Università degli Studi di Firenze

DOTTORATO DI RICERCA IN
STORIA MEDIEVALE

CICLO XXIV

COORDINATORE Prof.ssa Soldani Simonetta

Sanzionare il Dolore nella Cultura Cristiana:

Giovanni da San Gimignano e i *Sermones Funebres*

Settore Scientifico Disciplinare M-STO/ 01

Dottorando

Oh Sejung

Tutore

Prof.ssa Benvenuti Anna

Anni 2009/2012

ABBREVIAZIONI

ACPR *Acta capitulorum provincialium provinciae Romanae (1243-1344)*, a cura di T. KAEPPELI e A. DONDAINE, in *Monumenta Ordinis fratrum praedicatorum historica, XX*. Romae 1941.

AOC *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, ed. F. S. Schmitt, Edinburgh: Thomas Nelson and Sons, 1946-1961.

ASF Archivio di Stato di Firenze.

BNCF Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze

BNF Bibliotheque Nationale de France

CD *S. Aurelli Augustini Hipponensis Episcopi ad Marcellinum De Civitate Dei contra Paganos Libri viginti duo. PL*. 41. 0013-0804.

CF S. AGOSTINO. *Confessionum Libri Tredicim*, tr. CARLO VITALI, Milano: Biblioteca Universale Rizzoli 2000.

CM *De Consolatione mortuorum*. *PL* 40, 1159-1168.

CMA VINCENT DE BEAUVAIS, O.P., *Tractatus Consolatorius ad Regem Françie pro Morte Filii*, ed. Basel 1481.

DM JACQUES DE VITRY, O.P., *Sermones ad dolentes de morte propinquorum*, MS. BNF lat. 3284. f. 117r- f. 123r.

DAM GUIBERT DE TOURNAI, O. M., *Sermones ad eos qui dolent propter amicos mortuos*, BNFC Ms. C.S. J.X. 50, f. 188r-191r.

FS *Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi, De excessu fratris sui Satyri Libro duo, PL* 16, 1289-1354.

IC *Institutiones Cenobitiques. Texte Latin revu Introduction, Traduction et Notes*, a cura di J. C. GUY, Paris 1965.

OT *Sancti Ambrosii, Mediolanensis Episopi, De obitu Theodosii Oratio, PL* 16, 1385-1406.

PL *Patrologia cursus completus. Series Latina*, ed. Jacques-Paul Migne. Paris 1844-65. Cambridge: Chadwyck-Healy, 1996-2005.

SA *Beati Aelredi Abbatis Rievallis, De Spirituali Amicitia Liber, PL*. 195. 0659-0702.

SC *Beati Aelredi Abbatis Rievallis, Speculum Charitatis, PL*. 195. 0501-0620.

SCC BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantiques, Tome 2 (Sermons 16-32). Texte Latin des S. Bernardi Opera par J. LECLERCQ, H. ROCHAIS, e CH. H. TALBOT*, Paris: Les Éditions du Cerf 1998.

SCV GIOVANNI DA SAN GIMIGNANO, O.P., *Distinctio VII. De Consolatione vivorum pro mortuis lugentium* in *Sermones Funebres*, Ms. Firenze, BNCF, Conv. Sopp., G. 8. 1479, cc. 269v-286r.

SES GIOVANNI DA SAN GIMIGNANO, *Summa de Exemplis ac Similitudinibus Rerum*, ed. Venezia 1499.

SF GIOVANNI DA SAN GIMIGNANO, *Sermones Funebres*, ed. Lugduni 1510.

SQ GIOVANNI DA SAN GIMIGNANO, *Opus aureum sermonum quadragesimalium epistolarum et evangeliorum*, ed. Paris 1511.

ST ST. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae. Latin text and English translation, Introductions, Notes, Appendices and Glossaries*, Vol. 20. (1a2ae. 31-39), New York: Blackfriars, 1975, e Vol. 35 (2a2ae. 34-46), New York 1972.

