



**Pier Damiani, Romualdo e noi.  
Riflessioni di un camaldolese alle prese con i suoi *auctores***

di Lorenzo Saraceno

1. *Pier Damiani: un padre inattuale?*

Altri in questa raccolta di studi danno conto dell'evoluzione che le ricerche su Pier Damiani e la sua epoca hanno conosciuto nel giro di circa cinquant'anni di storiografia e delle nuove prospettive che un simile sviluppo comporta nella valutazione del suo ruolo nella storia della Chiesa e della cristianità alla metà del secolo XI. In questo quadro a mio avviso un apporto non indifferente è stato dato anche da una considerazione più precisa e filologicamente fondata dell'opera damianea considerata nella sua dimensione letteraria. Uno dei più consistenti contributi che la congregazione monastica camaldolese ha dato a tale rifiorire degli studi damianei è stato proprio il sostegno (anche economico) e la responsabilità editoriale di un'ambiziosa *Opera omnia* bilingue (italiana e latina) in coedizione con l'editrice Città Nuova<sup>1</sup>: atto per così dire dovuto in omaggio a uno degli autori che stanno alla radice dell'identità di questa piccola, ma non priva di storia ormai millenaria, congregazione monastica. In questo ambito di competenze si è posta la mia personale attenzione, a partire da quella particolare forma di analisi testuale che è la sfida della traduzione. Proprio per ciò, da parte in causa nel progetto, non posso non chiedermi in che misura tutto questo influisca nel ragionare – senza pregiudizi agiografici o apologetici, ma usando gli strumenti di analisi che gli studi contemporanei di agiografia hanno affinato – sul valore da attribuire alla sua figura come fonte ispirativa o comunque

<sup>1</sup> Pier Damiani, *Opere*, Roma 2000-.... (d'ora in poi citata come OPD), diretta dal camaldolese G.I. Gargano, curata da L. Saraceno, responsabile anche della traduzione, e da vari specialisti. Finora sono usciti i primi quattro volumi delle *Lettere* (OPD 1/1-4), a cura di G.I. Gargano, N. D'Acunto e L. Saraceno, e il volume di *Poesie e preghiere* (OPD 4) curato da U. Facchini e L. Saraceno.

di riferimento di una idea di chiesa, di santità e di monachesimo con cui misurarsi anche oggi.

Da questo punto di vista, l'impressione è che Pier Damiani non sembri godere di particolare favore nell'attuale clima culturale ed ecclesiale. Certo nessuno più oggi ne farebbe un emblema di un atteggiamento di disprezzo del mondo, come fece Robert Bultot nella stagione della costituzione *Gaudium et spes* con cui si concluse il concilio Vaticano II, quando si cominciò a sentire disagio per espressioni come "fuga dal mondo" e altre analoghe, e a valutare positivamente una relazione più solidale con il mondo stesso e con la storia. Quella stagione, piaccia o no, è forse tramontata, e quel suo primo volume pubblicato di una progettata opera monumentale, *La doctrine du mépris du monde*<sup>2</sup> – largamente preannunciata, ma arenatasi al secondo volume dopo aver suscitato polemiche infinite –, è ora caduto nel dimenticatoio, o rievocato solo come illustre esempio di una erudizione male utilizzata a causa di un pregiudizio ermeneutico assunto acriticamente. Eppure il problema posto da Bultot in sé aveva, a mio avviso, un suo fondamento: la concezione antropologica e cosmologica sottesa alla teologia monastica ed ecclesiologica di Pier Damiani, per quanto contestualizzata e relativizzata, a noi suona comunque ostica, e troppo segnata o forse stretta da un pessimismo sulla natura umana e sulla corporeità che in molti casi ci appare ben più che agostiniano. Per questo forse noi restiamo tiepidi, se non guardinghi, di fronte a una personalità che ci appare a più titoli inquietante, o comunque largamente estranea alla nostra sensibilità spirituale. Nessuno evidentemente nega il ruolo storico del personaggio, ma riguardo alla riforma "(pre)gregoriana" siamo ormai più smaliziati nel dare peso a certi aspetti regressivi dal punto di vista spirituale ed ecclesiologico<sup>3</sup>. E non è solo questo l'ambito della tepidezza di cui si diceva. Gli studiosi di lingua e letteratura, o di teologia e spirituale medievale restano colpiti dalla perizia retorica dello scrittore, ma non sempre guardano a quel fuoco di artificio di invenzioni stilistiche come a una fucina di pensiero e di magistero spirituale originali; e io stesso, che pure ho avuto modo di porre in luce come la retorica in Pier Damiani sia forma e articolazione di pensiero, capace di evocare prospettive inedite nel suo discorso, poi debbo ammettere che in lui alcuni dei grandi dibattiti del tempo sembrano essere, se non assenti, estranei: basti ricordare la questione eucaristica sorta intorno alla figura

<sup>2</sup> R. Bultot, *La doctrine du mépris du monde*, IV, *Le XI siècle*, 1, *Pierre Damien*, Louvain-Paris 1968. Per una buona sintesi del dibattito e acute puntualizzazioni basti il rimando a R. Grégoire, *Il contemptus mundi: ricerche e problemi*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 5 (1969), pp. 140-154; per un bilancio retrospettivo più vicino a noi si veda N. D'Acunto, *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Roma 1999, alle pp. 2-5.

<sup>3</sup> Per esempio non siamo più tanto sicuri che la pronunciata monasticizzazione del clero di cui si sostanzia la riforma ecclesiastica sia stata positiva per l'indotto effetto di misticizzazione del suo ruolo e della sua stessa identità; oppure che l'ecclesiologia di comunione espressa dal *Dominus vobiscum* (lett. 28) non sia anche sintomo di uno spostamento dell'attenzione dal mistero celebrato al ruolo del celebrante quale *alter Christus*, con riflessi inevitabili sul piano liturgico ed ecclesiologico.

di Berengario. I camaldolesi stessi, che pure vantano il santo avellanita come uno dei loro padri fondatori, in pratica circoscrivono il loro omaggio all'autore della *Vita Romualdi*, e al più (seppur con qualche disagio per i riflessi liturgici dell'opera) del *Dominus vobiscum*: si potrebbe tranquillamente dire che Pier Damiani per loro vale perché agiografo di san Romualdo e come teologo della vita eremitica e del suo primato<sup>4</sup>, non tanto come modello di santità con cui confrontarsi.

Vale allora la pena discutere più criticamente i termini di questa percezione di alterità, non senza avvertire che l'ermeneutica e il punto di osservazione di chi scrive sono quelli di un camaldolese, cioè di un erede della tradizione spirituale che ha in Pier Damiani comunque il suo corifeo, col quale è tenuto a confrontarsi almeno per due buoni motivi: in primo luogo per quanto attiene al ruolo da lui esercitato nel fissare per iscritto un tassello fondamentale della memoria del personaggio che sta alle origini della tradizione monastico-eremitica sviluppatasi a partire da Camaldoli, evidentemente Romualdo; in secondo luogo per il ruolo da lui esercitato come priore (in qualche modo rifondatore) di Fonte Avellana nel momento in cui quell'eremo è diventato un polo di aggregazione di numerose forme di semianacoretismo (fenomeno che sappiamo diffusissimo tra X e XI secolo nell'Appennino centrale), in un primo tempo in parallelo a quello di Camaldoli, per poi (nel 1569) confluire in esso<sup>5</sup>.

## 2. *Pier Damiani e Romualdo: due diverse percezioni di alterità*

Si può assumere un dato empirico di partenza: molti tratti di Pier Damiani non ci sono molto "simpatici" (cioè, letteralmente, non suscitano sentimenti di consonanza e risonanza), quanto quelli, per fare l'esempio di un raffronto quasi obbligato per un camaldolese, ma forse non solo per lui, del suo "personaggio" Romualdo. Se Pier Damiani, fresco di conversione monastica, si è specchiato nel suo personaggio, la figura che fa da specchio, nella sua aura di modello agiografico, appare più consona alla nostra sensibilità rispetto alla figura che vi si specchia, e che per altro verso maggiormente ci è nota sia nella sua identità storica documentabile, sia nel suo autorappresentarsi mediante i suoi scritti, sia infine nella funzione di specchio che lui stesso ha esercitato per il suo biografo (Giovanni da Lodi).

Si potrebbe proporre un'altra formulazione del dato sopra esposto, che vorrebbe esprimerlo in veste più problematica e articolata. Ci dobbiamo con-

<sup>4</sup> Sul piano storico è da mettere in rilievo comunque quanto le prime costituzioni camaldolesi riprendano dalla lettera 50 di Pier Damiani (OPD 1/3, pp. 144-202); si veda l'analisi che ne fa P. Licciardello in *Consuetudo Camaldulensis. Rodulphi Constitutiones, Liber Eremiticae Regulae*, a cura di P. Licciardello, Firenze 2004, pp. LIV-LV; CXIV.

<sup>5</sup> Si vedano in proposito le osservazioni problematiche che propone N. D'Acunto 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, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2008, pp. 20-21, 30-31.

frontare con due diverse alterità: quella che percepiamo rispetto a Romualdo (come avviene rispetto a Benedetto), la quale ancora sembra esercitare una sua funzione dialettica e creativa, a motivo del riconoscere in lui un ruolo “mitico” di “fondatore” e di ispiratore della identità eremitica nell’occidente monastico; e quella che percepiamo rispetto a Pier Damiani, il quale ci appare storicamente un gigante della chiesa latina agli esordi del secondo millennio, ma in qualche modo, proprio per il suo essere troppo “pieno di storicità”, con tratti ben definiti e circostanziati, tanto meno si fa sentire come “padre fondatore”, con funzione ispirativa. Ciò sembra tanto più degno di nota, considerando il fatto che a un primo sguardo molti caratteri della loro santità – eremitismo talora estremo, atletismo devozionale ed ascetico – li accomunano. In Romualdo noi possiamo riconoscere un carisma ancora attivo, in Pier Damiani colui che ha dato i fondamenti di una tradizione. Romualdo esercita per noi ancora una funzione di specchio, mentre è più difficile che questo avvenga per Pier Damiani.

