

**IL "MITO" DELLA CELLA COME LUOGO PRIVILEGIATO DELLA CONTEMPLAZIONE.  
UNA LETTURA DELLA LAUS HEREMI NELLA LETTERA 28 (DOMINUS VOBISCUM) DI PIER  
DAMIANI**

**0. Il mito della cella: in che senso l'espressione.**

Innanzitutto è opportuno precisare il senso nella quale si utilizza qui il termine 'mito'. Essa è infatti parola certo densa di risonanze semantiche per il linguaggio antropologico e religioso; tuttavia, pensando alle aspettative che la gente collega alla cella monastica nella nostra cultura -"cristiana" in senso lato-, e al modo in cui si guarda all'eremo, con rispetto e ammirazione (o talvolta con disagio, ma nella sua polarità questo si verifica sempre all'interno dello stesso universo di senso), come a un luogo che in sé non potrebbe che favorire un'esperienza contemplativa, volutamente mi attengo in prima istanza qui al significato più comune nel linguaggio dell'uso. Per questo assumo una definizione generica, secondo la quale per mito si intende una "idealizzazione schematica o semplificata di un evento, di un personaggio [...] che esprime i valori e le aspirazioni di una collettività e ne determina i comportamenti"; o forse ancor meglio<sup>1</sup> una "rappresentazione ideale o ideologica di un'aspirazione collettiva"<sup>2</sup>. Dunque mi pongo in una dimensione di senso priva in sé di una qualsivoglia sfumatura positiva o negativa, ma che vorrebbe tener conto delle aspettative che al luogo, e a ciò che simbolicamente rappresenta, nell'immaginario religioso si ricollegano. Anche se sono consapevole che l'utilizzo del termine in questo caso non è immune da una intenzione provocatoria proprio perché messa in relazione con l'altro termine 'contemplazione'; tanto più quando si consideri, seppur quest'ultimo sia usato comunemente nel linguaggio religioso, quanto spesso, nonostante sia stato oggetto di studi più che approfonditi<sup>3</sup>, non si debba in realtà parlare di una sorta di abuso. Di fatto esso sovente non assume un vero contenuto concettuale definito, ma ha solo il ruolo di alludere a una dimensione sentita come "altra", "elevata", a qualche titolo privilegiata rispetto all'esperienza religiosa feriale del credente. Qui si vuole discutere insomma della cella come luogo per antonomasia della contemplazione, o, per meglio dire alla luce di quanto testé detto, dell'ideale della cella eremitica, intesa come luogo e condizione per eccellenza dell'esperienza di Dio, e dunque che sembrerebbe ben attagliarsi a questa allusività, densa di significato potenziale e allo stesso tempo generica, che il termine contemplazione evoca. Da questo punto di vista la cella sembra esercitare una funzione di sollecitazione all'oltre, e dunque ha spesso l'aura appunto del mito. Per usare un'espressione cara alla tradizione camaldolese, ma non solo, siamo nel campo di ciò che si intende per aurea o beata solitudo, la quale dovrebbe costituire la condizione della sola beatitudo<sup>4</sup>: potremmo allora pensare anche alla cella come un aspetto del

---

1 Meglio perché nella definizione qui proposta non si parla di un oggetto concreto, ciò che invece il termine 'cella' indica nel suo senso primario; comunque anche l'estensione di significato che l'utilizzo di questa prima definizione comporta non mi sembra impropria, visto che 'cella' nel linguaggio spirituale vale nell'uso sia come identificazione di un luogo fisico, sia per metonimia come forma di vita che in quel luogo si conduce.

2 Entrambe le definizioni sono desunte dal Grande dizionario italiano dell'uso, diretto da T. De Mauro, Torino Utet 1999.

3 Basti il rimando alla monumentale voce a più mani Contemplation in Dictionnaire de Spiritualité, II/2, Paris 1953, coll. 1643-2205.

4 Interessante notare come la celebre formula o beata solitudo tu sola beatitudo sia di origine tardiva (Cornelius Musius [Muys] Delphus nella sua Solitudo sive vita solitaria laudata stampata ad Anversa dal Plantin nel 1566), ma forse ricalcata sulla espressione di Bruno il certosino: vere solitudo est beatitudo (in Expositio salmorum in ps. 54); per la questione cf. A. DIMIER, "Cîteaux", 11(1960) pp. 133-136. Eppure una ricerca con Google dà conto di una pluralità di false attribuzioni (Agostino, Bernardo, Bruno, Tommaso...) che può essere un buon sintomo della mitizzazione del concetto.

mito identitario dell'eremitismo cristiano<sup>5</sup>.

In questo quadro prospettico si pone lo specifico percorso che intendo percorrere: Pier Damiani, l'ultimo e più rigoroso legislatore e idealizzatore della vita eremitica nella tradizione latina di una Chiesa ancora indivisa (ma già alle soglie se non nell'atto di creare occasioni tali da provocare una divisione che non faceva altro che sanzionare una incomunicabilità già ben radicata), ha voluto esplicitamente dare alla cella una dimensione mitica di questo tipo? Dobbiamo insomma attribuire a lui un ruolo nella costituzione di un "mito fondativo" della cella? Ne discuterò prendendo in esame in modo particolare la lettera 28 - il *Dominus vobiscum* - la cui conclusione, una elevata lode dell'eremo e della cella, per una serie di motivi contenutistici e formali che saranno analizzati, potrebbe in via di ipotesi avere anche il carattere di testo fondativo di un mito. Certo si potrebbe obiettare che questo va per molti aspetti oltre alle prospettive riduttive riguardo al senso del termine mito da cui ci si era mossi; ma le osservazioni che proporrò al riguardo non hanno altra pretesa se non quella di fornire un primo tentativo di interpretazione testuale; altri poi, più competenti di me potranno ragionare al riguardo con strumenti antropologici e teologici adeguati.

Un'ulteriore precisazione preliminare mi sembra opportuna: se la cella eremitica è sempre stata posta in relazione con il deserto (cui il termine 'eremo' evidentemente rimanda), inteso come luogo della separazione e della rudezza nel combattimento spirituale, si deve anche prendere atto di quanto cambi il modo in cui nel tempo e nello spazio questa relazione si pone. In oriente (e biblicamente) il deserto era realtà ben concreta e sperimentabile nel suo senso primario, era quindi luogo dove l'ascesi si caratterizzava in prima istanza come una condizione di privazione dei beni della natura, una sorta di "non luogo", "innaturale" nella sua infertilità, perché nulla deve sottrarre il monaco, *solus cum solo*, dalla sua ricerca di Dio: è quanto possiamo leggere nelle antiche fonti monastiche dell'oriente, e negli autori latini (Girolamo, Cassiano, etc.) che hanno trasmesso questa idea in occidente. E' stato tuttavia osservato che nell'occidente tardo antico e medievale proprio l'immaginario che si connette al valore religioso del deserto conosce una trasformazione profonda<sup>6</sup>, che non è senza conseguenze sul "mito della cella" che ne deriva. In una realtà naturale differente, già a partire dal V-VI secolo, è il modo stesso di intendere il deserto a cambiare nelle sue rappresentazioni concrete, e di riflesso simboliche: il luogo in cui piuttosto ci si nasconde, ci si ritira, e che per questo si continua a chiamare deserto, diventa dapprima l'isola (per esempio Lérins), poi la foresta, la quale per parte sua è certo luogo di separazione dal mondo, ma per così dire in un eccesso di naturalità, di fertilità smisurata e disordinata<sup>7</sup>. Per questo il monaco eremita altomedievale in occidente è anche per certi tratti *homo salvaticus*, selvaggio, naturale e in quanto tale essenziale, "monaco" appunto: nella naturalità radicale e indistinta della selva deve compiere il suo combattimento, per fare di essa non il luogo per antonomasia dell'erranza come essa potrebbe facilmente diventare ("nel mezzo del cammin di nostra vita mi trovai in una selva oscura" dice ancora Dante), ma quello dell'armonia della creazione ricomposta, una sorta di selva edenica, un giardino che evochi quello primordiale in cui il progenitore dà nome alle cose, e non ne è schiavo. La foresta entro cui si colloca l'eremo deve allora essere trasformata da labirinto centrifugo a

---

5 Per una discussione delle varie modulazioni possibili del termine mito in ambito religioso cf. per es. N. SPINETO, Il mito, in *La religione*, diretta da F. LENOIR e Y. T. MASQUELIER, Torino 2001, vol. VI, pp. 35-67.