VC *Sancti Ambrosii, Mediolanensis Episopi, De obitu Valentiniani consolatio, PL* 16, 1357-1383.

INDICE

Abbreviazioni

Introduzione 1

Parte I: Giovanni da San Gimignano ed i *Sermones Funebres*

Capitolo 1. Giovanni da San Gimignano ed i *Sermones Funebres*

1. 1. Vita 17

1. 2. Opere 20

1. 3. Sermones Funebres : Formazione della raccolta 26

1. 4. Sermoni-modello 28

Capitolo 2. *De consolatione vivorum pro mortuis lugentium*: Costruire una conoscenza del dolore

2. 1. Sermoni per i dolenti e l'arte della predicazione 43

2. 2. Sermoni per i dolenti e lavoro emotivo 53

2. 3. '*De consolatione*' come un scenario culturale del dolore per l'ethos mendicante 57

Parte II: Rendere il dolore cristiano

Capitolo 3. *Neque divinitas lacrymas habet*: il dolore patristico della Tarda antichità

3. 1. Ambrogio 68

3. 2. Girolamo 83

3. 3. Agostino 93

3. 4. Passione, Prepassione, Apateia, Metriopateia: contesto intellettuale 101

3. 5. Costruire il dolore pagano: il contesto socio-culturale 106

3. 6. Il dolore da un segno dell'umanità: conclusioni 111

Capitolo 4. *Non possum non dolere*: il dolore e l'amicizia nell'ambito monastico

4. 1. Opere: Anselmo d'Aosta, Bernardo da Chiaravalle, Aelredo di Rievaulx 113

4. 2. Topoi? 118

4. 3. Plangam, sed super me 124

4. 4. Dolore e Amicizia 132

4. 5. Dal dolore personale alla compassione comunitaria: conclusioni 143

Capitolo 5. *Ad dolentes de morte*: il dolore nei sermoni dei predicatori

5. 1. Il dolore modello: Vincent de Beauvais 145

5. 2. I dolenti come uno stato: Jacques de Vitry e Guibert de Tournai 150

5. 3. Il processo del dolore: Remigio de' Girolami 154

5. 4. Sanzionare il dolore: Giovanni da San Gimignano 161

5. 5. Installazione del nuovo controllo: conclusioni 173

Parte III: Sanzionare il dolore nella città tarda medievale

Capitolo 6. La morte e il dolore nella città

6. 1. Le confraternite e la morte nella città 176

6. 2. Le leggi suntuarie e il controllo del lutto 193

Capitolo 7. Accidia: il peccato urbano

7. 1. Accidia come *meridianum daemon*: Giovanni Cassiano 207

7. 2. Accidia come la *Tristitia de spirituali bono*: Tommaso d'Aquino 216

7. 3. L'accidia in Giovanni da San Gimignano 221

7. 4. L'accidia come il cattivo dolore urbano: conclusioni 229

Conclusione 232

Appendice: Edizione interpretativa del testo della Distinctio VII

(Ms. Firenze, BNCF, Conv. Sopp., G. 8. 1479, cc. 269v-286r) 237

Bibliografia 289

Introduzione

Dolore Medievale?

Non si può immaginare il Cristianesimo senza l'idea di morte. Nella storia del lungo e complicato itinerario dell'amore di Dio per gli uomini, la storia umana comincia con la morte del primo Adamo, come un debito per l'amore tradito, e finisce con la morte dell'ultimo Adamo, come il recupero dell'amore perduto. Inoltre, la Bibbia, come un libro della storia, è anche piena degli eventi della morte inviduali dei patriarchi, degli uomini e delle donne nell'età di Gesù e dei suoi discepoli. Non è difficile, dunque, trovare nella Bibbia testimonianze sul dolore come reazione alla morte, anzi, la morte e il dolore coesistono nella maggior parte della narrazione biblica.