Quanto vengo dicendo, del resto, corrisponde a un’altra considerazione su cui conviene riflettere. Di Romualdo possiamo ricostruire un ritratto *quasi soltanto* agiografico, con pochissime possibilità di tratteggiare un profilo biografico con valenza storiografica. È vero, tracce verificabili della sua identità storica ci sono rimaste, quasi per caso<sup>6</sup>, in qualche frustolo documentario a lui contemporaneo, anche se va detto che non sempre il caso è cieco, e il fatto stesso di avere tracce della sua presenza in qualche documento è in sé significativa, vista la temperie dell’epoca e considerato quel che possiamo arguire della sua vita, per quel tanto che si può utilizzare di un testo agiografico come documento storico. Di più, quando si pensi al valore della testimonianza della *Vita dei cinque fratelli* di Bruno di Querfurt: se è vero, ed è dato che da solo ha una sua rilevanza anche storiografica, che in quell’opera a lungo dimenticata e fortunatamente riesumata alla fine del secolo XIX, si parla di un Romualdo ancora vivente (siamo nel 1003) in modo che potremmo dire agiografico e già mitizzante (i due piani si potrebbero concettualmente distinguere, ma sono comunque in relazione), questo non è comunque senza conseguenza sul nostro modo di porci di fronte al personaggio. Di Pier Damiani invece possiamo *anche* fare agiografia (anche se quella che fu fatta da Giovanni da Lodi appare per più versi discutibile, come poi si accennerà), ma per converso è personaggio ricco di storia, e storiograficamente personaggio di interesse oggettivamente rilevante. Per di più non sono molti i personaggi a lui coevi di cui abbiamo, come nel suo caso, un registro tanto cospicuo di lettere e una nutrita raccolta di sermoni, di opere agiografiche, di poesie e di preghiere; un corpus di scritti

<sup>6</sup> Questi dati documentari si limitano sostanzialmente al placito imperiale da lui sottoscritto il 4 aprile 1001 a Ravenna in compagnia di altri personaggi dell’*entourage* di Ottone III, alla *Vita Quinque Fratrum* [d’ora in poi VQF] del suo amico e discepolo Bruno di Querfurt che ne scrive nel 1003, al *Liber tramitis Odilonis abbatis* di Farfa del 1047, e infine all’atto, di discussa autenticità, della fondazione di Camaldoli. Salvo il primo, sono tutti riportati in traduzione in *Il privilegio d’amore*, a cura di C. Falchini, Magnano (Biella) 2005.

di generi molteplici, raccolto dai suoi segretari, presumibilmente abbastanza completo<sup>7</sup> e senza particolari censure (anche se certamente di censure ne furono fatte, almeno per mandato testamentario di Pier Damiani<sup>8</sup>). Vale a dire che ci è stato trasmesso di lui un dossier già organizzato in funzione della memoria *post mortem*; cui vanno aggiunte evidentemente le molte testimonianze di fonti esterne a lui e agli ambienti su cui aveva influenza più diretta. Il ruolo di Pier Damiani, insomma, dal punto di vista storiografico è per così dire oggettivo, quale che sia il peso che soggettivamente gli si voglia attribuire. Si badi, ciò non significa che anche su Pier Damiani possa avvenire quel processo di trasfigurazione che è propria delle grandi agiografie: lo farà, e da par suo, Dante nel canto XXI del Paradiso<sup>9</sup>. Ma lo iato del tempo, la distanza ormai determinatasi tra santo e agiografo è tale che il peso della storicità possa essere diverso.

Questa diversità di accesso alla conoscenza delle personalità e di immagine non è insomma da imputare soltanto al caso, che ha fatto sì che di Romualdo e Pier Damiani ci sia pervenuta tanta o poca documentazione; e neppure soltanto al *fortleben*, che ha scelto di “fare memoria” di loro – per trasmetterla ai posteri – in modo diverso e ce l’ha trasmessa in funzione di una interpretazione che poi precocemente si è stabilizzata più o meno fedelmente nel corso della storia, sia essa quella generale o quella della spiritualità. Ci si può chiedere insomma se sia già diversità nella dimensione della santità che essi ci hanno lasciato, o per lo meno nel valore che il loro modello assume oggi per noi, discepoli o studiosi di quel tempo. Una possibile riprova: l’agiografo Pier Damiani, certamente maestro nella scrittura del genere, non produce nei suoi lettori lo stesso effetto di simpatia con il suo personaggio quando parla di Domenico Loricato, del santo cioè in cui, almeno nella sua maturità (e nella sua storicità di eremita e uomo di Chiesa ritornato a privilegiare l’eremo come luogo della sua identità spirituale più vera e più cara), meglio si specchiava<sup>10</sup>.

Le considerazioni fin qui esposte mi spingono a ricercare, dentro e oltre la topica agiografica che ci è stata trasmessa su Romualdo e Pier Damiani, alcuni tratti sintomatici di una loro specifica fisionomia spirituale, di un loro

<sup>7</sup> Si veda K. Reindel, *Studien zur Überlieferung der Werke des Petrus Damiani I-III*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 15 (1959), pp. 23-102; 16 (1960), pp. 73-154; 18 (1962), pp. 317-417.

<sup>8</sup> Si vedano le lettere 62 e 116.

<sup>9</sup> Se ne è occupato di recente V. Montemaggi, *Esempio di carità fra teologia, contemplazione e giustizia: il Pier Damiani del Paradiso di Dante*, in *La “grammatica di Cristo” di Pier Damiani. Un maestro per il nostro tempo*, a cura di G.I. Gargano e L. Saraceno, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2009, pp. 267-276.

<sup>10</sup> Questo fatto è posto opportunamente in rilievo da U. Longo, *La mediazione agiografica nel processo di stabilizzazione del carisma: il carisma di Pier Damiani*, in *Il carisma nel secolo XI. Genesi, forme e dinamiche istituzionali*, Atti del XXVII Convegno del Centro Studi Avellaniti, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2006, pp. 56-65. D’altra parte ha peso anche il ruolo della committenza, che per Giovanni da Lodi è chiara, mentre resta solo nell’ambito delle ipotesi per Pier Damiani: perché una *Vita Romualdi* per San Vincenzo al Furlo? Forse per dare modelli vicini nel tempo e nello spazio a un monachesimo in fase di espansione ancora magmatica? È un fatto comunque che la distanza tra committenza e santo proposto come modello sembra lasciare maggior libertà al suo autore.

personale pensare e cercare una via di santificazione; questi potrebbero consentire di collocarci criticamente rispetto alle diverse percezioni di alterità di cui fin qui si è discusso.

### 3. *Due osservazioni di metodo*

Dal mio punto di vista sembra opportuno premettere un paio di osservazioni di metodo. Ritorno alle fonti (*ressourcement*) e alterità rispetto a esse sono due facce del problema di come porsi in modo intelligente di fronte ai propri miti delle origini e di essere a un tempo stesso fedeli e creativi rispetto a essi<sup>11</sup>. Tra l'altro erano i criteri proposti dal concilio ecumenico Vaticano II per avviare un aggiornamento della vita religiosa. Questo atteggiamento deve tener conto di due dimensioni che sono implicate:

- storicamente si impone la ovvia necessità della contestualizzazione storico-critica, che non è da intendere solo (come talvolta si finisce per dire e per fare) come analisi filologicamente fondata delle fonti e degli ambienti da cui esse provengono, ma anche come verifica continua dei nostri presupposti ermeneutici, con la disponibilità a metterne in causa la validità e a relativizzarne il peso. Rispetto a Pier Damiani questo potrebbe voler dire da una parte relativizzare la perentorietà e le contraddizioni di talune sue affermazioni contestualizzandole nel momento concreto in cui furono scritte e rispetto agli interlocutori per cui furono scritte: così, per esempio, se Romualdo è (e posto che sia) specchio dell'agiografo agli inizi della esperienza monastica di Pier Damiani non ancora priore di Fonte Avellana, è da dimostrare che lo sarebbe stato nello stesso modo alla fine, all'altezza della lettera 165, dove il mondo non è più da trasformare in un eremo, ma solo in un eremo si può trovare la speranza di una via alternativa, lo stimolo a convertirsi<sup>12</sup>. Dall'altra questo dovrebbe renderci più

<sup>11</sup> Ne ha discusso da un punto di vista ecclesiastico E. Bargellini per esempio in *La spiritualità romualdino-camaldolese ieri e oggi*, in *San Romualdo. Storia Agiografia Spiritualità*, Atti del XXIII Convegno del Centro Studi Avellaniti, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2002, pp. 290-298; da un punto di vista storiografico a più riprese G. Fornasari, e ultimamente, a proposito di un recente libro di A. Cantin (*Saint Pierre Damien (1007-2007). Autrefois - Aujourd'hui*, Paris 2007), G. Fornasari, *Philosophia nostra Christus est. Quelques observations en marge d'un nouveau volume sur Pierre Damien*, in «*Révue d'histoire ecclésiastique*», 103 (2008), pp. 172-173.