6 Cf. J. LE GOFF, Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale, Bari 1983, pp. 27-35 (merita ricordare che il saggio cui si fa riferimento ha il titolo significativo: Il deserto-foresta nell'Occidente medievale).

7 Cf. CH. HIGOUNET, Les forêts de l'Europe occidentale du Ve au XIe siècle, in *Agricoltura e mondo rurale in Occidente nell'alto Medioevo*, XIII Settimana del CISAM, Spoleto 1966, p. 384. M. PASTOREAU, La forêt médiévale: un univers symbolique, in *Le chateau, la chasse et la forêt*, Luçon 1990, pp. 83-85. R. GRÉGOIRE, La foresta come esperienza religiosa, in *L'ambiente vegetale nell'Alto Medio Evo*, XXXVII Settimana del CISAM, Spoleto 1989, 678-682. S. BOESCH GAJANO, Alla ricerca dell'identità eremitica, in *Ermite de France et d'Italie (XI-XIV siècle)*, sous la direction de A. Vauchez, Rome 2003 (Collection de l'EFR 313), pp. 486-487 fa per parte sua opportune osservazioni sulla dimensione di asprezza che all'immaginario della foresta si connettono, ma non mi sembra che questo contraddica la dimensione idealizzante che esso comporta (come già del resto avviene nella Bibbia e nella letteratura delle *Vitae patrum* per il deserto).

labirinto centripeto: per questo la letteratura cortese, ormai alle porte, tante volte farà incrociare i suoi personaggi erranti con qualche figura di eremita. Di qui fra l'altro almeno due conseguenze: in primo luogo che la necessità dell'ascesi non per questo viene meno, anzi talvolta è particolarmente accentuata, se non estrema (è il caso di Romualdo di Ravenna, del suo agiografo Pier Damiani, e dei loro compagni), ma essa è da intendere, in questa prospettiva, anche come strumento di regolazione dagli eccessi di naturalità; in secondo luogo che la cella, concepita secondo la tradizione come anticipazione del paradiso, può essere locus amoenus non solo in senso esclusivamente metaforico e quasi paradossale in quanto paradiso di virtù - le quali, come per esempio ancora in Eucherio di Lione (la cui *De laude heremi*<sup>8</sup> sembrerebbe costituire l'antecedente più diretto per l'elogio della cella della lettera 28)<sup>9</sup> fanno fiorire un deserto -, ma anche in senso fisico. Per questo la cella è luogo presso la sorgente d'acqua, luogo posto nella radura della foresta, luogo ricco di animali domestici o resi tali, luogo lussureggiante di vegetazione; lo stesso vale, non a caso, per i toponimi eremitici e monastici: Campus amabilis, Fons avellana, Clara vallis, Aurea vallis, Vallis umbrosa, etc. Dunque, quando il monaco eremita vi si insedia, deve porre mano per dare ordine al disordine intrinseco della foresta, deve assumersi la responsabilità di trasformarla in un giardino, come in un nuovo Eden. La cella non è un fiore che sboccia nello squallore di un deserto, ma quel fiore che, nel suo stesso fiorire, ricomponne la bellezza originaria della natura. Insomma il fatto che il deserto collocato in una foresta sia fecondo non è più, come lo era in oriente per i padri del deserto, un ossimoro, ma un rendere quel luogo tanto più vicino a quella bontà e bellezza per cui era stato creato. In questa prospettiva forse anche la percezione del valore della contemplazione e della preghiera fatta nella cella ne viene condizionata, ed è condizionata di riflesso la stessa idea di ascesi e, più in generale, del valore testimoniale della vita monastico-eremitica. Le note che seguono a mio avviso costituiscono una conferma che anche Pier Damiani, pur così severo ed aspro nella sua idealizzazione della vita eremitica, si colloca in questa prospettiva concettuale.

## 1. Un esame dei due termini (cella e contemplazione) che si pongono in relazione .

In prima approssimazione, può essere interessante notare che le parole cella e contemplazione (contemplare, contemplativo) non si trovano mai materialmente accostate da vicino in Pier Damiani, nemmeno nella *Laus heremi* che ci apprestiamo ad analizzare. Del resto è molto rara la connessione dei termini anche se si estende la ricerca a tutta la letteratura patristica e medievale<sup>10</sup>. Il dato può sorprendere: sembrerebbe di poter dire che a Pier Damiani, come a tutta la sensibilità religiosa tardo antica e medievale di espressione latina, quel nesso, che a noi parrebbe ovvio come componente essenziale del mito identitario eremitico, non riusciva così immediato e spontaneo. Merita dunque di discuterne attraverso qualche sondaggio meno grossolano.

In merito al termine cella (con le sue varianti cellula e cellarium) nell'uso di Pier Damiani, si rileva che, delle 170 occorrenze in tutto il corpus delle sue opere, 40 sono nella *Vita Romualdi*, tutte in senso materiale e descrittivo, e senza particolare connotazione simbolica: un dato comunque non da trascurare, se è vero che ci conferma anche con la forza oggettiva dei numeri quanto il personaggio Romualdo si identifichi proprio in questo suo essere uomo della cella, ma più nel suo agire che nel suo teorizzare (tacente lingua<sup>11</sup>). Ciò del resto corrisponde molto bene alla tradizione iconografica, che ha voluto rappresentare il santo con la cella in mano: il Romualdo del "mito" agiografico è insomma un costruttore di celle.

Delle altre opere prendo in considerazione solo quelle che hanno presente la parola con una

---

8 Edizione di riferimento: [ ]

9 Cf. G.M. BARTELINK, *Les oximores desertum civitas et desertum floribus vernans*, "Studia Monastica" 15(1973), pp. 7-15. Più oltre si discuterà della possibilità o meno di istituire nessi tra la laus di Eucherio e quella damiana.

10 Alcuni dati: in CLCLT6 le occorrenze dei nostri due termini in prossimità fino a 15 parole sono 21; in Migne sono 28. L'accostamento si fa particolarmente presente solo a partire dalla letteratura cistercense del XII secolo.

11 Cf. PETRI DAMIANI *Vita beati Romualdi*, a cura di G. Tabacco, Roma 1957, cap. 52, p.94.

frequenza superiore a 4, le quali peraltro vengono a coprire la stragrande maggioranza dell'uso damiano (un totale di 95 su 130 occorrenze). Esse sono tutte (e quasi soltanto, considerando che la lett. 168 può parzialmente uscire dal novero) lettere in cui troviamo programmaticamente espresse le linee di forza dell'ideale eremitico di Pier Damiani, e le norme che lo regolano:

### 1. Cella/cellula/cellarium

lettera	occorrenze	contenuto
18	6	de ordine heremitarum
28	17	Dominus vobiscum
44	6	lettera a Teuzone de vita heremitica
50	30	de congregationis suae institutis
109	15	vita di s. Domenico Loricato
153	4	de perfectione monachorum
165	15	de contemptu saeculi
168	4	de variis miraculosis narrationibus

Un riscontro più puntuale comunque ci dice che, anche in queste lettere, ben di rado 'cella' vale, per metonimia, come sinonimo di 'eremo', o meglio (perché 'eremo' a sua volta talvolta può significare ancora fisicamente 'insieme di celle') di 'vita eremitica', e quindi ordinariamente il termine non viene utilizzato metaforicamente per indicare un luogo idealizzato, una forma di vita. Fa eccezione la parte della lettera 28 dedicata alla Laus heremi, (12 occorrenze su 17 di tutta la lettera), e già questo può giustificare anche metodologicamente il fatto di prendere proprio quel testo come oggetto principale di attenzione.

Quanto ai termini che indicano la contemplazione, non penso opportuno diffondermi: basti il rimando alle pagine di J. Leclercq e di A. Cantin, che, con ben maggior competenza teologica di chi scrive, si sono cimentati in un esame della prospettiva specifica di Pier Damiani all'interno di una tradizione ricca e composita dell'età patristica e alto medievale, e riprende la questione P.L. Licciardello nello studio pubblicato in questa stessa raccolta. Affidandosi a loro si può ritenere sinteticamente il fatto che per Pier Damiani la contemplazione è in prima istanza un processo, più che un risultato: un cammino che conduce dall'esilio a Gerusalemme, dai limiti di una natura imperfetta e inadeguata al culmine della perfezione (per lo meno quella che è alla portata di un uomo che pur sempre vive nella realtà di un mondo il quale è sentito come in una condizione di senescenza), dai giorni della preparazione al sabato<sup>12</sup>. Al punto che J. Leclercq ebbe a parlare di lui come di un "uomo del desiderio"<sup>13</sup>.