Dall'inizio del Cristianesimo, infatti, i Padri della Chiesa utilizzavano liberamente i riferimenti biblici al dolore nelle loro predicazioni funebri, nelle lettere consolatrici, nelle omelie o nei trattati. Per dimostrare l'universalità della morte e giustificare il dolore naturale, gli autori raccontavano le scene di morte e di lutto delle figure del Vecchio Testamento: Giaccobbe, Mosè, Giosuè, Davide. Per incorraggiare invece i dolenti con la fede della risurrezione, essi ricordavano le diverse scene della morte del Nuovo Testamento: la figliola di Iairo, Lazzaro, Tabita.

Ma il versetto preferitto degli autori cristiani sul dolore per la perdita era l'ammonizione dell'Apostolo nella prima epistola ai Tessalonicesi, "*Non vogliamo poi lasciarvi nell'ignoranza, fratelli, circa quelli che sono morti, perché non continuiate ad affliggervi come gli altri che non hanno speranza*"[1]. Attraverso questa autorità, il dolore cristiano ha cominciato a costruirsi un suo carattere distintivo rispetto al dolore degli *altri*, quello '*pagano*'. Ma in cosa e come i cristiani sono diversi? Il dolore in genere risulta dalla separazione tra i morti e i sopravvissuti. Però, dal punto di vista paolino, i sopravvissuti non hanno nessun motivo per addolorarsi per la perdita, perché la morte di un cristiano non è la fine né della vita, per quanto riguarda i morti, né del rapporto, per quanto riguarda i sopravvissuti. Da questo deriva la definizione della morte, della risurrezione, della condizione dei defunti, ovvero gli elementi dottrinali che costruiscono la richezza della consolazione letteraria cristiana.

Oltre alla consolazione basata sulla fede della risurrezione, c'è anche un altro punto dottrinale cruciale, che rende particolare la retorica consolatoria cristiana: la tecnica della trasformazione del dolore della perdita nel dolore della penitenza. Gli autori tradizionali, soprattutto quelli della tarda antichità, iniziavano il discorso consolatorio con l'evento della morte e il dolore, ma spesso finivano il loro discorso sottolineando l'importanza di dolersi i

[1] Tessalonicesi 1, 4: 13

propri peccati. Questa particolarità della tradizione retorica, il cui inizio si riconduceva a Gesù stesso[2], era considerato il tema principale della *consolatio* cristiana, spesso degradando la consolazione dei dolenti ad esercizio retorico.

Quindi, la definizione dottrinale della morte e della risurrezione e la trasformazione retorica del dolore della perdita nel dolore della penitenza sono gli elementi principali che costruiscono il discorso consolatorio cristiano dai suoi inizi e fino all'età moderna. In questa prospettiva dottrinale, il dolore della perdita non veniva completamente giustificato.

Però, nella prospettiva pastorale, il dolore prende un altro funzionamento. Il dolore dei sopravvissuti come segno della mancanza indicava paradossalmente il grado dell'affetto dei sopravvissuti per i morti. I dolenti '*qui lugent*' sono gli oggetti della cura pastorale e della compassione dei fratelli, e della beatitudine di Dio. Il testimonio biblico del dolore e del lutto di Gesù per la morte di Lazzaro forniva la legittimità al dolore della perdita in quanto segno dell'affetto[3].

Come e in che grado riconciliare queste due diverse posizioni, determinò i diversi atteggiamenti verso il dolore nel lungo arco del Medioevo. Come fa notare George McClure, il dolore "*medievale*", come contropartita del dolore rinascimentale, spesso era considerato come se fosse omogeneo per tutto il periodo medievale[4]. Anche se il cambiamento degli atteggiamenti verso il dolore che si trova nella tradizione letteraria cristiana era piuttosto un processo lentissimo, se confrontiamo con l'attenzione gli approcci e le descrizioni del dolore della diversa unità del tempo, per esempio quelle del quarto secolo e quelle del dodicesimo secolo, la differenza appare senza difficoltà. Come possiamo capire il dolore della Vergine sotto della Croce, per esempio, la figura esemplare di tutti i fedeli dolenti cristiani, che fu rappresentata in modi assolutamente diversi da un'età all'altra? Come possiamo accetare le prove dei commentatori sul pianto di Gesù, che cercavano di trasformare le lacrime di Gesù nel dolore non per la morte, ma per la risurrezione? Quindi la prima domanda che si prende in considerazione nella presente tesi è questa: *cosa è il dolore medievale?*