<sup>12</sup> Questa, come è noto, è la prospettiva su cui particolarmente ha messo l'accento N. D'Acunto nei suoi molteplici studi. Del resto è noto che Romualdo scompare, se non per un paio di generici riferimenti, nella restante produzione letteraria di Pier Damiani, tutta successiva alla *Vita Romualdi*; tanto che si potrebbe pensare che essa, dato che fu certamente scritta, come tutte le altre opere agiografiche di Pier Damiani (con la significativa eccezione della *Vita Dominici Loricati*, scritta per Fonte Avellana) su commissione "esterna" al suo monastero d'elezione, non dovesse suscitare a priori particolare sintonia dell'autore con il suo eroe letterario. Ciò non toglie che il monaco in carriera, qual era ormai Pier Damiani alle soglie della elezione a priore di Fonte Avellana, dovette certamente essere attratto dal personaggio nell'atto di scrivere un testo, che aveva probabilmente un ruolo fondativo ed esemplare per il movimento monastico che fioriva a cavallo dell'Appennino centro-settentrionale, in cui la memoria del Romualdo storico doveva essere ancora ben viva.

avvertiti nel chiedere una coerenza o nel giudicare la contraddittorietà di tanti snodi del suo pensiero: per esempio, se si tiene conto che il genere epistolare è di per sé genere “militante”, non riducibile a un sistema di pensiero e di comunicazione in tutto coerente, questo può meglio rendere conto del fatto che vediamo l’Aldilà per il peccatore rappresentato con termini e immagini simili in situazioni che spesso non sappiamo se definire da dannazione eterna o da espiazione, definitive o provvisorie e passibili di evoluzione per i dannati; la nostra esigenza di collocare queste immagini di pena in una situazione chiara di dannazione o di riscatto possibile è problema che non si pone nell’Avellanita, che ha una idea ancora indefinita di purgatorio<sup>13</sup>.

- teologicamente si deve tener presente la dimensione dell’Incarnazione. Se è vero che Dio si è fatto uomo perché l’uomo potesse tornare a Dio, ogni vita cristiana è opera che vuol condurre alla misura di Cristo ed è volta a costruire la pienezza del corpo di Cristo, il suo *pleroma* (si veda Ef 4,13)<sup>14</sup>, oltre che esserne testimonianza più o meno luminosa nella storia. Ma questo impone anche la consapevolezza che ogni *imitatio Christi* è di per sé parziale e *in fieri* (ciò che tra l’altro giustifica l’evolversi dei modelli di santità). Per Romualdo (o meglio: il Romualdo di Pier Damiani), la statura di Cristo è pienezza ottenuta mediante un’ascesi e una contemplazione quasi *naïves* anche nei suoi aspetti più severi. Per Pier Damiani questo avviene solo attraverso un rude esercizio di conformità al crocefisso, raggiunta sì con l’ascesi, ma soprattutto mediante l’esercizio parossistico della devozione intesa come forma di distruzione sistematica di ogni moto di ribellione della volontà e della carne.

#### 4. *Alcuni tratti del modello agiografico di san Romualdo nella lettura di Pier Damiani*

È stato osservato che il modello agiografico di san Romualdo ha tratti largamente paradossali<sup>15</sup>. Può essere utile ripercorrere quelli che più mi sembrano evidenti leggendo in controluce il testo damiano:

- *magister*, ma senza riuscire a produrre una vera scuola con dei discepoli eredi e interpreti autentici.

<sup>13</sup> Questo è un tema che meriterebbe lo studio di uno storico del pensiero teologico medievale: la mia impressione è che ci troviamo in un immaginario e in un pensiero di transizione, e in questa zona grigia concettuale possiamo scorgere un tassello del processo di stabilizzazione di un’idea di Purgatorio. Si veda J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982, pp. 142, 231-234.

<sup>14</sup> Si veda Petri Damiani *Vita beati Romualdi*, a cura di G. Tabacco, Roma 1957 [d’ora in poi VR], cap. 51, pp. 93-94.

<sup>15</sup> Chi ne ha parlato in termini particolarmente acuti è G.M. Cantarella, *La Vita Beati Romualdi specchio del monachesimo nell’età di Guido d’Arezzo*, in *Guido d’Arezzo monaco pomposiano*. Atti del Convegno di studi, Pomposa-Arezzo 1997-1998, a cura di A. Rusconi, Firenze 2000, pp. 3-20.

Ho già avuto modo di osservare che il titolo che sia Bruno di Querfurt, sia Pier Damiani attribuiscono a Romualdo con maggior frequenza, accanto a quello di *vir sanctus*, non è quello di *heremita*, o di *abbas*, o di *pater*, ma quello di *magister*<sup>16</sup>. Maestro di cosa? Pier Damiani precisa: *tacente lingua*<sup>17</sup>. Dunque non di insegnamenti scritti e orali (anche se Pier Damiani stesso segnala un suo commento al salterio a noi non pervenuto<sup>18</sup>), ma di quelli offerti dalla vita, che è essenzialmente vita di un irregolare<sup>19</sup>, di un itinerante difficilmente assimilabile a un sistema e a un progetto definito, e incapace lui stesso di adattarsi a una condizione stabile e strutturata. Un maestro che non vuole ergersi come tale, rifiutando di essere anche abate e che regolarmente si risolve a lasciare le sue fondazioni, perché per un motivo o per l'altro ritiene la sua esperienza conclusa, dopo aver posto a capo del gruppo da lui costituito un abate, si pensa dunque un discepolo di cui fidarsi, col quale però presto o tardi, comunque finisce per entrare in disaccordo. Un maestro di rapporti amicali, di disinteresse personale, di indifferenza al giudizio altrui, di solitudine radicale, capace tuttavia di attrarre paradossalmente una cerchia sempre nuova di discepoli, che non disdegna di usare la sua influenza sui potenti, ma anche non teme di arrivare al parossismo della reclusione, la quale spesso segue i momenti di più atroce esperienza di infertilità o di tradimento del suo insegnamento da parte dei suoi discepoli<sup>20</sup>. Diremmo forse noi: maestro di profezia; ma la profezia non insegna, provoca.

- *sterilitatis impatiens*, ma incapace di identificarsi in una qualsiasi delle sue fondazioni e di riconoscere la bontà dei suoi frutti. È aspetto già ampiamente studiato. Io stesso ho analizzato l'espressione damiana se-

<sup>16</sup> Il termine *magister* riferito a Romualdo è usato 24 volte in VR (senza altre occorrenze nel testo) e 13 volte in VQF (su un totale di 20 occorrenze). Uno studio sul termine riferito a Robert d'Arbrissel: H. Oudart, *Robert d'Arbrissel magister dans le récit de Baudri de Dol*, in *Ermite de France et d'Italie (XI-XIV siècle)*, a cura di A. Vauchez, Rome 2003, pp. 137-154.

<sup>17</sup> VR LII, p. 94.

<sup>18</sup> VR L, p. 93. Come è noto il cosiddetto "salterio di Romualdo", conservato ancora a Camaldoli, non è attribuibile a lui, ma è ancora più antico dell'epoca romualdina, e porta i segni di una venerazione alquanto precoce come reliquia. Comunque si giudichi il fatto, si può perlomeno osservare che la notizia di Pier Damiani avesse molto credito in ambito camaldolese. Da ultimo ha studiato il manoscritto F. Andrei, *Il salterio glossato di San Romualdo*, in «Benedictina», 49 (2002), pp. 23-52.

<sup>19</sup> È vero che Bruno di Querfurt definisce Romualdo *pater rationabilium heremitarum*, che io stesso traduco "padre degli eremiti che vivono secondo la regola" [cioè la *Regula Benedicti?*], ma personalmente ritengo che il termine porti in sé anche le risonanze del *rationabilis* utilizzato nella liturgia, per cui ci troveremo in un'area semantica non così diversa e lontana da quella dei *virii spiritalis*, come Pier Damiani chiama i monaci eremiti che girano intorno a Romualdo. Per una discussione sull'espressione di Bruno, con valutazioni parzialmente diverse, si veda G. Fornasari, "Pater rationabilium eremitarum": tradizione agiografica e attualizzazione eremitica nella "Vita Beati Romualdi", in G. Fornasari, *Medioevo riformato del secolo X. Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli 1996, p. 210.

<sup>20</sup> Interessante la prospettiva di lettura proposta in questa direzione da G.M. Cantarella, *La Vita Beati Romualdi, specchio del monachesimo* cit.

condo la quale Romualdo avrebbe voluto trasformare tutto il mondo in un eremo discutendone le dimensioni utopiche e quelle progettuali che se ne possono dedurre<sup>21</sup>. Ma merita porre in luce che, almeno concettualmente se non nei moventi spirituali, la dimensione missionaria, che non fu estranea a Romualdo (per quanto forse su posizioni dialettiche rispetto a quelle degli ambienti di corte e di alcuni suoi discepoli<sup>22</sup>), in sé non si coniuga spontaneamente con quella della *fuga mundi*; anche se in questo esercita un fascino indubbio la tradizione monastica celtica, che interpreta l'itineranza in un mondo altro dal proprio come forma di *xeniteia*.

- eremita, ma incapace di trovare una *solitudo* stabile e definitiva. Egli vive esperienze di solitudine come la reclusione, ma sempre interrotte per un motivo o per l'altro. Per cui è rappresentato sempre in movimento, ma volto a cercare la fissità della reclusione. Di fatto l'unica reclusione che si realizza è quella definitiva, che infine sigilla la vita nel rito di sepoltura *ante mortem* di san Biagiolo<sup>23</sup>.
- ilare, ma dominato dal dono delle lacrime<sup>24</sup>: entrambi aspetti di una personalità carismatica, con caratteri tipici di quella "follia per Cristo" che ha ascendenti in molti esempi delle *Vitae patrum*, ma troverà solo più tardi in occidente gli esempi più illustri in Robert d'Arbrissel e in Francesco.
- con una vitalità straripante, della quale la follia di cui sopra, come l'itineranza, è espressione, ma continuamente segnato dalla dimensione della morte; per citare solo le più importanti, da quella tragica dell'avversario del padre davanti ai suoi occhi, che è alle origini della scelta monastica del santo, a quella per altri versi parimenti tragica di Ottone che pone fine alla prima stagione forse anche utopica dell'azione riformatrice dell'*abbas* ed eremita autorevole a contatto con la corte imperiale<sup>25</sup>, a quella degli eremiti evangelizzatori e di Bruno Bonifacio martiri in Polonia, e infine alla sua stessa morte nella solitudine e spoliatura radicale<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> VR 27, per cui si veda L. Saraceno, «Trasformare il mondo in un eremo» (Vita Romualdi, 37). *Progettualità e utopia in una formula agiografica di Pier Damiani*, in «Studi umanistici piceni», 29 (2009), pp. 65-73.