Mi limito qui a presentare il prospetto dei termini cui il genitivo contemplationis si collega ripartito per campi semantici: come altrove ho già discusso, la natura particolare del nesso sintattico tra il genitivo e il termine di riferimento postulato necessariamente dal genitivo, può essere indicativa dei nessi semantico-concettuali caratteristici del pensiero di un autore<sup>14</sup>:

### 2. [sost.] + contemplationis

gratia 9	studium 4	arx 3	culmen 3	intuitus 3	ictus 2	fluentum 1
----------	-----------	-------	----------	------------	---------	------------

12 Cf. J. LECLERCQ, San Pier Damiano, Roma 1960, pp. 265-269; A. CANTIN, Saint Pierre Damien (1007-1072). Autrefois - aujourd'hui, Paris 2006, pp. 11-86.

13 Ibid., 145-148. Come noto, la dimensione del desiderio è sviluppata in un gioco verbale nel suo epistolario con l'abate Desiderio da Montecassino (cf. per es. la conclusione della lett. 72 che concerne proprio la vita contemplativa, dove il campo lessicale del desiderio è del resto rappresentato 7 occorrenze).

14 Cf. L. SARACENO, Ultimus crucis servus: ricerche semantiche per un "profilo spirituale" di Pier Damiani, "Bulletin de l'ALMA" 62(2004), p. 220. Nella tabella il numero accanto a ciascun termine indica le occorrenze.

dulcedo 4	amor 1	contubernium 1	plenitudo 1	lumen 2	vis 2	saltus 1
oblectamentum 2	spes 1		summa 1	lux 2		torrens 1
requies 2				nitor 1		
deliciae 1				oculus 1		
gaudium 1						
quies et otium 1						
sapor 1						
arcana 1						

In prima approssimazione possiamo focalizzare la netta preminenza di connotazioni esperienziali (gratia, studium, culmen, ictus) rispetto a quelle cognitive e intellettuali (intuitus).

Si può inoltre rilevare che la stessa parola *contemplatio*, insieme con le altre della stessa famiglia lessicale, non risulta essere particolarmente rappresentativa del lessico damiano. In particolare la parola *contemplatio* è usata complessivamente, nelle sue varie forme, 83 volte; essa si colloca così nella fascia media del lessico dell'autore. Ben più rappresentativa del lessico damiano in questa area semantica sembra per esempio essere la parola *dulcedo* (127 volte), riguardo alla quale si riscontra una tensione tra la *dulcedo carnis* (11 occorrenze in questo ambito semantico), e la *dulcedo mentis*, o divina (quasi tutte le altre occorrenze), la quale vale a descrivere regolarmente una dimensione che potremmo rappresentare come tipicamente contemplativa. Non a caso *dulcedo* è tra i termini con cui il genitivo *contemplationis* più frequentemente si connette. Un esempio indicativo di questa connessione, anche non in presenza del sintagma specifico, è il seguente<sup>15</sup>:

**vol. : 4, epist. : 160, pag. : 123, linea : 3.:**

Quod si Methca, ut quibusdam placet, in **dulcedinem** vertitur, quid mirum si de **contemplatione** ad **dulcedinem** veniatur, cum ipsa **contemplatio** nil aliud sit quam ineffabilis et immensa **dulcedo** ?

[perché se Metica, come alcuni vogliono, si traduce in 'dolcezza', perché stupirsi se dalla contemplazione si giunge alla dolcezza, non essendo la contemplazione altro che una dolcezza ineffabile e immensa?]

In questo caso anche la ripetizione e l'alternanza (con il gioco fonico che ne consegue) di *contemplatio* e *dulcedo* sembrano dare rilievo tutto particolare a quella forma di sinestesia che sta nel riferire un elemento gustativo (*dulcedo*) a uno visivo (*contemplatio*): la contemplazione non si può descrivere, ma gustare; è esperienza, non concetto definibile in immagini e parole.

Ma tutto questo ha un rapporto particolare con la cella, o dobbiamo noi forzare in certa misura i testi per individuare una relazione, che, in quanto apparentemente non giustificata dal punto di vista lessicale per i motivi sopra detti, entra già nel campo di una reinterpretazione a partire da schemi concettuali che sono più nostri? Mi sembra lecito porsi la domanda, anche se la risposta, alla luce di un esame più approfondito, sarà più sfumata. Del resto le ricerche lessicali di tipo statistico, nel loro meccanismo inevitabilmente rigido, seppur utili a individuare degli automatismi nei processi del linguaggio di un autore, non sempre possono rendere ragione di connessioni del pensiero più articolate.

Più specificamente merita di osservare che proprio nel *Dominus vobiscum*, dove si legge l'idealizzazione più esplicita della vita eremitica e della cella, e dove rileviamo, come ovvio e come

<sup>15</sup> Per comodità le citazioni damiane quando all'interno di una ricerca sui data base sono fornite nel modo in cui sono proposte da CLCLT6. Sono poi dati i riferimenti dell'edizione in corso presso Città Nuova, Opere di Pier Damiani, Roma 2000-2007 (abbr. OPD), e per i testi non ancora pubblicati in quella sede alle edizioni via via segnalate.

già messo in luce, una delle maggiori densità relative nell'uso del termine cella<sup>16</sup>, troviamo rappresentato tre volte il campo lessicale della contemplazione, di cui due<sup>17</sup> proprio nel contesto più ampio del suo finale, cioè nella Laus eremi, dove la cella e la vita eremitica sono ormai poste al centro dell'attenzione esclusiva.

Proprio nell'ambito di queste occorrenze troviamo oltre tutto espresso il nesso grammaticale (che la ricerca lessicale a partire dai data base non aveva saputo individuare, perché materialmente i termini sono separati tra loro da più di 15 parole) tra chi abita nella cella (frater in cellula constitutus / habitator tuus [cellae]) e la contemplazione:

**vol. : 1, epist. : 28, pag. : 274, linea : 30**

Quam pulchra rerum species, cum frater in cellula constitutus nocturna peragit psalmodias, et quasi pro divinis castris militare custodit. **Contemplatur** in caelo cursus siderum, decurrit etiam per os eius ordo psalmoreum.

[48. Quale sublime spettacolo quando un fratello, chiuso nella sua cella, canta le salmodie notturne e, quasi sentinella davanti agli accampamenti di Dio, veglia di guardia la notte! Egli contempla nel cielo il corso degli astri, ma dalla sua bocca fluisce la sequenza dei salmi] (OPD 28, 48).

**vol. : 1, epist. : 28, pag. : 275, linea : 27**

Habitator etenim tuus se elevat super se, quia Deum esuriens anima a terrenarum se rerum obtutibus erigit et in divinae se **contemplationis** arce suspendit, a mundi se actionibus segregat atque se in altum caelestis desiderii pennis librat, cum que illum, qui est super omnia, conspiceret satagit, semetipsum quoque homo cum reliqua mundanae vallis deiectione transcendit.

[Chi infatti abita le tue mura si eleva al di sopra se stesso, perché l'anima assetata di Dio distoglie lo sguardo dalle cose terrene e si stabilisce sulla rocca della contemplazione divina, si separa dalle occupazioni del mondo e si libra in alto sulle ali del desiderio celeste. Così, mentre è tutto intento a guardare a Colui che è al di sopra di tutte le cose, l'uomo trascende se stesso insieme con tutte le altre miserie di questa valle terrena.] (OPD 28,49)

La seconda citazione merita particolare attenzione: l'habitator della cella è qui presentato come colui che è veramente giunto al massimo grado dell'esperienza spirituale, perché la cella è per sua natura il luogo del a tu per Dio, nel suo duplice ruolo di luogo della separazione dal mondo e di luogo dell'incontro e del dialogo con Dio. Merita pertanto contestualizzare questa citazione sulla contemplazione nella cella all'interno della lode dell'eremo, attraverso una analisi più ravvicinata del testo completo della Laus.

## **2. La struttura compositiva della "Laus heremi": una fondazione del mito della cella.**

La Laus heremi costituisce, come si è già accennato, la parte finale della lettera 28, cioè di quell'opuscolo teologico che va sotto il nome di Dominus vobiscum. A prima vista questa parte appare come un'unità letteraria a sé stante per forma e per contenuti, tanto è vero che essa nella tradizione manoscritta circolò anche autonoma rispetto alla lettera, e fu attribuita anche a Basilio il grande<sup>18</sup>, ma più di un indizio ci porta a pensare che fu concepita in funzione di ciò che nella lettera

---

16 Nel senso che la presenza di 17 occorrenze su 20 pagine a stampa del testo latino è meno rilevante soltanto delle 30 occorrenze della lettera 50 che occupa 28 pagine.