Gli studi sul "Dolore Medievale"

Ci sono molte opere consolatorie nella tradizione cristiana medievale, che copre dall'età dei Padri greci fino all'alba del Rinascimento, scritte per i vari eventi della morte. I

---

[2] E. DE MARTINO, *Morte e Pianto rituale nel Mondo Antico: Dal lamento funebre antico al Pianto di Maria*, Torino 2008 (prima stampa nel 1958), pp. 288-290. Il versetto biblico problematico è questo: 《Lo seguiva una gran folla di popolo e di donne che si battevano il petto e facevano lamenti su di lui. Ma Gesù, voltandosi verso le donne, disse: "Figlie di Gerusalemme, non piangete su di me, ma piangete su voi stesse e sui vostri figli"(Luca 23: 27-28)》.

[3] 《Gesù scoppiò in pianto. Dissero allora i Giudei: "Vedi come lo amava!"(Giovanni 11:35-36)》.

[4] Non solo il dolore, ma in genere tutti i concetti emotivi del Medioevo sono considerati allo stesso modo. B. H. ROSENWEIN, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca e London 2006, p. 2.

topoi condivisi nelle letterature consolatrici dei diversi tempi, come la dottrina della morte, della risurrezione, dell'enfasi del dolore della penitenza, si ripetono sempre dall'inizio, mentre dopo il dodicesimo secolo la dottrina del Purgatorio e l'importanza del suffragio per i defunti vengono aggiunti successivamente[5]. Oltre al nucleo dottrinale, però, gli altri contenuti, come i discorsi sulle pratiche come il trattamento del corpo, la consuetudine del funerale e la pratica del lutto, sono piuttosto diversi tra di loro nei vari ambiti in cui gli autori si trovano.

La continuità e la diversità nei discorsi consolatori hanno già occupato l'attenzione degli studiosi. Innanzitutto, ci sono i molti ottimi studi sulla letteratura consolatoria medievale, che compronde anche il nostro interesse specifico di dolore. Già nel 1937, Charles Favez aveva pubblicato una monografia sul tema della consolazione latina cristiana[6]. In questo libro, *La consolation latine Chrétienne*, Favez dimostrò le caratteristiche della *consolatio* cristiana come la consolazione più affettuosa e compassionante nelle sue idee, diverse dal genere *pagano*, malgrado la sua influenza forte sullo stile letterario, analizzando le opere dei cinque autori della tarda antiquità, Cipriano, Ambrogio da Milano, Girolamo, Paolino da Nola. Sebbene i diversi temi, argomenti, espressioni, materiali analizzati da Favez, presentati come le caratteristiche cristiane, diverse da quelle pagane stoiche spesso inumane, infatti ignorino gli stessi atteggiamenti cinici e stoici verso il dolore che si trovano anche in alcune opere cristiane[7], questo studio di Favez non perde la sua importanza in quanto si tratta del primo studio dedicato alla *consolatio* cristiana.

Sotto la scorta di Favez, dopo venti anni, la suora domenicana Mary Melchior Beyenka ha pubblicato un saggio sulla letteratura consolatoria di Sant'Agostino, *Consolation in Saint Augustine*[8], che include una bella introduzione della storia della letteratura consolatoria cristiana prima di Agostino. Beyenka principalmente prende il metodo di Favez e lo applica alle opere di Agostino, che mancavano nel saggio di Favez. Questo studio ci fornisce una prospettiva totale sulla consolazione di Agostino, piuttosto oggettiva e sommaria, che esclude l'interpretazione originale dell'autore.