<sup>22</sup> J. Leclercq, *Saint Romuald et le monachisme missionnaire*, in «Révue bénédictine», 72 (1972), pp. 307-323 e R. Fornaciari, *Romualdo di Ravenna, i suoi discepoli Benedetto di Benevento e Giovanni e il monachesimo missionario dell'età ottoniana*, in *Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero, Monasteri e Santi Asceti*. Atti del XXIV Convegno del Centro Studi Avellaniti, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2003, pp. 237-266.

<sup>23</sup> Ha studiato acutamente questa morte agiograficamente esemplare P. Henriët, *La parole et la prière au Moyen Âge. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, Bruxelles 2000, pp. 363-370.

<sup>24</sup> Ha studiato con finezza il tema P. Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris 2000, pp. 171-184.

<sup>25</sup> Ho discusso il ruolo di alcune di queste morti nella struttura narrativa della *Vita Romualdi* in L. Saraceno, *La "grammatica di Cristo" di Pier Damiani agiografo. Per uno studio della struttura letteraria della Vita Romualdi*, in «Benedictina», 54 (2007), pp. 195-216.

<sup>26</sup> Si vedano ancora le osservazioni dell'Henriët citate alla nota 22.

5. *I caratteri originali di un ritratto agiografico di Pier Damiani*

Possiamo distinguere due ambiti di considerazione, da analizzare con mezzi e strumenti diversi: il primo è quello dell'agiografia vera e propria, l'altro quello che potremmo dire autobiografico, che troviamo essenzialmente nell'epistolario.

a. *Nella Vita Petri Damiani di Giovanni da Lodi*<sup>27</sup>

Come si è già messo in rilievo, in questa opera possiamo individuare i tratti principali che la tradizione ha voluto trasmettere. Detto altrimenti possiamo riconoscere in essa il processo di istituzionalizzazione del modello di santità che gli eredi diretti hanno voluto proporre ai posteri. Essa ha un certo rilievo anche per la peculiarità di attingere direttamente dalle opere del proprio personaggio (oltre che dalla memoria diretta) alcuni tratti biografici<sup>28</sup>: certo, questo è facilmente spiegabile per il fatto che l'agiografo è stato segretario e custode della memoria letteraria del suo personaggio, e se ne fa un punto di onore. Ma il fatto può essere considerato da un altro punto di vista: il rilievo storico e documentabile, il peso della memoria dei fatti concreti è tale da obbligare l'agiografo a utilizzare forme di scrittura che trascendono le procedure tipiche del genere. L'autorevolezza del racconto è data dal fatto che il personaggio stesso si è raccontato, dunque in qualche modo i fatti parlano da soli. Un processo, a ben vedere, che non ha niente a che fare con la mitizzazione che è dimensione propria dell'agiografia, nel suo voler fissare un modello esemplare. Peraltro questo comporta, nell'ambito dell'opera nel suo complesso, una situazione di disarmonia abbastanza evidente anche quando si guarda all'articolazione dell'impianto narrativo.

Possiamo infatti suddividere la narrazione in tre parti principali, ciascuno con un suo tono stilistico proprio:

I. capp. 1-7	nascita, giovinezza negli studi, ingresso e prime esperienze nella vita monastica: <i>acta</i> <sup>29</sup>	tono encomiastico; schema narrativo biografico diacronico. Ricchezza di elementi topici.
II. capp. 8-13	i segni di santità: <i>virtutes</i>	per <i>miracula</i> : abbandono dell'impianto diacronico. Topica del genere.
III. capp.14-22	il riformatore: <i>conversatio</i>	tono encomiastico. Si ritorna alla struttura diacronica. Numerosi riferimenti documentari; assenza o per lo meno rarità di elementi topici.

<sup>27</sup> L'edizione critica è stata curata da S. Freund, per cui si veda Iohannes von Lodi, *Vita Petri Damiani*, in S. Freund, *Studien zur literarischen Wirksamkeit des Petrus Damiani*, Hannover 1995 (MGH, *Studien und Texte*, 13), pp. 177-305.

<sup>28</sup> L'edizione critica del Freund sopra citata ha, oltre al resto, il merito di evidenziare tutti i passi direttamente attinti da lettere damianee.

<sup>29</sup> Si riprendono qui le partizioni proposte da J. Fontaine nella sua introduzione a Sulpice Sévère, *Vita Sancti Martini*, Paris 1967 (*Sources chrétiennes*, 133), p. 87. Ringrazio E. Ferrarini per avermi segnalato questa analogia.

Nella prima parte Giovanni non ha materiali particolari cui attingere, anche se si preoccupa di dire (si veda la fine del cap. 3) che ciò che racconta intorno alla difficile infanzia e alla contrastata giovinezza lo ricava da scritti di Pier Damiani, che noi peraltro non conosciamo e che forse in certi casi potremmo dubitare siano veramente esistiti; e comunque alcune informazioni sono in contrasto con ciò che Pier Damiani stesso ci dice di lui nei suoi scritti a noi noti. Di fatto, laddove non può e non sa, soprattutto nel racconto dell'infanzia, trasfigura il personaggio adottando i *topoi* consueti. Ne risulta un cammino accidentato quanto alle circostanze esterne (una difficile infanzia, un accesso tardivo agli studi: informazioni che come tali possono essere veritiere, perché fuori dalla logica del *topos*), le quali però non danno conto di alcun contrasto dal punto di vista interiore, salvo un fugace cenno alle attrattive della mondanità e alle seduzioni della carne (cap. 3). Il percorso verso la conversione alla vita monastica è sostanzialmente tracciato fin dagli inizi, per quanto tormentati, ma solo per difficoltà esterne. Ci si potrebbe chiedere: che ne è del *peccator monachus*, certo autorevole e tutto di un pezzo nella sua intransigenza ascetica, ma anche sempre inquieto relativamente alle proprie debolezze, così come appare nelle lettere damianee?

Nei capitoli 8-13 si segue il modello del racconto per *exempla*, di illustre tradizione agiografica, che lo stesso Pier Damiani aveva utilizzato da par suo soprattutto nella seconda parte della *Vita Romualdi*<sup>30</sup>. I miracoli sono certo edificanti, ma più per il potere taumaturgico che dimostrano che per l'ascesi più o meno indiscreta che le lettere invece attestano. Come comunque opportunamente dice Edoardo Ferrarini, «hanno tutti un carattere, per così dire, quotidiano e dimesso, per nulla iperbolico»<sup>31</sup>.

Nei capitoli 14-22 il narratore si identifica largamente con il cronista, che a larghe mani attinge alle lettere damianee. Anche se poi l'operazione di Giovanni da Lodi rivela attitudini ermeneutiche che sono dell'agiografo, tutt'altro che neutrale nelle sue scelte come nelle sue omissioni. Ed è per lo meno singolare che la rappresentazione del protagonista della riforma, del consigliere di papi e imperatori, del maestro spirituale, passa del tutto in ombra rispetto alla figura del digiunatore e del penitente<sup>32</sup>. Si è già fatto notare che colui che

<sup>30</sup> Rimando all'analisi della struttura narrativa che ho fatto in Saraceno, *La "grammatica di Cristo" di Pier Damiani agiografo* cit., pp. 195-216.

<sup>31</sup> E. Ferrarini, *Tratti della spiritualità damianea nella testimonianza agiografica di Giovanni da Lodi*, in *La "grammatica di Cristo" di Pier Damiani* cit., p. 248.

<sup>32</sup> Come ha posto in luce con pertinenza e precisione Ferrarini, *Tratti della spiritualità damianea* cit., pp. 256-257. Va peraltro precisato che il racconto della morte porta su altre lunghezze d'onda, come nota con pertinenza Ph. Henriot: «Le transitus de Pierre Damien nous éloigne autant de Dominique l'encuirassé que de Romuald. Alors que le saint a de son vivant largement pratiqué les pénitences corporelles, Jean n'aborde pas ce sujet dans le récit des derniers instants. La mort est une libération mais la formule utilisée, banale, n'implique aucune souffrance: "Libéré des liens corporels, il rendit son âme à Dieu"». Muore attorniato dalla gente, anzi per lui morire solo non avrebbe senso: «La convergence avec le monachisme classique est évidente: la perfection et l'achèvement des devoirs liturgiques sont de bonnes garanties de salut. De fait, ce récit est exempt de toute connotation pénitentielle: pas de confession, pas de flagellations, mais les prières de

qui si pone come cronista in questo caso è stato anche custode della memoria e costruttore del monumento memoriale, in quanto principale responsabile della principale silloge di lettere e altri scritti consegnate alla divulgazione e trasmissione, e quindi si deve tener conto che anche lì appaiono altri tratti con rilevanza almeno non inferiore; ma è almeno interessante vedere come la leggenda agiografica scritta da un successore del priore di Fonte Avellana, e che doveva diventare riferimento ideale per l'eremo nel quale il santo aveva maggiormente vissuto e con il quale soprattutto si era identificato, tende a lasciare sullo sfondo la dimensione dell'*homme d'église*: forse mal sopportata, troppo ingombrante per quella comunità mentre lui era in vita?

b. *Oltre l'agiografia: il modello desumibile dall'auto-presentazione nelle lettere*

Mi limito a richiamare alcune piste di ricerca che in parte ho già percorso in alcuni studi precedenti, enunciando alcuni tratti caratteristici per la voluta antinomia che essi rivelano.

- il *peccator monachus*: come noto, è la formula che Pier Damiani scelse a un certo punto come sua “firma”, o più precisamente come *titulus*<sup>33</sup>. Di fatto è questa soprattutto la “cifra” con cui egli ha inteso farsi leggere dai suoi interlocutori. Merita dunque qualche determinazione prospettica. In realtà il nesso non è sua invenzione; dobbiamo probabilmente trovare la sua origine in Gerolamo<sup>34</sup>:

Hieronymus - De persecutione christianorum  
Cl. 0606, linea : 90  
*si sanctum es, beatus es monachus : si peccator es, miser es monachus : tamen monachus es.*

Di rilievo, dal nostro punto di vista, il modo in cui Rabano Mauro mette in luce la dimensione antitetica del nesso in un esordio epistolare, pur riferendo i termini in opposizione a due persone distinte :

Hrabanus Maurus, *De computo*  
prol., linea : 2  
Dilecto fratri MARCHARIO monacho HRABANVS peccator in CHRISTO salutem.

matines en un “jour apostolique” [la festa della cattedra di S. Pietro]», Henriet, *La parole et la prière au Moyen Âge* cit., p. 369.