17 Ecco l'altra occorrenza della lett. 28:

**vol. : 1, epist. : 28, pag. : 260, linea : 18**

Sed neque manus solis sibimet tangunt, nec sibi pedes incedunt aut lingua loquitur, vel sibimet oculi **contemplantur**, sed quicquid potest unaquaeque pars corporis specialiter agere, hoc probatur omnibus in commune conferre.

Siamo qui nel contesto della più vasta argomentazione dell'opuscolo, e la parola contemplari appare come di sfuggita senza particolare rilevanza.

18 Cf. B. GAIN, L'opuscule "De laude Vitae solitariae" de Pierre Damien attribué à s. Basile de Césarée,

in precedenza viene detto. Non importa qui studiare il contenuto di tutta la lettera, ben noto altrimenti<sup>19</sup>. Basti osservare che, se da una parte la laus costituisce in apparenza una vera e propria digressione dal punto di vista tematico e stilistico, dall'altra l'autore stesso si preoccupa di istituire più di un legame che consente di fare di essa il "gran finale" di un testo a più riguardi capitale per chi scrive. Lo si può constatare a partire da due constatazioni, le quali, a partire da diversi punti di osservazione, convergono in una identica prospettiva.

Dal punto di vista tematico, osserviamo che l'argomento specifico della lettera, di per sé squisitamente liturgico e teologico (che senso ha usare forme dialogate e al plurale nel celebrare gli uffici e l'eucaristia nella solitudine di una cella?) si è ormai concluso con una sentenza sintetica e chiara ("ogni fratello che vive solo nella sua piccola cella pronunci pure senza timore le comuni parole della Chiesa. Se anche lo spazio materiale lo separa dall'assemblea dei fedeli, l'unità della fede lo associa a tutti nella carità: i fratelli sono lontani fisicamente, ma tutti più che mai presenti per il mistero dell'unità della Chiesa"<sup>20</sup>). Ciò che segue, in effetti, non aggiunge altro alle argomentazioni svolte in precedenza, ma, fissando l'attenzione sull'eremo e la cella, si limita a sviluppare conseguentemente il tema in realtà soggiacente a tutta l'operetta, che cioè non solo la cella è luogo dove si celebra una vera azione liturgica ecclesiale anche se tale liturgia è fatta in assoluta solitudine, ma anzi idealmente è il luogo che meglio le conviene, perché proprio nella singolarità della cella maggiormente si esprime l'universalità della Chiesa<sup>21</sup>. Dunque in senso contenutistico la laus è certo una digressione, ma di fatto è come se si venisse a svelare proprio lì il cuore di ciò che teologicamente in precedenza si era dimostrato solo allusivamente rispetto alla questione principale, che riguardava una situazione sì specifica e particolare, eppure tanto emblematica da pensare che il caso da cui si è mosso il discorso di tutto l'opuscolo sia più fittizio che reale, un pretesto insomma.

Dal punto di vista formale lo scarto si percepisce, perché il testo costituisce un evidente scarto stilistico rispetto al discorso che precede, trattandosi di un vero e proprio poème en prose, esplicitamente introdotto con l'indicazione che si stanno mettendo in azione tutti gli strumenti di elevazione retorica (laudando potius quam disputando). Di "lode" appunto si tratta, cioè di una forma prosastica alta che confina con la poesia e si trova come in una zona intermedia rispetto ad altri due generi alti, avendo come corrispondente poetico immediato l'inno, e come corrispondente prosastico il prefazio<sup>22</sup>. Ma ancora possiamo osservare che proprio lo scarto stilistico è volto a mettere in rilievo che si tratta di degna e conveniente conclusione del discorso che precede. Abbiamo un solo esempio analogo in Pier Damiani, costituito dalla Laus crucis che conclude il sermone 48<sup>23</sup>; a meno che si possa anche aggiungere una piccola Laus lacrimarum, una sorta di digressione all'interno della lettera 153<sup>24</sup>, che presenta caratteristiche retoriche analoghe. Croce, eremo, lacrime: accostamenti che penso non casuali, tanto da poterci domandare se forse non siamo qui al cuore della fisionomia spirituale di Pier Damiani<sup>25</sup>.

---

"Benedictina", 41 (2004), pp. 437-462.

19 Al riguardo mi limito a fare rimando a P. GIULIANI, *Sacramentum unitatis. Note sull'ecclesiologia di San Pier Damiano a partire dal "Liber Dominus vobiscum"*, Forlì, 1997.

20 Cf. Lett. 28, 42, OPD 1/3, p.141.

21 Oltre alle analisi contenute nel già citato studio di GIULIANI, *Sacramentum unitatis. Note sull'ecclesiologia di San Pier Damiano a partire dal "Liber Dominus vobiscum"*, cit., mi permetto di richiamare le considerazioni da me svolte nel mio *Solitudine e comunione: la dimensione pneumatica e il ruolo ecclesiale del carisma eremitico. Romualdo e Pier Damiani tra carisma e istituzione «Sacris Erudiri»* 43(2004), pp. 261-279.

22 Ho discusso alcuni possibili modelli formali di questo genere letterario nel mio *Una teologia e una spiritualità della croce a Fonte Avellana nel sec. XI*, in corso di pubblicazione negli atti del XXIX Convegno del Centro di Studi Avellaniti dell'agosto 2007.

23 Cf. PETRI DAMIANI, *Sermones*, a cura di G. Lucchesi, Turnhout, 1983, pp. 303-305. Per uno studio di questa laus crucis rimando alla mia analisi contenuta nello studio citato alla nota precedente.

24 Cf. K. REINDEL, *Die Briefe des Petrus Damiani*, IV, Muenchen 1993, pp. 37-39

25 Cf. il mio *Ultimus crucis servus*, cit..

Conviene pertanto analizzare il testo a partire dalla sua dimensione letteraria di *laus*, cioè di testo scritto volutamente non in una dimensione argomentativa, dunque non in tono non referenziale, ma in senso lato poetico. Dunque una forma che meglio di qualunque altra può condurre a una trasfigurazione nel mito, cioè forma che, nel suo essere ricca di "non dicibile" in modo articolato, è atta a enunciare qualcosa che trascende il razionale, e a rendere conto del modo complessivo di sentire, da parte del suo autore, i valori più profondi che la cella infonde a chi la abita: uscire da sé, abitare nella rocca della contemplazione, desiderare Dio solo, come appunto è detto nella citazione sopra ricordata<sup>26</sup>. Ma anche un discorso poetico ha le sue articolazioni proprie, in funzione delle quali possiamo scoprire altre prospettive del messaggio che l'autore vuole proporre, e che dunque cercherò di individuare.

In via preventiva sembra opportuno verificare più da vicino l'opinione comune che dà come modello per questa lode (o per lo meno adduce come testo di confronto) la già ricordata *De laude heremi* di Eucherio di Lione. Riferimento fondamentale, certo, perché quell'opera testo resta tra i più antichi testimoni di una tradizione eremitica semianacoretica, quella di Lérins, la quale per parte sua costituisce il più illustre riferimento fontale di ogni eremitismo del successivo monachesimo latino, e soggiace a tutte le successive esaltazioni di questa forma di vita; fondamentale anche dal punto di vista formale, se è vero che dell'eremo conosciamo più delle descrizioni ammirative che delle istituzionalizzazioni in forma legislativa: per esempio più lodi che regolamentazioni sono le due lettere di Pier Damiani che furono raccolte sotto il nome di "Regole di vita eremitica"<sup>27</sup>, e più lode che regola è il *Liber eremiticae regulae* di Rodolfo III priore di Camaldoli<sup>28</sup>. Anche se va precisato che di lodi dell'eremo nel senso stretto di genere letterario, in tutta la tradizione latina medievale fino al secolo XI non se ne trovano altre, a parte quelle già ricordate di Eucherio e quella di Pier Damiani<sup>29</sup>; e solo nel secolo successivo, nella tradizione cistercense, con le opere di Guglielmo di S. Thierry soprattutto<sup>30</sup>, si potrà trovare qualcosa di simile, seppur con diverse modalità espressive e con diverse sensibilità spirituali.