Nel 1972, viene pubblicato uno studio monumentale e scrupoloso di questo genere, quello di Peter Von Moos, *Consolatio: Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, composta di quattro grossi volumi[9]. In questa opera, Von Moos decostruisce tutta la letteratura consolatoria cristiana in una collezione dei singoli topoi. Quindi, l'atteggiamento principale che ha dimostrato Von Moos in questo

---

[5] I sermoni funebri o memoriali consistono di due parti: l'eulogio del defunto e la consolazione dottrinale. D. L. D'AVRAY, *Sermons on the Dead before 1350*, in *Modern Questions about Medieval Sermons*, Spoleto 1994, p. 177. Per un breve schema dei *topoi* delle consolazioni cristiani, basato sulle osservazioni di Von Moos, si veda R. SPULER, *Consolatory Topoi: Aspects of a Tradition*, in 《Neohelicon》, vol. 12, no. 12, 1985, pp. 239-263, soprattutto pp. 242-243.

[6] C. FAVEZ, *La Consolation Latine Chrétienne*, Paris 1937.

[7] P. VON MOOS, *Consolatio: Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, (4 volumi), München 1971-2, vol. 1, pp. 26-27.

[8] M.M.BEYENKA O.P., *Consolation in Saint Augustine*, Washington 1950.

[9] P. VON MOOS, *Consolatio.*

lavoro è stato quello di trattare le letterature consolatorie cristiane come un manufatto composto dalle combinazioni dei *topoi* tecnici, negando la possibilità di una riflessione sulla vera esperienza emozionale e sulle tendenze culturali.

Recentemente, uno studioso italiano, Giuseppe Chiecchi ha pubblicato una monografia dedicata alla letteratura consolatoria[10]. La maggior parte delle sue ricerche si occupano delle letterature umanistiche, soprattutto di Dante e di Petrarca, ma la radice di questa lunga tradizione della *consolatio* si trova nelle opere di Ambrogio e dei suoi contemporanei, come Girolamo. Il dolore naturale, secondo Chiecchi, è sempre legittimato dall'inizio nella *consolatio* cristiana. Non mancando, però, le evidenze delle negazioni, come quelle di Girolamo, collegando l'esempio biblico del dolore al discorso sui peccati Chiecchi afferma che il dolore trovava sempre il suo spazio come necessario sia per la parola consolatoria nella virtù dei cristiani, che per il funzionamento terapeutico nella *concessio doloris*.

Dall'altra parte, anche alcuni storici portavano l'attenzione su questo tema del dolore nella storia medievale. Già nel 1967, Gustavo Vinay e un gruppo di studiosi ricordavano l'importanza del dolore nella cultura medievale, soprattutto, dei secoli XII-XIII[11]. Basandosi sull'idea di Huizinga e sui linguaggi psichiatrici allora di moda, Vinay sottolinea la dinamica del dolore, affermando che *il dolore è un guscio vuoto*, cioè un concetto da ridefinire ogni volta. Con un punto di vista acuto, Vinay non tratta il dolore solo come un riflesso della dinamica storica, ma anche come un frutto dell'esperienza psicologica, che si costruisce nell'azione con il contesto culturale.

L'approccio storico-antropologico all'esperienza dinamica del dolore incontra l'esistenzialismo nel lavoro di un etnologo italiano, Ernesto de Martino[12]. Nella sua monografia, *Morte e Pianto Rituale nel Mondo Antico. Dal lamento funerale antico al pianto di Maria*, che fu pubblicata nel 1958, De Martino segue la traccia delle consuetudini del lamento funebre nel mondo medietrraneo, ma il suo punto di vista, molto acuto, sull'esperienza del dolore e sui suoi significati esistenziali rende questo lavoro molto speciale. Anche se De Martino considera il dolore della perdita essenzialmente come uno stato anormale, patologico, come un delirio, concezione condivisa dalle tendenze psicologiche-psichiatriche del tempo[13], la brillantezza della sua intuizione, che penetra dalla condizione

---

[10] G. Chiecchi, *La Parola del Dolore. Primi Studi sulla Letteratura Consolatoria tra Medioevo e Umanesimo*, Roma-Padova 2005.

[11] G. Vinay, *Il Dolore e la Morte nella Spiritualità dei secoli XII e XIII (Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale)*, Todi 1967.