<sup>33</sup> Usata per la prima volta nella lettera 13, si è progressivamente affermato fino a diventare dalla lettera 73 il *titulus* esclusivo. Ci sono due eccezioni che valgono a riprova: alla lettera 128 (all'edizione Reindel III, p. 430) e nello spurio autoepitaffio, in due contesti in cui Pier Damiani si presenta comunque autorevolmente con il proprio *titulus*.

<sup>34</sup> Si forniscono qui le citazioni nella forma in cui le presenta il Cetedoc Library of Christian Latin Texts (CLCLT) 6, curato da P. Tombeur e dal Centre “Traditio Litterarum Occidentalium” (CTLO) presso Brepols, Turnhout, come anche il *Thesaurus Petri Damiani*, Turnhout 2004, indispensabile strumento di partenza per ricerche lessicali di questo tipo.

Parimenti è significativo che in epoca coeva lo assumerà come *titulus* anche Lanfranco del Bec in alcune sue lettere (8 occorrenze nell'edizione Cetedoc Library of Christian Latin Texts). Ecco un esempio:

Anselmus Cantuariensis, *Epistulae*  
 Vol. : 3, epist. : 2, pag. : 98, linea : 1  
 Dominis, amicis, fratribus carissimis ODONI et LANZONI: frater ANSELMUS  
 Beccensis, vita peccator, habitu monachus, pro aeternis temporalia despiciere, pro  
 temporalibus aeterna percipere.

In seguito troviamo questa connessione usata in modo più “banale” attraverso l’inversione dei termini (che peraltro ho dovuto io stesso adottare come traduttore) anche da Bernardo di Chiaravalle. Ma ormai a questo punto la formula assume soltanto il valore di un artificio retorico della modestia ed è caduta la tensione paradossale insita in quella sorta di ossimoro, che del resto è strutturale in ogni esperienza di conversione cristiana, se non al mistero stesso della salvezza in Cristo crocifisso. La specificità dell’uso damiano va posta sia nell’uso del nesso come *titulus* suo proprio, sia nell’averne rafforzato la tensione polare attraverso la immediata giustapposizione dei termini. Forse la formula fu ai suoi occhi quella che meglio gli sembrava esprimere, nella sua dimensione dinamica e paradossale, sia il carattere di eccellenza, sia la dimensione della gratuità insita nel suo “stato di vita” monastico-eremitico. Di fatto *monachus* identifica anche giuridicamente l’appartenenza a un *ordo*, che peraltro a più riprese è definito al di sopra di ogni altro tipo di appartenenza o di funzione nella *societas christiana*, in sé perfetto su questa terra e in questo tempo<sup>35</sup>. Il termine *peccator* che vi è affiancato vale invece a caratterizzare la fragilità della natura, chiamata nonostante tutto ad interpretare concretamente un ruolo che comunque non poteva non essere vissuto come missione esemplare per l’umanità intera.

Un’ultima notazione. Tre volte si rivolge ai suoi interlocutori abati di grandi cenobi (Desiderio, lett. 86 e lett. 106, Ugo lett. 113) chiamandoli, per una sorta di antitesi rispetto al proprio *titulus*, *archangeli monachorum*. Anche questo nesso non è estraneo alla tradizione monastica. Al di là del canone retorico della modestia, e di quello dell’ossimoro per quanto riguarda se stesso rispetto agli interlocutori, mi chiedo se non vi sia da riconoscere un omaggio a un loro ruolo di governo ben più pesante e autorevole di quello suo di priore, o di ex priore. Per quanto sia stato egli anche cardinale e vescovo, per poco tempo ha esercitato ruoli di governo attivo: anche nel pieno del suo prestigio, quando era per così dire nella stanza dei bottoni, più che pastore fu, per riprendere una espressione del Blum, consigliere dei papi<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Si veda a questo proposito D. Iogna Prat, *Agni immacolati: recherches sur les sources hagiographiques relatives à Maieul de Cluny (954-994)*, Paris 1988, pp. 351-362; per Pier Damiani si veda più sotto con i rimandi bibliografici alla nota 55.

<sup>36</sup> O. Blum, *The Monitor of the Popes: St. Peter Damian*, in *Studi Gregoriani*, 2, Roma 1947, pp. 459-476.

- *l'asceta imperfetto*: quando parla di Fonte Avellana (ed è significativo che avvenga solo a loro riguardo) Pier Damiani ritorna più volte su due dimensioni della santità dei suoi confratelli e sudditi, che lui stesso persegue, ma su cui si sente inferiore: dono delle lacrime e eccessi ascetici, al cui riguardo si sente impari, soprattutto nei confronti di Domenico Loricato. Piroška Nagy ha analizzato con finezza questa relazione tutta particolare all'interno della dimensione del rispecchiamento<sup>37</sup>. Resta il fatto che questa proclamata inadeguatezza del priore di Fonte Avellana vale per converso a costruire un mito collettivo di Fonte Avellana, quasi una nuova Nitria al pari della vicina Sitria dei tempi di Romualdo<sup>38</sup>.
- *l'eremita diviso*, tra desiderio di solitudine ed esigenze (o necessità) di predicazione. Questa dimensione, in effetti, è già presente in forme diverse, ma non eterogenee, nel ritratto di Romualdo *sterilitatis impatientis*<sup>39</sup>; ma nel sentimento romualdino non compare quel dilemma, non privo di sensi di colpa, che Pier Damiani esprime per esempio nella lettera 8, dove forzosamente la scelta si impone a favore esclusivo della vita solitaria, come anche negli *exempla* riportati nella lettera 57, dove difende le motivazioni dell'abbandono del vescovato. Mi pare indubitabile l'ascendenza di questo dilemma al *topos* gregoriano, come peraltro è stato variamente discusso dalla storiografia più recente<sup>40</sup>. Al riguardo mi sembra almeno non inutile richiamare il fondamento di questo *topos*, in qualche modo l'archetipo agiografico di questa dialettica: Gesù, che nei vangeli cerca di ritirarsi in solitudine, ma viene ogni volta richiamato dalla folla. Dunque non solo *topos*, quanto piuttosto dilemma tutto inerente alla vita cristiana, tra esperienza di Dio come assoluto e impulso all'annuncio-testimonianza di questa esperienza, e della trasformazione che essa implica per il credente. Almeno a livello ideale (non sempre, a quanto risulta, nella realtà) Pier Damiani sembra risolvere tale dilemma a favore esclusivo della solitudine: per il monaco c'è sempre un a priori, l'essere soli per Dio e soli con Dio.
- il *vescovo-cardinale* "malgré lui", e infine "riconvertito" all'eremo: deluso dal mondo (ecclesiastico e no) o lui stesso con una sua nuova percezione della sua alterità rispetto al mondo? D'Acunto ha insistito più volte sul percorso di progressiva disillusione nelle potenzialità di una riforma del mondo attraverso una riforma della Chiesa, se non anche di una disillusione sulla capacità della Chiesa di autoriformarsi con la radicalità che gli sembrava in un primo tempo possibile. Comunque è per lo meno rilevante che per Pier Damiani la fuga dal mondo fu in qualche modo duplice:

<sup>37</sup> P. Nagy, *Le don des larmes au Moyen Age*, passim.

<sup>38</sup> VR 64, p. 105: «Ora, a quel tempo, in Sitria era tale il modo di vivere che essa sembrava un'altra Nitria, non solo per il nome, ma anche nella realtà».

<sup>39</sup> VR 35, p. 74.

<sup>40</sup> Di recente ha preso in esame questo aspetto Ph. G. Jestic, *Wayward Monks and the Religious Revolution of the Eleventh Century*, Leiden-New York-Köln 1997.

dal mondo all'eremo come scelta di estraneità dal mondo; e dall'azione riformatrice in seno alla Chiesa e alla *Christianitas* in virtù del prestigio dell'eremita, ancora illuso di poter configurare il mondo all'eremo, di nuovo all'eremo stesso, ormai (e ancora, in una sorta di ritorno alle radici della propria conversione) concepito come luogo di rifugio dal mondo, cui prestare servizio solo eccezionalmente, quando per qualche missione poteva essere utile l'autorevolezza e il prestigio dell'eremita ormai fuori dai giochi. Anche se va detto che le eccezioni rendono questa riconversione assai meno radicale di quanto affermato (e per certi versi idealizzato).

6. *Altri tratti di un profilo spirituale di Pier Damiani: la dimensione della santità nel linguaggio di Pier Damiani*

Propongo qui solo alcuni sondaggi, come verifica della validità di un metodo di approccio che ho già utilizzato in altre occasioni, avvalendomi dei nuovi strumenti di indagine costituiti dalle banche dati testuali.

Sono personalmente convinto che, per ricostruire un profilo spirituale di un santo scrittore (e in questo caso retore sopraffino), in un contesto culturale di prassi di scrittura dominata dalla topica dei generi, un ambito fecondo di indagine sia lo studio di alcuni processi linguistici ed espressivi, che possono dare conto di atteggiamenti e punti di vista soggettivi e particolari.

Se per un retore come Pier Damiani l'uso che starei per dire "espressionista" degli strumenti connessi allo stile e alle potenzialità lessicali e semantiche della parola non è solo forma di abbellimento del dettato, ma forma del pensiero, sono convinto che il vero carattere spirituale, il suo vero animo religioso non lo si scopra soltanto in ciò che dice, cercando qualcosa di innovativo e originale, quanto piuttosto nel come lo dice. Propongo a titolo di esemplificazione solo qualche sondaggio, che utilizza strumenti già sperimentati in particolare intorno alla parola *crux*, un termine a più riguardi chiave nel linguaggio del priore dell'Eremo della Santa Croce di Fonte Avellana, e secondo me autentica struttura profonda del suo atteggiamento spirituale<sup>41</sup>.