Secondo me tuttavia è abbastanza difficile individuare una fonte diretta nell'opera di Eucherio. Mancano infatti esplicite riprese ad litteram di formule, sono sbiadite le analogie delle immagini, diversa è la struttura argomentativa e alquanto indipendenti tra loro sono gli stessi contenuti.

Le connessioni più evidenti si riducono a due. La prima è costituita dall'elenco dei precursori degli eremiti, che tuttavia Eucherio (il quale ricorda Mosè, Davide, Elia, Eliseo, Giovanni Battista, Cristo stesso, e poi Giovanni e Macario e i padri del deserto) estende per una parte considerevole del testo, e Pier Damiani riduce a quattro (Mosè, Elia, Eliseo, Giovanni Battista) richiamandone solo rapidamente per ciascuno un tratto essenziale: Mosè nel deserto ha ricevuto la legge, Elia conobbe il passaggio del Signore, Eliseo ricevette il doppio dello spirito del suo maestro. Tali riferimenti invero sembrano topici più che testuali, come topico è il riferimento alla scala di Giacobbe (cf. Euch. 38, 191/OPD 47,144). La seconda connessione, forse più diretta (ma proprio perché è isolata sembra anch'essa più allusione topica che riferimento a una fonte specifica) sta nella conclusione di entrambe le laudes<sup>31</sup>: nella cella/eremo abita l'uomo, ma chi vi abita è Dio<sup>32</sup>:

---

26 "Chi infatti abita le tue mura si eleva al di sopra se stesso, perché l'anima assetata di Dio distoglie lo sguardo dalle cose terrene e si stabilisce sulla rocca della contemplazione divina, si separa dalle occupazioni del mondo e si libra in alto sulle ali del desiderio celeste" (28,49, p. 147).

27 Cf. Lett. 18 e 50.

28 Edita in *Consuetudo Camaldulensis. Rodulphi Constitutiones, Liber Eremiticae Regulae*, a cura di P. Licciardello, Firenze 2004.

29 L'affermazione si fonda su una ricerca sia in CLCLT6, sia in *Patrologia Latina* delle situazioni di contiguità tra *laus/laudare* ed *heremus/eremus*.

30 Merita peraltro di ricordare che la Lettera d'oro di Guglielmo di S. Thierry, scritta per i certosini di Mont-Dieu, nonostante la circolazione prevalente in ambito cisterciense, sarà gelosamente assunta dalla tradizione certosina come propria fonte identitaria. Cf. l'edizione a cura di J.-M. Déchanet, Paris 1975 (*Sources chrétiennes* 223), pp. 13-49; 70-86.

31 Osservo che in entrambi i casi si tratta di conclusione della *Laus* in senso proprio, e non del testo come tale. Per il

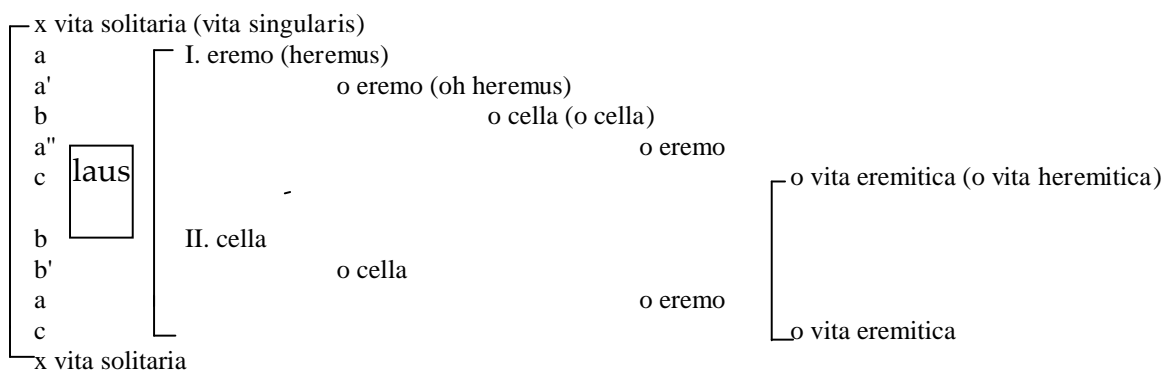


"Christum in te, quisque te coluit, invenit, ipse qui te habitat, domino habitatore laetatur "(Euch. 42, 192)  
 "Quisquis in amoris tui desiderio perseverare studuerit, ipse habitator est tuus, sed eius habitator est Christus" (PD, 53, 150).

Diversa infine è la struttura retorica della laus. Eucherio resta aderente alla forma epistolare: il destinatario della lettera è anche il destinatario dell'elogio, per cui dell'eremo si parla in terza persona a un tu costituito da Ilario, e le molteplici qualità della cella sono introdotte dai deittici in hoc, ibi e simili; in Pier Damiani la struttura è composita e variata, in quanto si passa da un discorso affermativo in terza persona, a una forma esclamativa in seconda persona introdotta da o... che assume anch'essa un vero valore deittico, perché in ogni caso corrisponde al cambio di destinatario fittizio del discorso, a quel punto costituito direttamente dall'eremo o dalla cella<sup>33</sup>.

Tralasciando un'analisi più puntuale dell'andamento ritmico, che soprattutto il cursus e l'equilibrio dei cola infondono al testo, si può cercare di individuare l'articolazione della laus a partire dagli incipit dei vari cola di cui è costituita, e che sono marcati da una serie di anafore, giocate sostanzialmente sulle forme quasi sinonime vita singularis, vita heremitica, heremus, cella, e sul poliptoto di tu/tuus.

Sinteticamente (rimando in appendice a una riproposizione completa del testo in forma strutturata) possiamo rappresentare in questo modo lo sviluppo del poème en prose<sup>34</sup>:



Non dobbiamo evidentemente dare di questo schema una lettura per così dire cartesiana, in cui tutto torna e sta al suo posto in modo geometrico (da questo punto di vista la simmetria sarebbe solo parziale, visto che la serie anaforica è nella prima parte a cinque membri, nella seconda a quattro), ma le rispondenze e i parallelismi si vedono. Esso ci consente comunque di individuare meglio da una parte il ritmo complessivo sopra esposto, che modula in due sequenze (come due strofe o stanze) il passaggio dal discorso affermativo-enunciativo a quello esclamativo; dall'altra il duplice climax che articola le due parti, il quale si conclude in entrambi i casi con una serie a cascata di epiteti riferiti alla vita eremitica (vita heremitica). Proprio lei in realtà risulta così essere il centro focale della lode, ed eremo e cella rappresentano materialmente e metaforicamente le condizioni in

Dominus Vobiscum rimando all'analisi che segue; in Eucherio a quel punto il testo prosegue per passare direttamente a parlare di Lerino.

32 Non ho comunque trovato altrove espresso con espressioni simili il concetto che Dio è il vero abitatore della cella. Da notare un usus scribendi di Pier Damiani che più di ogni altro connette (9 volte) la cella al suo abitante (ricerca fatta in CLCLT6 con l'espressione /5cell\* habit\*)

33 Merita di segnalare che questa sequenza di anafore modulate con il cambio del destinatario contraddistinto dall'o esclamativo si trova nella laus lacrimarum della lett. 153 già citata. La Laus crucis nel sermone 48 è invece tutta in II persona, perché il riferimento enunciativo (le affermazioni concernenti ciò che la croce è) già si trova nella parte precedente del sermone.

34 Ove si troverà qualche differenza minima di traduzione (essenzialmente nell'ordine delle parole), rispetto a quella pubblicata in PD Opera Omnia 1/2, per meglio rappresentare la struttura sintattica del latino.

cui essa si esercita.

Si noterà anche che ho tenuto a parte, come se funzionassero da cornice inclusiva, i passi iniziali e finali che parlano di 'vita solitaria' (vita singularis): essi da una parte fanno da aggancio con il resto della lettera che proprio della solitudo aveva fatto il perno della communio, dall'altra oggettivamente assumono il ruolo di definizione, stilisticamente con tono più referenziale, tanto è vero che anche formalmente vita singularis non viene mai replicata anaforicamente.