[12] E. de Martino, *Morte e Pianto rituale nel Mondo Antico.*

[13] Il punto di vista psicologico-psichiatrico sul dolore è basato sulla definizione di Freud, che lo aveva considerato come una fase patologica, in cui non si può accettare la separazione e la perdita, per l'affetto della libido verso l'oggetto, insistendo sul mantenere del legame. Quindi la fine del dolore, come la cura della malattia, è l'accettazione dell'assenza. Questo punto di vista ha dominato nel campo fino agli anni recenti, come si nota nella teoria di John Bowlby. Ora alcuni studiosi, come Robert E. Goss e Dennis Klass, sfidano la teoria tradizionale che i dolenti non accettino la separazione, indicando che il dolore è una reazione normale, anzi positiva in cui si accetta la perdita e l'assenza e si rifocalizza la vita. S. Freud, *Mourning*

esistenziale dei dolenti alle consuetudine del lutto dei diversi paesi e delle diverse epoche, fino alle dottrine e alle devozioni religiose come *Mater Dolorosa*, non penalizza il valore del lavoro.

Nel 1991, lo stoico americano George W. McClure pubblicò una monografia, intitolato *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*[14]. In questo saggio, McClure prova a ricostruire la tradizione consolatoria degli umanisti rinascimentali. Tra le due grosse linee di idee, rappresntate da Petrarca e Salutati, McClure vede che gli umanisti rinascimentali costruirono un nuovo ambito del dolore e della consolazione, che è diverso dalla tradizione medievale. Attraverso questo lavoro, McClure propone anche la possibilità e l'importanza della storia dell'emozione.

Abbiamo così il dolore dei Padri, il dolore dei monaci ed il dolore dei laici riflessi nella consuetudine del lutto del medioevo, e abbiamo anche il dolore cosidetto "*rinascimentale*". Ma la scoperta del dolore dell'età mendicante dovette aspettare fino al 1999, in cui lo storico anglossassone David d'Avray pubblica la sua monografia sui sermoni memoriali dei predicatori mendicanti[15]. D'Avray, infatti, aveva interesse da lungo tempo per i sermoni memoriali e i loro contenuti, soprattutto per quanto riguarda gli aspetti dottrinali e gli atteggiamenti mentali verso il tema della morte[16]. In questa monografia, il tema principale di d'Avray è la virtù cristiana dei principi riflessa nei sermoni memoriali dei principi, ma la ricca documentazione dello specialista sui sermoni mendicanti ci fornisce anche alcuni cenni utili sul concetto del dolore.

L'interesse per il dolore da parte degli storici non si limitava solo ai testi religiosi. Carol Lansing ha attirato l'attenzione nella legge suntuaria dell'età comunale, che proibiva il lutto pubblico[17]. Lansing non è stata la prima ad osservare queste legge, però, ella afferma che nel suo saggio aveva voluto tratteggiare soprattutto l'aspetto del dolore come oggetto del divieto, che era stata trascurata dagli studiosi precedenti. Però la sua conclusione rimane

---

and Melancholia, London 1961 (la versione originale era pubblicata nel 1917); J. Bowlby, *Attachment and Loss: 3. Sadness and depression*, London 1980; D. Klass, *Continuing bonds: New Understanding of Grief*, Wahington D.C. 1996; M. Stroebe, *Bereavement Research and Theory: Retrospective and Prospective*, in 《American Behavioral Scientist》, vol. 44, 2001, pp. 854-865; T. Clewell, *Mourning beyond Melancholia: Freud's Psychoanalysis of Loss*, in 《Journal of the American Psychoanalytic Association》, vol. 52, no. 1, 2002, pp. 43-67; R. E. Goss e D. Klass, *Dead but not Lost. Grief Narratives in Religious Traditions*, Walnut Creek 2005. De Martino si basa specificamente sulla teoria di Melanie Klein.