Dal punto di vista metodologico l'analisi si basa su due osservazioni linguistico-grammaticali, che penso opportuno richiamare. La prima: una buona piattaforma di partenza per individuare le strutture semantiche di un autore e di un testo è quella di studiare i termini chiave dal punto di vista concettuale, a partire da quelli statisticamente rilevanti, analizzando le relazioni semantiche che si determinano con i termini che ad essi si connettono al genitivo. Che abbia valore oggettivo o soggettivo, epesegetico o determinativo,

<sup>41</sup> Mi permetto di rimandare per ulteriori considerazioni metodologiche e per alcuni risultati ottenuti ai miei studi: L. Saraceno, *Ultimus crucis servus: ricerche semantiche per un "profilo spirituale" di Pier Damiani*, in «Archivum Latinitatis Medii Aevi», 62 (2004), pp. 217-231; L. Saraceno, *L'opera poetica di Pier Damiani: un linguaggio per una "grammatica di Cristo"*, in Pier Damiani, *Opera Omnia*, IV, *Poesie e preghiere*, Roma 2003, pp. 93-98.

il genitivo indica sempre un nesso grammaticalmente necessario rispetto a qualcosa che lo regge, tanto che possiamo pensare che il rapporto grammaticale che si istituisce, proprio per la sua necessità intrinseca, sia quello che meglio definisce i nessi semantici primari. La seconda, dello stesso genere della prima: altre strutture semantiche obiettivamente rilevanti sono quelle che si ricavano dallo studio delle determinazioni e connotazioni costituite dal nesso sintagmatico sostantivo + aggettivo.

Si propongono e discutono qui le risultanze dei dati che emergono dall'incrocio di questi due piani di indagine relativamente ad alcuni ambiti lessicali che possono essere indicativi dell'idea di santità e di asceti monastica di Pier Damiani.

a. *il lessico della scelta e della vita monastica*

In senso ordinariamente monastico l'espressione *sancta conversatio* è usata in 56 occorrenze. Sostanzialmente equivalenti sono le espressioni *pia* e *recta conversatio*, rispettivamente con 8 e 7 occorrenze; il totale di 71 occorrenze rispetto alle 204 complessive di *conversatio* (prevalentemente, ma non esclusivamente, il termine è utilizzato in senso positivo)<sup>42</sup>, è cospicuo. Meritano dunque un'analisi più attenta i campi di significati che si riconnettono sia a *conversatio*, sia a *conversio*, sostantivo semanticamente distinto, ma inevitabilmente contiguo e parzialmente sovrapponibile (si veda per esempio *initium conversionis/initium conversationis* e più in generale l'uso dei due lemmi connesso a termini di valore incoativo). Del resto è ben noto che entrambi i termini sono quelli che più hanno a che fare con ciò che noi chiameremmo, rispettivamente, "vita" e "scelta" monastica<sup>43</sup>.

Possiamo trarre qualche conclusione da queste risultanze organizzate per campi semantici. *Conversio*, usata anche assolutamente, definisce ordinariamente l'ingresso nella vita monastica, e non comporta particolare bisogno di determinazioni denotative o connotative (di qui la scarsa rilevanza dell'aggettivazione). Il termine indica l'atto che sanziona una scelta. *Conversatio* per parte sua è condizionato sia dall'uso comune generico (condizione/stile di vita) sia dall'uso specificamente monastico (si veda per esempio *Regula Benedicti* 58,17: *conversatio morum*), che conduce per lo più il termine ad indicare uno stile di vita sotto una regola e un abate, o eremitica secondo un *propositum vitae*. Per questo la parola esige pressoché sempre una determinazione mediante aggettivo o equivalente, che circoscriva e definisca l'ambito semantico. L'aggettivo però, proprio per il valore allusivo che di fatto il so-

<sup>42</sup> 195 nella forma *conversatio*, 9 nella forma *conversacio*.

<sup>43</sup> Come noto il termine *conversatio* è usato 10 volte nella *Regula Benedicti*, mentre *conversio* mai. Lo studio delle relazioni semantiche dei due termini deve rifarsi al classico studio di Chr. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, Roma 1961, pp. 341-345. Del resto nella valutazione dei dati si deve tener conto delle possibili confusioni dei copisti e dei lettori rispetto a due termini graficamente molto simili.

Tabella 1: sost. + *conversationis* (140)<sup>44</sup>

<i>ordo</i> 8	<i>studium</i> 12	<i>honestas</i> 6	<i>Exemplum</i> 9	<i>initium</i> 5	<i>iter</i> 5	<i>severitas</i> 1	<i>concupiscentia</i> 1*	<i>convallis</i> 1
habitus 6	fervor 2	rectitudo 3	indicium 2	exitus 2	via 2	rigor 1	illecebra 1*	flos 1
meritum 2 (1*)	igniculum 1	aspectus 1*	insignia 2	infantia 2	administratio 1		incuria 1*	rami 1
assiduitas 1	instantia 2	candor 1	linea 2	exordium 1	incessus 1		lutum 1*	semen 1
consensus 1	estum 1*	celsitudo 1	Forma 1	novitas 1	industria 1		mollities 1*	viscus 1
consuetudo 1		ingenuitas 1	propositum 1	profectus 1	trames 1		pulvis 1*	
contactus 1		nitor 1	velamen 1	incrementum 1	opus 3(1*)		squalor 1*	
heres 1		pallium 1	fides 1		gressus 2		strepitus 1*	
magisterium 1		radium 1			distantia 1		subiectio 1*	
mos 1		virtus 1			gesta 1		ignominia 1*	
oboedientia 1		munditia 1			laqueus 1			
officium 1		splendor 1						
rudimentum 1								
tegmen 1								
unanimitas 1								
vita 1								
29	18	19	19	13	18	2	10	5

NB: Vanno aggiunti sei genitivi di qualità:

episcopus inconsideratae conversationis 1  
 servus Dei sanctae conversationis 1  
 monachus sanctae conversationis 2  
 vir pie mentis et rectae conversationis 1  
 domno Desiderio sanctae conversationis 1

<sup>44</sup> In parentesi il numero complessivo di occorrenze. In corsivo in capo ad ogni colonna la parola più utilizzata intorno alla quale si organizza il campo semantico. In questa tabella l'asterisco marca l'accezione negativa del nesso.

Tabella 2: *Conversatio* + agg. (e genitivo di pertinenza): 185/197

<i>sancta</i> 56	<i>mundana</i> 8	<i>Prava</i> 2	<i>nova</i> 5	<i>heremitica</i> 6 <sup>45</sup>	<i>vestra</i> 5
<i>pia</i> 8	<i>terrena</i> 7	<i>carnalis</i> 1	<i>cotidiana</i> 2	<i>lacteola</i> 2	<i>nostra</i> 3
<i>recta</i> 7	<i>humana</i> 5	<i>coenosa</i> 1	<i>longa</i> 2	<i>casta</i> 1	<i>earum</i> 2
<i>ardua</i> 3	<i>saecularis</i> 3	<i>dissoluta</i> 1	<i>vetusta</i> 2	<i>coniugatorum</i> 1	<i>tua</i> 2
<i>bona</i> 3	<i>activa</i> 1	<i>inconsiderata</i> 1	<i>diuturna</i> 1	<i>feminea</i> 1	<i>abbatum</i> 1
<i>beata</i> 2	<i>domestica</i> 1	<i>sordida</i> 1	<i>novitia</i> 1	<i>huius heremi</i> 1	<i>aliena</i> 1
<i>conspicua</i> 2	<i>saecularium</i> 1	<i>spuria</i> 1	<i>pristina</i> 1	<i>melioranda</i> 1	<i>beati Bonifatii</i> 1
<i>districta</i> 2	<i>solita</i> 1			<i>monasterii</i> 1	<i>eius</i> 1
<i>eximia</i> 2				<i>monastica</i> 1	<i>fratrum</i> 1
<i>honesta</i> 2				<i>muliebris</i> 1	<i>illorum</i> 1
<i>sacra</i> 2				<i>parentum</i> 1	<i>mea</i> 1
<i>ammirabilis</i> 1				<i>solitaria</i> 1	<i>sua</i> 1
<i>caelestis</i> 1					
<i>dextera</i> 1					
<i>munda</i> 1					
<i>miranda</i> 1					
<i>pudica</i> 1					
<i>religiosa</i> 1					
<i>rara</i> 1					
<i>sanctarum virtutum</i> 1					
<i>sanctorum</i> 1					
<i>viva</i> 1					
<b>100</b>	<b>27</b>	<b>8</b>	<b>14</b>	<b>18</b>	<b>18</b>

<sup>45</sup> Di cui 5 occorrenze concentrate in *Vita Romualdi*.