Dunque è opportuno analizzare sia i punti estremi di ciascuno dei due climax rispetto allo sviluppo da cui traggono origine, sia l'inclusione in cui essi si collocano.

a) i due climax

I. **O vita eremitica**, bagno delle anime, tomba dei peccati, lavacro di ogni sozzura! Tu purifichi i segreti del cuore, lavi le colpe più infami e fai giungere le anime al candore della purezza angelica<sup>35</sup>

L'esclamazione corrisponde all'affermazione che l'aveva introdotta ("L'eremo infatti è un paradiso di delizie, dove spira la fragranza odorosa delle virtù come profumati petali, come splendidi fiori aromatici. Qui le rose della carità fiammeggiano di color rosso fuoco, qui i gigli della castità biancheggiano candidi come la neve; assieme a loro non temono l'assalto dei venti le viole dell'umiltà, fintanto che se ne stanno così vicine al suolo"): l'eremo è il luogo dell'esercizio delle virtù, e la cella è il luogo del combattimento spirituale, tanto è vero che essa è via via definita con termini come negotiatorum caelestium apotecha, exercitii mirabilis officina, sacrae militiae tabernaculum, campus divini praelii, vallum. Potremmo dire che siamo qui nell'ambito della tradizione concorde della spiritualità monastica, secondo cui si intende qui sostanzialmente "une vie marquée par l'ascèse, c'est-à-dire par la vie active au sens premier où l'expression désigne la pratique des vertus"<sup>36</sup>, come dire che la cella è strumento attraverso il quale arrivare alla contemplazione, la quale però trascende la cella stessa.

II. "E che più dirò di te, **o vita eremitica**, vita santa, vita angelica, vita benedetta, giardino di anime, scrigno di gemme celesti, consesso di un senato spirituale? Il tuo profumo supera la fragranza di tutti gli aromi [...]"<sup>37</sup>.

L'esclamazione corrisponde anche in questo caso all'affermazione che l'aveva introdotta ("La cella è infatti il parlatorio dove Dio conversa con gli uomini; il luogo dove convergono i mortali e i celesti"): la cella è il luogo dove Dio si fa presente, e non a caso sia alla cella che all'eremo vengono attribuiti epiteti che per lo più entrano nel campo semantico della dimora, a partire dal primo che le viene attribuito, di aemula Dominicae sepulturae: la cella è sepulcrum, portum, conclave, spiritale habitaculum; allo stesso modo in cui anche l'eremo stesso è detto, poco più oltre, habitaculum. A partire da essi si devono considerare gli altri epiteti, che alludono prevalentemente a una condizione di benessere spirituale. Qui siamo evidentemente nell'ambito della gratia contemplationis in senso stretto, vale a dire come esperienza della presenza di Dio in noi e con noi. Appare allora indicativo che proprio all'inizio di questa seconda parte, dove si definisce il ruolo della cella all'interno del processo di dialogo con Dio, compaiano proprio i termini contemplazione/contemplare nei contesti più sopra ricordati.

Resta da precisare che questa esperienza di vita, seppur definita santa e angelica, non è fine a se stessa, se essa si connota come " luogo ove si può conoscere la misteriosa volontà di Dio riguardo

---

35 O vita heremitica, balneum animarum, mors criminum, purgatorium sordidorum. Tu mentium secreta purificas, squalores scelerum diluis atque ad angelicae nitorem mundiciae pervenire animas facis.

36 J. LECLERCQ, *Études sur le vocabulaire monastique au Moyen Age*, Roma 1961, p. 104.

37 Et quid amplius de te dicam, o vita heremitica, vita sancta, vita angelica, vita benedicta, vivarium animarum, exhaedra gemmarum caelestium, curia spiritalium senatorum. Odor tuus cunctorum aromatum fragrantiam superat, sapor tuus super distillantes favos, super omnia mella guttur illuminati cordis obdulcat, atque ideo quicquid est quod de te dicitur, dignitatis tuae meritis non aequatur, quia lingua carnis nullatenus exprimere sufficit, quod de te spiritus invisibiliter sentii [...].

agli uomini", come luogo in cui si verifica il senso del proprio vivere concreto abitato da Dio: "Ti conoscono solo quelli che ti amano, sanno proclamare le tue lodi solo quelli che si riposano felicemente nell'abbraccio del tuo amore". Il fine della vita eremitica non è, e non potrebbe essere altrimenti, la contemplazione come *theoria*, come visione di Dio, ma la carità.

#### b l'inclusione

L'affermazione iniziale, a carattere definitorio è caratterizzata da termini dell'area pedagogico-scolastica (*schola*, disciplina, *ars*, *discere*, etc.) che ben si connettono alla prima strofa: "La vita solitaria è scuola di dottrina celeste ed esercizio di virtù divine. Qui Dio è presente, laddove si impara a quale fine deve tendere la vita, qui si giunge alla conoscenza della Verità suprema"; essa trova la sua rispondenza in quella finale, caratterizzata a sua volta da termini legati all'area semantica dell'abitazione, come *habitare*, *habitaculum*, *domum*, etc., che a loro volta si ricollegano alla seconda strofa: "... certamente abita in te chiunque cerchi di perseverare nel desiderio del tuo amore, ma in lui è Dio che abita [...] Vincitore dunque dei demoni, l'eremita diviene familiare degli angeli; esule dal mondo, si fa erede del paradiso; rinnegando se stesso, si fa seguace di Cristo. E poiché ora cammina sulle sue orme, terminato il cammino, sarà sollevato senza alcun dubbio a partecipare alla gloria degli eletti di Cristo; dico anzi, con grande fiducia: chi per amore di Dio persevererà fino alla fine in questa vita solitaria, uscito dalla dimora dal corpo giungerà alla casa non fatta da mano d'uomo, all'eterna abitazione nei cieli". Da luogo di esercizio la cella diventa luogo di dimora, e in questo senso è anticipazione della dimora in Dio. La cella, nella quale si esercita la propria vita *singularis* (certo perché eremitica, ma in ultima istanza perché unica e irripetibile per ciascuno) da questo punto di vista, è un segno di un altro *habitaculum*, che è il cuore dell'uomo: come le virtù sono le pietre della cella spirituale, le vite abitate da Dio dei vari eremiti sono come le pietre del tempio di Dio<sup>38</sup>. Anche se l'essere noi stessi pietre dell'abitazione di Dio non è su questa terra se non come per anticipazione, in un processo di purificazione e di perseveranza continua.

Dunque la vita attiva, nel senso sopra illustrato di esercizio delle virtù, ancora secondo la più autentica tradizione, non solo è premessa della contemplazione, ma ne è anche lo stesso fine, se ciò cui si tende, è la carità, amore di Dio e amore degli uomini con lo sguardo di Dio, il carisma che non viene mai meno (cf. 1 Cor 13, 8)<sup>39</sup>. Del resto Pier Damiani stesso altrove lo precisa, sia pure quasi *en passant*, quando, a giustificare un'indicazione liturgica, introduce come primo termine di una similitudine la seguente osservazione, data come ovvia:

"Infatti, come dall'esercizio delle buone opere saliamo al culmine della contemplazione e subito, dopo un brevissimo istante di speculazione interiore, ridiscendiamo al servizio della vita attiva - naturalmente sia perché la nostra contemplazione prenda il suo punto di avvio dalla vita attiva, sia perché in essa trovi necessariamente il suo termine -, così il cantico né lo anteponiamo né lo posponiamo del tutto ai salmi, ma, situando questi ultimi prima e dopo di esso, sempre lo poniamo come penultimo" (Lett.17, 4)<sup>40</sup>.

Un'ultima precisazione: al di là del gioco retorico (che va sempre messo in conto per relativizzare ogni descrizione del culmen dello stato contemplativo), è chiaro che ogni discorso sulla contemplazione è solo in figura e per anticipazione, per dare una direzione al desiderio spirituale.

---

38 Cf. lett. 97 (REINDEL Briefe, III, 80): *sic humana mens dum terrena meditatur et infima, proculdubio terra conspicitur, cum vero, quae pietatis sunt, tractat, cum divina cogitat atque caelestia, merito caelum templum Dei videtur atque sacrarium*. Per un'analisi della dimensione dell'interiorità nella prospettiva damiana cf. I. VAN'T SPIJKER, *Fictions of the Inner Life. Religious Literature and Formation of the Self in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Turnhout, pp. 19-57.

39 Cf. Leclercq. *Études*, cit. pp.104-105; 110-114.

40 *Sicut enim a piae operationis exercitio ad contemplationis culmen ascendimus, et post speculationis intimae brevissimum punctum mox ad eiusdem activae vitae ministerium declinamus, nimirum ut contemplatio nostra et ab activa vita incipiat et in eandem necessario terminetur, sic psalmis canticum nec praeponimus nec omnino supponimus, sed hiis altrinsecus positus hoc semper penultimum collocamus*, OPD, I/2 p.310.