[14] G. W. McClure, *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*, Princeton 1991. Prima di questa monografia, McClure aveva anche pubblicato un articolo su questo tema. Id., *The Art of Mourning: Autobiographical Writings on the Loss of a Son in Italian Humanist Thought (1400-1461)*, in 《Renaissance Quarterly》, vol. 39, no. 3, 1986, pp. 440-475.

[15] D.L. d'Avray, *Death and the prince*, Oxford 1994.

[16] Id., *The Comparative Study of Memorial Preaching*, in 《The Royal Historical Society》, vol. 40, 1990, pp. 25-42; *Application of Theology to Current Affairs: Memorial Sermons on the Dead of Mansurah and on Innocent IV*, in 《Historical Research》, vol. 63, 1990, pp. 227-47. Questi due articoli dopo sono pubblicati in una monografia, assieme ad altri due articoli, *Method in the Study of Medieval Sermons* e *Sermons on the Dead before 1350*. D.L.d'Avray e N.Bériou, *Modern Question about Medieval Sermons*, Spoleto 1994.

[17] C. Lansing, *Passion and Order. Restraint of Grief in the Medieval Italian Communes*, Ithaca 2008.

sempre nel solco nelle conclusioni precedenti, che collegavano il motivo di queste legge alla prevenzione dei conflitti fazionali.

Tutti questi studi sul dolore, osservati da diversi punti di vista, hanno aperto le possibilità e fornito delle guide per la presente ricerca. Però, ci sono ancora alcuni punti oscuri.

In primo luogo, la maggior parte degli studi - salvo l'opera di Von Moos- si dedica al concetto del dolore di un periodo specifico. Questo è ideale per capire profondamente l'atteggiamento di un certo periodo, però con questo punto di vista non si può sapere quali punti appartengono alla ripetizione di *topoi* tradizionali e quali aspetti entrano come nuovi e rappresentano una caratteristica del proprio periodo. Per esempio, il saggio di McClure ci fornisce buona prospettiva sul dolore rinascimentale, però perde l'occasione per capire che questo atteggiamento '*rinascimentale*' non è una scoperta dell'età, anzi, è cominciato molto prima e si vede già nel dolore, secondo l'espressione di McClure, '*medievale*'. Uno sbaglio simile, ma non uguale, si vede anche nello studio di Lansing. Qui, diversamente da McClure, Carol Lansing consulta ampii materilai per trovare l'origine del dolore dell'età comunale, che spaziano temporalmente dai discorsi dei Padri, fino alla retorica laica del Duecento come quello di Boncompagno da Signa, e spazialmente dalla antica Grecia e da Roma, fino al mondo muslmano. Ma cercando le evidenze vaste e distratte che possono sostenere la tesi di Lansing, infatti, si perde occasione per tracciare bene la tradizione del discorso cristiano[18], ignorando i diversi atteggiamenti che esistevano nella radice culturale cristiana ed esercitavano un'influenza prevalente.

In secondo luogo, gli studiosi come Von Moos o d'Avray, che tracciavano il loro discorso in un lungo arco di tempo e paragonavano gli atteggiamenti tra i diversi periodi, invece, non mancano mai di dimostrare i cambiamenti del discorso. Però, nella ricostruzione della geneaologia del discorso, mancano spesso le spiegazioni sui significati storici dei cambiamenti. Certamente non è mai facile di fornire una spiegazione contestuale, non solo di un periodo, ma dei diversi tempi. Però, senza localizzare questi discorsi nel più ampio contesto storico-culturale non si può capire affatto l'importanza significativa che ogni diverso atteggiamento aveva nella sua età, e così i cambiamenti del discorso appaiono solo come dei manufatti testuali aridi.

In terzo luogo, anche se gli studiosi sottolineano l'importanza del dolore, spesso confondono l'esperienza del dolore e la rappresentazione del lutto. Secondo la definizione di un sociologo americano, Lyn H. Lofland, il dolore indica ciò che si sente, mentre il lutto indica ciò che si fa[19]. Lansing cita anche l'antropologo Renato Rosaldo, che spinge gli

[18] Per una critica simile dell'uso sporadico dei documenti in Lansing, si veda D. S. Prudo, *Review on Passion and Order*, in 《EHR》, vol. 124, 2009, p. 508.