Tabella 3: sost. + *conversionis* (34)

<i>initium</i> 5	<i>gratia</i> 2	<i>remedium</i> 2	<i>rudimenta</i> 3	<i>votum</i> 1	[varia]
aditus 2	animus 1	Portum 1	tirocinium 1	hostia 1	effectus 1
exordium 2	fervor 1		habitus 1		causa 1
mora 2			regula 1		debitum 1
novitas 1					incentor 1
postliminium 1					licentia 1
					[paeniteri ] <sup>1</sup>
13	4	3	6	2	6

Tabella 4: *conversio* + agg. (genitivo di pertinenza) 38/74

<i>morosa</i> 3	<i>rata</i> 2	<i>sua</i> 8	<i>sancta</i> 2	<i>sola</i> 2
nova 2	irrita 1	tua 4	divinitus decreta 1	
novitia 2		nostra 3	infructuosa 1	
cotidiana 1		eius 2		
retrograda 1		fratris 2		
subitanea 1				
10	3	19	4	2

stantivo immediatamente implica in ambito monastico, finisce per avere più valore determinativo (nel senso che sta a indicare che in quell'area semantica specifica si sta utilizzando il termine, anche se talvolta di questa determinazione si può fare a meno) o piuttosto denotativo che connotativo: in quel senso valgono per esempio i nessi *recta/sancta conversatio* e analoghi. In questa linea valgono per la maggior parte gli aggettivi che a quell'area si connettono, che, come si evince dalla tabella, sono quelli del gruppo statisticamente più consistente. La connotazione la troviamo più nell'uso negativo (colonne 2 e 3). Quanto ai termini di cui *conversatio* è specificazione, osserviamo che, nel senso di vita monastica prevale la connessione di termini legati al concetto di *ordo*, *exemplum*; poi seguono i termini riferiti al concetto di *fervor*, *studium*, e all'idea di luminosità e visibilità; di rilievo infine le metafore legate al mondo vegetale. Potremmo concludere: in senso monastico il termine *conversatio* indica l'*habitus* di vita che si assume. Essa, quando è esercitata rettamente, genera emulazione e fecondità ed è strettamente connessa a un'idea di eccellenza rispetto agli altri generi di vita. La *conversatio* monastica è quella *sancta*, perfetta per antonomasia. Basta ritenere questa citazione, di rilievo anche per la struttura chiastica e per il *cursus*:

vol. : 4, epist. : 152, pag. : 9, linea : 21

*Caeterum qui ad perfectionis conversationem festinat, sunt doctrinae sanctorum patrum, quarum observatio perducit hominem ad celsitudinem perfectionis.*

Questa citazione mi spinge a fissare l'attenzione anche sul secondo membro del chiasmo, dove troviamo l'espressione *celsitudinem perfectionis*. Già André Cantin<sup>46</sup> ha notato che l'espressione *culmen perfectionis* è particolarmente cara a Pier Damiani: è utilizzata 17 volte su 64 occorrenze complessive di *perfectionis*. A esse vanno aggiunti altri sinonimi e termini analoghi: *celsitudo*, appunto, *fastigium*, ecc., come si desume dalla prima colonna della seguente tabella, che ripartisce le occorrenze in campi semantici:

Tabella 5: sostantivo + *perfectionis*

<i>culmen</i> 17	<i>amor</i> 7	<i>gratia</i>	<i>conversatio</i>	<i>fructus</i>	<i>limes</i>
<i>fastigium</i> 4	<i>propositum</i> [ <i>adipiscendae</i> ]	<i>munus</i>	[ <i>arduum</i> ] <i>institutum</i>	<i>lucrum</i>	<i>litus</i>
<i>summa</i> 3	<i>spes</i>	<i>virtus</i>	[ <i>ardua</i> ] <i>semita</i>	<i>meritum</i>	
<i>arx</i> 2	<i>studium</i> [ <i>adipiscendae</i> ]		<i>vinculum</i>	<i>robur</i>	
<i>cumulum</i> 2				<i>detrimentum</i> *	
<i>alta</i>					
<i>apex</i>					
<i>celsitudo</i>					
<i>excelsa</i>					
<i>insignia</i>					
<i>vertex</i>					

Vanno aggiunte due occorrenze con valore partitivo (*nihil-*; *quid-*); e due genitivi di qualità (*episcopus tantae-*; *vir quantevis-*).

Fa spicco l'assoluta predominanza dell'idea di altezza, la rappresentazione della perfezione connessa con la verticalità e della sommità. Come qualcuno ha ben detto, per Pier Damiani «vivere è superare»<sup>47</sup>, e proprio l'ascesi è lo strumento mediante il quale esercitarsi per superare, fino alla perfezione. Ma di quale perfezione si tratta? L'espressione vale ordinariamente ad identificare specificamente la vita monastica, o la contemplazione che ne è il frutto. Per questo non è casuale che il nesso compaia, nelle sue varie declinazioni lessicali, più di tre volte nelle lettere 50 (4), 152 (5), 153 (9), 160 (5), 165 (5), che sono tutte tra quelle più rappresentative della "teologia monastica" dell'Avellanita.

<sup>46</sup> Cantin, *Saint Pierre Damien* cit. pp. 52-54.

<sup>47</sup> K. Skwierczyński. *L'apologia della Chiesa, della società o di se stesso? Il Liber Gomorrhianus di s. Pier Damiani*, in *Pier Damiani. L'eremita, il teologo, il riformatore (1007-2007)*, a cura di M. Tagliaferri, Bologna 2009, p. 278.

Più in generale, la distribuzione dei termini di riferimento *culmen* e analoghi per il genitivo *perfectionis* divisi per singola opera e in relazione con gli altri usi è la seguente:

Tabella 6: Distribuzione del nesso *culmen perfectionis* e analoghi<sup>48</sup>

l.17	culmen				
l. 23	fastigium				
l. 28	cumulum	culmen			
l. 44	apex	culmen			
l. 50	virtus	culmen 2	arx		
l. 132	fastigium				
l. 152	summa	conversatio	celsitudo	vertex	arx
l. 153	culmen	excelsa	amor 5	limes	vir quantevis...
l. 160	culmen 4	Spes	atrium	summa	
l. 165	amor	fructus	alta	culmen 3	
pr. 135	culmen				
s. 5	culmen				
s. 15	fastigium	[arduum] institutum	summa		
s. 17	culmen				
s. 28	meritum	fastigium			
VO	insignia	culmen			
VR	[ardua] semita	amor	cumulum		

Sembra di poter rilevare una maggior frequenza relativa dell'espressione nelle lettere, laddove cioè più esplicitamente si costruisce una "teologia monastica", ma anche si prospetta un maggior spettro di variabili con cui far entrare in risonanza le dimensioni della perfezione. Mi sembra di poter proporre la seguente ipotesi di spostamento di accenti: il culmine della perfezione cristiana è identificato con la vita monastico/eremitica agli inizi (si veda lett. 17, 28 e 50). In quelle più tardive (si veda in particolare lett. 153) compare soprattutto la dimensione dell'amore della contemplazione (5 volte su 9 occorrenze in questa lettera) come l'anima della vita monastica: il *culmen* è ormai sentito oltre la vita monastica, sta nel fine verso il quale essa è volta. Ci si potrebbe chiedere se questo abbia un nesso da una parte con la prudenza di Pier Damiani a vivere una tensione apocalittica sentita come imminente, dall'altro con una visione a quel punto più disincantata rispetto a una speranza nella capacità della vita monastica di riformare il mondo nel senso di una *societas perfecta*<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Si intenda l. per lettera; s. per sermone; pr. per preghiere; VR e VO rispettivamente per *Vita Romualdi* e *Odilonis*.

<sup>49</sup> Posto che l'osservazione risulti fondata, essa verrebbe a corroborare le puntualizzazioni sull'evoluzione nel corso del tempo del pensiero damiano, su cui a più riprese ha posto l'accento

b. *il lessico rappresentativo della tensione libertas/ordo*

La rilevanza dell'uso di *ordo* determinato da *conversationis* mi suggerisce, per contrasto, di vedere quanto vale per Pier Damiani la dimensione della *libertas* come frutto dello Spirito. *Libertas* è usata in totale 87 volte, di cui 57 con valore positivo, di cui 39 nel senso connesso alla libertà della grazia; 30 con valore negativo.

I sostantivi determinati dalla forma al genitivo (*libertatis*) sono 24, con la seguente distribuzione:

Tabella 7: sost. + *libertatis*<sup>50</sup>

<i>audacia</i> * 6 <sup>3</sup>	<i>titulus</i> 6	<i>amor</i> 2	[varia]
<i>arbitrium</i> * 2	<i>ius</i> 2	<i>spiritus</i>	via
<i>excessus</i> *	<i>auctoritas</i>		<i>meminisse libertatis</i>
	<i>obsequium</i>		
	<i>premium</i>		

Come si vede, quelli che dominano sono *audacia* (5 in senso negativo) e *titulus* (6 in senso positivo). Il termine *titulus* vale come segno contraddistintivo: allude a una libertà non tanto carismatica, ma istituzionale.

I 39 usi con valore positivo di *libertas* intesa come dono della grazia possono essere così suddivisi:

Tabella 8: usi di *libertas*

uso assoluto	con aggettivo	sost. + <i>libertatis</i>	<i>libertas</i> + gen.
9	16	4	10

Di rilievo il fatto che tutti gli usi assoluti di *libertas* siano con valore positivo: quando si pensa a una *indiscreta libertas*, ci si deve premunire per denotare il valore negativo con una aggettivazione o una determinazione che non diano adito ad ambiguità. La libertà come *excessus* è quanto di più lontano da un *culmen perfectionis*.

Nel caso di *libertas* + aggettivo e + determinativo al genitivo possiamo osservare la seguente casistica:

in particolare N. D'Acunto, per cui basti il rimando al suo contributo in questa stessa sezione monografica.

<sup>50</sup> Evidentemente i totali rispetto alle tabelle seguenti cambiano, perché si considera l'uso del genitivo indifferentemente con o senza aggettivo.

Tabella 9: *libertas* + x

<i>vera</i> 2	aeterna	<i>libertas aecclisiae</i>	<i>libertas spiritus filiorum</i> 2
antiqua	evangelica	<i>libertas animarum</i>	<i>libertas cursus fluminis</i>
ingenita	mira	<i>libertas gloriae</i>	<i>libertas iuvandi animas</i>
ingenua	perfecta	<i>libertas iustitiae</i>	<i>libertas predicationis ecclesiae</i>
nova	sancta	<i>libertas spiritus</i>	
pristina	sempiterna		
secura	superna		
solita			

L'impressione che si deriva dallo sguardo complessivo è che la *libertas* dell'asceta e dell'eremita rientri nella sfera di un'idea di grazia che si qualifica come condizione di salvezza, di una perfezione che si pone come *telos*, mentre non è particolarmente connotata in senso esperienziale, per esempio nel senso della dimensione carismatica o dell'audacia imprevedibile della santità. Dunque si dovrebbe essere prudenti nel dire che per Pier Damiani la libertà è metro dell'azione ascetica<sup>51</sup>.