Ma non basta: la stessa contemplazione, e di riflesso la vita solitaria nella cella che ne è la condizione privilegiata, viene qui ad assumere il ruolo di valore strumentale, penultimo appunto:

Sbrigati dunque a vincere le tue passioni, affinché, ammesso nella camera privata del re, possa a lui stare vicino come uno di casa e l'attenzione della tua mente si fissi sull'Autore della luce tanto più liberamente quanto meno le farà da velo la caligine delle fantasie e dei vani pensieri. Ma spesso, mentre siamo stretti da ogni parte dalle tentazioni, per uno sguardo repentino della divina clemenza, siamo rapiti in contemplazione. In tal modo, come fossimo dentro il vestibolo, intravediamo come attraverso occulte fessure la magnificenza della gloria del re, mentre il corpo, che si trova fuori, è sbattuto da furiosi venti e da turbini di pioggia dirotta. Così l'occhio soltanto si pasce delle regali delizie, mentre le altre membra sono esposte agli uragani e ai tormenti. Se vogliamo dunque alleviare le fatiche del viaggio, dobbiamo rendere gli occhi alla casa del nostro riposo. Tutto ciò che contempliamo diventa leggero, se abbiamo sempre davanti agli occhi la meta a cui ci affrettiamo. [lett. 50, 65]<sup>41</sup>

### 3. Lacrime e contemplazione

Conclusivamente può essere interessante fissare un'attenzione più ravvicinata a un passo certo non di poco rilievo della Laus:

"La cella insomma è testimone di quanto un cuore sia ardente dell'amore di Dio, di chi davvero cerchi il volto di Dio con la costanza di una vera pietà. La cella sa quando la mente dell'uomo viene cosparsa della rugiada della grazia celeste e irrigata dalla pioggia delle lacrime che scendono abbondanti per l'amarrezza della compunzione. E se anche le lacrime non sgorgano fisicamente dagli occhi, tuttavia l'amarrezza del cuore non è distante dal produrre autentiche lacrime, perché l'umore che non si raccoglie dal ramo visibile coi sensi, si conserva abbondante nella radice profonda di un cuore vivo. Basta infatti che pianga lo spirito, anche se non sempre si possono versare continuamente le lacrime." (lett. 28, 48)<sup>42</sup>

Siamo nella seconda strofa, e qui la grazia del dono delle lacrime è presentata come illustrazione del fatto che la cella sia " il parlatorio dove Dio conversa con gli uomini", luogo dell'incontro con Dio. Si è del resto già osservato che eremo/cella e lacrime si connettono anche, se non altro, perché entrambe, e solo loro oltre alla croce, suscitano alla penna di Pier Damiani la forma della lode; non a caso proprio nella lettera 153, che contiene il frammento di lode delle lacrime di cui si è fatto cenno, si dice, in modo parallelo alle espressioni sopra citate, che *Lacrimae sunt in federanda inter Deum et homines pace sequestrae* ("le lacrime sono il mezzo con cui stringere la pace fra Dio e l'uomo")<sup>43</sup>.

Di rilievo è anche il fatto che, in quella lettera come nella nostra laus, il dono delle lacrime sgorga quasi spontaneo dalla recita del salterio che l'eremita compie all'interno della cella, e implica una trasfigurazione del corpo e dello spirito:

*Illud etiam valde mirandum, quia nunquam esurit, nunquam sitit, nunquam eius oculos accidie tedium deprimit. Adde etiam, quod cum prae senectutis caligine faciem hominis discernere nequeat, litteras discernit et legit cotidieque psalterium bis lectitando percurrit. Hoc quoque stupendum, quia **intra cellulam positus**, ubi nimirum subobscura lux est, litteratim scripturae discernit articulum, egressus autem ubi liberior videndi facultas est, apices non agnoscit. Sicut autem mihi subtiliter sciscitanti sepius ipse*

---

41 OPD, I/3, p. 189.

42 Cella denique testis est, quanto divini amoris igne cor ferveat et utrum perfectae devotionis instantia quis Dei faciem quaerat. Novit, cum mens hominis caelestis gratiae rore perfunditur, et per compunctionis fletum lacrimarum inundantium imbribus irrigatur, ubi et si ex carneis oculis lacrimae non erumpant, ipsa tamen amaritudo cordis a lacrimarum fructibus non elongat, quia quod ex ramo exterioris accidentiae non colligitur, in ipsa numidi cordis virentis semper radice servatur. Sufficit enim, si mens sit flebilis, etiamsi iugiter fieri non possit, OPD, I/2, p.146.

43 Reindel, Briefe, cit. IV, p. 38

professus est, nulla iam carnis certamina tolerat, nulla mentis vel ad momentum quidem vagatione laborat. Crucifixus igitur huic mundo iam pene que sunt humana non sentit, sed totus azimus totusque sincerus, ut ita fatear, angelus vivit<sup>44</sup>

[anche questo è da ammirare, il fatto che mai egli provi la fame, mai la sete, mai il tedio dell'accidia opprime i suoi occhi. Aggiungi poi il fatto che, mentre a motivo dell'offuscarsi della vista non può distinguere il volto della gente, distingue e legge invece le lettere e per due volte al giorno legge interamente tutto il salterio. E anche questo è stupefacente: che, quando sta all'interno della cella, dove evidentemente si è in penombra, riesce a distinguere bene ogni particolare della Scrittura, mentre una volta che ne esce, dove è più agevole la possibilità di vedere, non sa riconoscere neppure le lettere iniziali. Come spesso lui stesso spesso mi ha dichiarato alle mie insistenti domande, non deve patire alcun combattimento della carne, nessuna divagazione anche momentanea della mente. Crocifisso quindi a questo mondo, ormai non sente quasi più nulla di ciò che è umano, ma tutto azzimo e puro, per così dire, vive da angelo.]

Questa condizione ci porta, a monte di Pier Damiani, al cuore dell'esperienza del principale modello agiografico di Pier Damiani, vale a dire quello che leggiamo nella Vita Romualdi. La pagina del cap. XXXI, in cui Pier Damiani descrive la più alta esperienza contemplativa di Romualdo, è nota<sup>45</sup>. In essa il dono delle lacrime fa sprigionare un'esperienza di Dio che porta il santo al di fuori di sé, e al massimo grado del desiderio di Dio. Una studiosa ne ha fatto di recente una delle testimonianze più importanti del processo di istituzionalizzazione di un carisma, quello appunto del dono delle lacrime, che assurse a un ruolo fondamentale di supporto alle istanze riformatrici del secolo XI:

"[...] le lacrime divengono [...] un tratto specifico della spiritualità eremitica emergente nell'XI secolo. Esse esprimono un bisogno di contatto personale con Dio, corollario della solitudine prolungata dell'eremita. Nel silenzio dell'eremo l'asceta invoca Dio nei pianti di lamento e di compunzione che, nell'atto di appellarsi al Creatore, ne attestano la presenza. Così, nel prolungamento della penitenza e dell'ascesi, il dono delle lacrime e la contemplazione di Dio sono una sola ed unica esperienza di emozione e d'amore, che formano una interpretazione concreta di ciò che si intende per la pratica mistica. Questa esperienza, agli antipodi delle forme di religiosità che dominano la tradizione cenobitica, esprime il bisogno di una spiritualità più libera e più personale."<sup>46</sup>. Si reintroduce così in Occidente "l'elemento carismatico, individuale della spiritualità del deserto, che offre una nuova autenticità ai riformatori che si richiamano a quel carisma, e aiuta a rinnovare, a medio termine, tanto le pratiche religiose quanto la loro legittimazione teorica"<sup>47</sup>.

Proprio questa dimensione della grazia delle lacrime ci spinge ad andare oltre nella ricerca di altre risonanze intertestuali con la cella e la contemplazione.

Anche la lettera 50 parla della contemplazione in connessione con l'esperienza delle lacrime: queste sciolgono le amarezze del cuore, e bagnano le sue aridità: nunquam esurit, nunquam sitit, nunquam eius oculos accidie tedium deprimit. L'acqua lava, purifica, scioglie, e feconda. Questo è ciò che le lacrime comportano nell'animo del contemplativo: il locus amoenus è il cuore contrito, trasformato in un giardino (cf. 50,68)<sup>48</sup>. Da questo punto di vista è interessante notare le metafore umide cui si collega contemplazione: torrens, fluentum, saltus (cf. tabella 1).

Ma allora anche chi abita la cella ha un suo ruolo per arrivare alla grazia della contemplazione: perché, nella logica dell'immagine, da una parte è l'uomo che coltiva, dall'altra è Dio che dona la pioggia.

Ancora la Nagy osserva:

---

44 Cf. REINDEL, *Briefe*, IV, cit., pp.63-64.

45 PETRI DAMIANI, *Vita Beati Romualdi*, a cura di G. Tabacco, Roma 1957, pp. 67-68.

46 P. NAGY, *Le don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution (V-XIII siècle)*, Paris 2000, pp. 216-217. È ben vero che come esempio di recita "contemplativa" dei salmi Pier Damiani nella lettera 153 propone sia un cenobita, Mainardo, sia un eremita, Leone. Ma proprio questa preghiera consente a Mainardo di estraniarsi dalle angherie dei fratelli.

47 NAGY, *Le don des larmes au Moyen Âge*, cit., p. 253.

48 OPD, I/3, p. 290.

"La messa in cultura dell'anima è compiuta dal coltivatore, che è l'uomo. Dio poi invia le piogge, è lui stesso la natura, e l'attività dell'uomo che prepara il terreno rappresenta la coltivazione. L'autore crede al miglioramento dell'uomo, che non è legato in eterno alle catene del peccato: l'anima è condizionata dalla natura selvaggia, ma non è malvagia; le conseguenze del peccato si riducono a un fondo di sporcizia, a qualche erba maligna. Le possibilità, per l'uomo, di raggiungere la salvezza - che è fioritura di virtù, fecondazione divina dell'anima - sono immense, e dipendono in gran parte dal suo stesso lavoro; allora la benedizione divina non potrà non venirgli in aiuto"<sup>49</sup>.

Forse niente di particolarmente innovativo dal punto di vista delle immagini; solo che ora si vede bene come il giardino interiore non sboccia più in antitesi con un ambiente spaventoso, ma può rispecchiarsi in un ambiente che la cella stessa, e l'eremo come insieme di celle, hanno reso bello e accogliente:

"poiché nelle celle con unico spirito si compiono diversi uffici - qui ad esempio si salmeggia, qui si prega, in una cella si scrive mentre in altre ci si affatica nell'esercizio dei vari lavori manuali -, chi non vede come ben si addicono all'eremo queste divine parole: Come sono belle le tue tende, Giacobbe, le tue dimore, Israele! Sono come valli boschive, come giardini lungo un fiume, come abitazione, che il Signore si è fissato, come cedri lungo le acque." (lett. 28,51).

Altrettanto tradizionale è la corrispondenza che si viene a creare tra la molteplicità delle virtù e la singolarità della cella da una parte e tra la molteplicità delle celle e l'unità dell'eremo dall'altra; ma ciò che importa qui è il modo in cui queste corrispondenze sono sfruttate al massimo delle loro potenzialità per esprimere quella dimensione di armonia unificata che è forma dell'esperienza contemplativa. Il locus amoenus della cella/eremo si caratterizza come semplice nel molteplice, come solitudo pluralis e multitudo singularis<sup>50</sup>, una fecondità varia ma ordinata nel suo riferirsi e orientarsi all'unico necessario, come l'opera della creazione che nel suo progetto originario, pur frammentandosi progressivamente nella varietà delle creature trova la sua unitarietà nello sguardo di Dio che la contempla tutta come buona. Così la cella, come l'uomo secondo una nota affermazione damiana che troviamo proprio nella lettera 28, viene ad essere una sorta di microcosmo<sup>51</sup>.

Ancora in questa prospettiva si può riprendere un passo famoso della Vita Romualdi, il capitolo 35: impaziente per la propria sterilità, Romualdo trova infine un luogo (si tratta di Valdicastro, dove infine sceglierà di andare a morire), eremiticae conversationis satis congruus, montibus undique vallatus et silvis. Certo dobbiamo in prima istanza vedere qui il gusto del paradosso caro a Pier Damiani: impaziente per la sterilità spirituale, invece di immergersi tra la gente per trovare nuovi discepoli, Romualdo si ritira nel nascondimento, circondato da mura costituite da montagne e da selve. Ma proprio lì si è fecondi, perché nuovi discepoli giungono e la selva abitata diventa un mondo alternativo, il mondo ideale nel quale Romualdo avrebbe voluto che tutto il mondo reale si trasformasse. E la fecondità non è solo quella metaforica, è ancora, come si diceva all'inizio, quella di una natura ordinata: Valdicastro è rappresentata come in medio vero ampla quaedam planities non solum proferendis frugibus apta, sed perspicuis etiam fontium aquis irrigua. La cella nella foresta ha dunque il suo valore di luogo fecondo quando produce frutti spirituali pari a quelli di un mondo naturale che si ricompone in giardino. Dove la natura non è vinta, ma ordinata a essere luogo dove Dio infine possa venire anche per noi a conversare ("La cella è infatti il parlatorio dove Dio conversa con gli uomini; il luogo dove convergono i mortali e i celesti"), nella brezza della sera, senza che noi abbiamo ad avere vergogna e paura della nostra natura (quella dentro e quella fuori di noi), se abbiamo saputo almeno un po' coltivarla e a irrigarla.

Possiamo infine proporci un'ultima domanda: Pier Damiani si trova sulla stessa lunghezza d'onda di Romualdo? Il suo mito della cella, come lo abbiamo visto tratteggiato nella Laus heremi, coincide

---

49 NAGY, *Le don des larmes au Moyen Âge*, cit. p.189.

50 Cf Lett. 28, 13 (OPD, 1/2, p. 120).

51 OPD, 1/2, p.128; l'espressione è ripetuta in termini sostanzialmente identici in lett. 49, 7 (OPD, 1/3, p 126).

con quello del suo personaggio? Sì probabilmente nella proposta ideale, forse no nel percepire che ormai l'eremitismo, che lui stesso si è preoccupato di istituzionalizzare come epicentro della riforma della Chiesa nel secolo XI<sup>52</sup>, non può più consentire quella libertà folle di un Romualdo, forse nemmeno più, se non marginalmente, quell'ascesi radicale di un altro folle per Dio come Domenico Loricato, il quale, a quanto il suo agiografo scrive, conobbe veramente il dono delle lacrime, anche se in un modo che ci lascia forse meno portati a una ammirazione per quella dimensione fortemente penitenziale, che in Romualdo sembra restare invece solo una delle componenti, e non quella principale. Pier Damiani, per parte sua, guarda alle lacrime altrui soprattutto per misurare la sua lontananza, una sorta di inadeguatezza, ma anche per caratterizzare la tensione e i limiti del suo desiderio contemplativo inappagato. La sua resta vita prevalentemente attiva (cioè, giova ripeterlo, protesa asceticamente alla ricerca delle virtù) per arrivare a intravedere, ma ancora a distanza; è vita sentita ancora come fatta di desiderio più che di esperienza, e questo, nonostante l'austerità del personaggio e l'alterità che sentiamo nei suoi confronti, è qualcosa che ce lo rende un po' più alla nostra misura. Quella contemplazione cui ogni credente serio aspira, quella dulcedo, può essere sperimentata veramente nella cella, o non essere piuttosto un telos (sia pure, come si è sopra precisato, nell'ordine dei valori penultimi), un punto di riferimento cui protendere una vita, la quale risulta feconda solo se volta a costruire con pazienza la difficile riconciliazione tra noi e Dio, tra noi e gli altri, tra noi e noi stessi, noi e la natura che ci circonda? La cella viene allora ad assumere il ruolo "mitico", nel senso discusso agli inizi del nostro itinerario di lettura, in quanto richiamo a quella riconciliazione che è la sola condizione capace di rendere giardino la cella naturale e spirituale per antonomasia, quella del proprio cuore; perché la vita del credente, al pari di quella dell'eremita, è di per sé tesa a perseguire, nella ricerca attiva delle virtù e nell'apertura alla grazia, almeno a quella purità di cuore che è condizione beatificante per vedere Dio e vivere. A partire evidentemente dalla consapevolezza così lucidamente espressa dall'apoftegma di un padre del deserto che di cella si intendeva, la quale ci aiuta a mettere da parte ogni tentazione di autoreferenzialità o di evasione insita in tante nostre idealizzazioni della vita contemplativa:

"Il padre Sisoès ha detto: 'Cerca Dio, ma non cercare dove dimora'"<sup>53</sup>.

---

52 Ne ho discusso nel mio Solitudine e comunione, cit.

53 Detti dei Padri del deserto, Serie alfabetica, 40 ■.