Si osservi per esempio che il termine *libertas* compare una volta sola, e in senso negativo, nella *Vita Romualdi*, e comunque tutto questo campo lessicale non è particolarmente praticato nel corpus agiografico dell'Avellanita<sup>52</sup>: non sembra insomma rientrare nei suoi canoni di esemplarità. Ma è pur vero che i santi che sono per lui maggiormente esemplari, Romualdo e Domenico Loricato, si trovano su un piano diverso di santità, quello che può arrivare anche alla *pietas indiscreta*<sup>53</sup>, alla follia per Dio, su livelli che di per sé non sono tanto da imitare, quanto piuttosto da guardare per confrontare la propria pochezza, per sottoporre a giudizio e relativizzare la propria *conversatio morum*: perché assurgono a fondamento di un mito identitario, che come tale si colloca nella sfera dell'irraggiungibile, e valgono soprattutto come stimolo a prendere sul serio anche una santità più feriale<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Così U. Longo, *La norma e l'esempio: Pier Damiani e i suoi eremiti*, in *Pier Damiani l'eremita, il teologo, il riformatore* cit. p. 43, che si appella a un'affermazione, che a me sembrerebbe di natura diversa, di 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 1962), Milano 1965, p. 156 (si parla di «una libera possibilità di vita eremitica offerta a tutti» indipendentemente da una previa esperienza cenobitica).

<sup>52</sup> 8 volte *liberare*; 1 *liberator*.

<sup>53</sup> Sono 29 le occorrenze dell'aggettivo *indiscretus*, di cui però solo due, in riferimento a *pietas*, hanno valore positivo. Così non può essere buono un *indiscretum ieiunium*, e neppure l'*indiscreta simplicitas* di Romualdo che non celebra la messa per penitenza, seppure per ingiusta accusa (VR 50,17 p.92). La *discretio* damiana rispetto ad altre forme di pietà è stata posta in luce da P. Golinelli, *Indiscreta sanctitas. Studi sui rapporti tra culti, poteri e società nel pieno Medioevo*, Roma 1988.

<sup>54</sup> C. Caby, *De l'abbaye à l'ordre: écriture des origines et institutionnalisation des expériences monastiques, XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, in «Mélanges de l'École française de Rome», 115 (2003), pp. 235-267; U. Longo, *La funzione della memoria nella definizione dell'identità religiosa in comunità monastiche dell'Italia centrale (secoli XI e XII)*, in «Mélanges de l'École française de Rome», 115 (2003), pp. 213-233.

Da notare ancora che in Pier Damiani solo una volta è usata l'espressione *libertas ecclesiae*<sup>55</sup>, che si usa indicare come l'ideale precipuo della riforma ecclesiastica del secolo XI: forse in età pregregoriana l'obiettivo è ancora quello della riforma, del ritorno alla *ecclesiae primitivae forma*, più che quella della rivendicazione di una autonomia e di una discrezionalità (pur non assenti, è evidente, dalle prospettive damianee: basta pensare alla *Disceptatio synodalis* nella lettera 89).

Alquanto più cospicuo, invece, l'uso di *ordo* (un totale di 433 occorrenze), ben rappresentativo dell'attitudine "gerarchica" e gerarchizzante che è caratteristica del pensiero damiano, e di quell'*habitus* giuridico del suo pensiero, che costituisce l'ossatura di ogni sua rielaborazione intellettuale. Siamo qui in presenza di una delle parole "pesanti" del suo lessico, che meriterebbe uno studio che esula dalla prospettiva di queste note, e che del resto altri hanno già impostato<sup>56</sup>. Qui basta osservare conclusivamente che l'esortazione alla *recta conversatio* è legata alla sua *honestas* e all'*ordo* monastico, che è per eccellenza *via perfectionis*, più che alla sua *libertas*. Solo la vita eremitica può in parte uscire dalle strette del sistema ordinato ed assumere, almeno a livello di immagini, dimensioni più flessibili (ne ho parlato in altra sede analizzando la *laus heremi* del *Dominus vobiscum*<sup>57</sup>): ma la libertà sta soprattutto nell'andare oltre al prescritto nelle pratiche di asceti e devozione, più raramente nella direzione della *dispensatio* o della *discretio*, su cui pure opportunamente fissava l'attenzione Benedetto Calati<sup>58</sup>.

## 7. A titolo di conclusione

Pier Damiani ci ha presentato Romualdo sapendo creare intorno al suo personaggio l'aura di un mito: mito che sembra tanto fascinoso da essere sfuggente a un'unica chiave di lettura, anche (o perfino?) per il suo agiografo. Ma quali sono i tratti dell'atteggiamento spirituale damiano nei quali ritrovare soprattutto l'espressione del suo rispecchiamento nel suo eroe? In via di ipotesi penso che proprio la dimensione della contraddizione e del paradosso sia la dimensione più consistente nella relazione tra Romualdo e il suo agiografo: per dire con Paolo, laddove è abbondato il peccato, il limite,

<sup>55</sup> Lett. 120, 386,7, cui va aggiunta l'espressione *libertas predicationis aecclesiae*.

<sup>56</sup> Per esempio C. Lohmer, *Ordo und Heilserwartung bei Petrus Damiani*, in *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter*. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag, a cura di H. Mordek, Tübingen 1991, pp. 175-186; N. D'Acunto, *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Roma 1999, pp. 94-142; e da ultimo N. D'Acunto, *Pier Damiani e i laici*, in *Pier Damiani. L'eremita, il teologo, il riformatore* cit., pp. 136-137.

<sup>57</sup> Si veda L. Saraceno, *Il "mito" della cella come luogo privilegiato della contemplazione. Una lettura della Laus heremi nella lettera 28 (Dominus vobiscum) di Pier Damiani*, in *La "grammatica di Cristo" di Pier Damiani* cit., pp. 184-219.

<sup>58</sup> Si veda B. Calati, *Sapienza monastica*, Roma 1994, pp. 462-467. Va comunque notato che il lemma *discretio* compare nel lessico damiano 85 volte (e non è poco); *dispensatio* 48 volte.

la debolezza, ha sovrabbondato la grazia (si veda Rm 5,20), ed è il paradosso il luogo dove soprattutto emerge l'onnipotenza di Dio. Forse non è un caso che l'opera teologica dell'avellanita per certi aspetti più originale, sia pure nella pretestuosità della *quaestio* che ne è all'origine, è proprio il *De divina omnipotentia* (lettera 119).

Ci sarebbe per conto mio una ulteriore ipotesi da verificare, che sottopongo a chi si occupa a pieno titolo, e non tangenzialmente come il sottoscritto, di agiografia: la dimensione del rovescio (o dello spaesamento) come tratto di una santità paradossale non è forse caratteristica più generale dei santi monaci eremiti dei secoli X-XI, sulla scia di una reinterpretazione "creativa" delle *Vitae patrum*<sup>59</sup>? Fa però riflettere che proprio questa dimensione l'agiografo Giovanni da Lodi non ha voluto o saputo privilegiare riguardo a Pier Damiani. Così l'opera dell'agiografo, che poteva valere come istituzionalizzazione di un carisma (è ciò che fa Pier Damiani per Romualdo), in questo caso vale come istituzionalizzazione della santità (Giovanni da Lodi per Pier Damiani). Ma questo è forse anche indizio di un mutare dei tempi, della spiritualità monastico-eremitica, della percezione stessa del ruolo ecclesiale dell'eremitismo, sia pure nel volgere di più o meno una generazione.

C'è poi un altro un paradosso su cui si potrebbe discutere: nel mito agiografico di Romualdo, proprio per quel tanto che sfugge a un irrigidimento "istituzionale" a senso unico, c'è più incarnazione e storicità che nel tentativo di mitizzare la vita di un grande protagonista della storia da parte di Giovanni da Lodi. Ma nello stesso tempo l'uomo Pier Damiani, che più facilmente possiamo scorgere soprattutto nella sua autorappresentazione dai tratti così complessi e non tutti necessariamente esemplari, e che può per questo suscitare il nostro consenso o il nostro giudizio critico, imponendoci più facilmente di prendere le nostre distanze, ci è più vicino di Romualdo proprio per quel suo essere un nostro compagno di strada, e questo perfino quando in lui riconosciamo un genio del suo tempo (mentre noi ovviamente non lo siamo).

Propongo infine una diffrazione su cui riflettere: quella che si crea tra il rispecchiamento dell'autore e il rispecchiamento del lettore di un testo agiografico. L'autore è lui stesso un destinatario implicito del messaggio che egli propone, e nello stesso tempo esercita un'autorevolezza, anche se solo secondaria rispetto al destinatario-lettore. È lui il tramite necessario, seppur non unico della memoria. La sua mediazione inevitabilmente parziale ci impone di relativizzare la prospettiva in cui leggere il modello di santità che ci propone; ma in ragione della sua autorevolezza dobbiamo prendere sul serio la sua mediazione ed essergliene grati. L'agiografo, creando il suo modello con procedimenti che confinano con la mitizzazione, non può che sentirsi inferio-

<sup>59</sup> «The eleventh-century hermits-monks identified themselves more early than had tenth-century monks with the early hermits of the desert, and tried to live according to their inspiration», Justice, *Wayward monks* cit. p. 159; e ancora dello stesso: «In many ways, Peter is trying to return to the ideal monastic life of the early tenth century, if not of the fourth», p. 244.

re ai suoi personaggi; ma senza la sua *poiesis* saremmo privi di quel mito, e perciò più poveri spiritualmente, se non anche culturalmente. Anche questo è motivo per rendere omaggio al genio spirituale di Pier Damiani.

Lorenzo Saraceno  
Eremo San Giorgio - Bardolino (Verona)  
lorenzo.saraceno@iol.it