[19] L. H. Lofland, *The Social Shaping of Emotion: The Case of Grief*, in 《Symbolic Interaction》, vol. 8, no. 2, 1985, pp.

studiosi a considerare la differenza tra il processo del lutto e il dolore della perdita, per sottolineare la direzione della sua ricerca, che riguarda l'emozione del dolore piuttosto che i comportamenti esterni del lutto[20]. Però attraverso i documenti giuridici, come le leggi o le sentenze sul lutto, che coinvologono solo agli aspetti comportamentali, è difficile parlare dell'emozione. Forse non possiamo mai conoscere la 'vera' esperienza provata dell'emozione senza trovare testi privati come i diari, le memorie, le interviste, che mancano assolutamente nel Medioevo[21], però, possiamo guardare almeno dei manuali o dei criteri dell'emozione, forniti dalla parte delle *élites* che parlano direttamente sull'emozione.

Problemi e Metodo

Basandosi sui frutti e sui limiti degli studi precedenti, la presente ricerca si pone ancora delle domande sul dolore nel Medioevo: primo, cosa sia il dolore medievale; secondo, a cosa serva il discorso del dolore in ogni periodo; terzo, cosa sia il dolore Mendicante. Per rispondere efficacemente a queste domande, c'è bisogno di una nuova metodologia della ricerca.

Per la prima domanda, prima di tutto, occorre decidere se esiste un concetto omogeneo del dolore medievale. Se non esiste questo tipo omogeneo che possiamo chiamare "dolore medievale", dobbiamo chiarire le caratteristiche e le differenze tra le diverse rappresentazioni del dolore nei diversi tempi. Per vedere meglio questo, noi prenderemo tre periodi diversi nella tradizione cristiana come criteri di paragone dei discorsi: la tarda antiquità dei Padri della Chiesa; il XI-XII secolo dell'età dei monaci; il XIV secolo dell'età dei predicatori mendicanti.

Per la seconda domanda, non cerchiamo solo la differenza e il cambiamento tra i discorsi sul dolore nei diversi periodi, ma proveremo a pensare al significato di questa diversità dello stesso concetto cristiano. Ma la mia intenzione non è a trovare una regola di causa-effetto. Non si potrebbe dire 'impossibile' chiarire anche le cause storiche-culturali da cui derivano i diversi atteggiamenti verso il dolore, però, in questa ricerca non consideremo questo punto. Perché tratteggiare un aspetto mentale, soprattutto uno emotivo come il dolore, che si muove lentamente su una lunga e vasta unità del tempo, è semplicemente difficile basando la ricerca su un specifico ambito spazio-culturale. Ci sono già ottimi lavori nella storia della mentalità, come il saggio sul Pugatorio di Jacques Le Goff, o i classici sulla morte

---

171- 190; G. L. EBERSOLE, *The function of ritual weeping revisited: affective expression and moral discourse*, in《History of Religions》, vol. 39, no. 3, 2000, pp. 211-246.

[20] C. LANSING, *Passion and Order,* p. 3, 7-8.

[21] B. ROSENWEIN, *Emotional Communities*, p. 26. Rosenwein, mentre insiste sul valore degli atti legislativi, delle agiografie, delle lettere, delle storie e delle cronache come documenti che riflettono l'emozione medievale, criitca l'idea che non si possa scrivere la storia dell'emozione medievale per la mancanza di documenti privati, che è anche un pregiudizio della nostra '*emotional community'*.

medievale di Philippe Ariès, e il saggio sulla nascita dell'emozione della colpa di Jean Delumeau, oppure ricerche più specificate come lo studio sulla mentalità attorno alla morte ad Avignone di Jacques Chiffoleau o a Siena di Samuel Jr. Cohn. Però, siccome il nostro primo obiettivo copre tre periodi diversi ed ancora tanto lontani tra loro, il cercare i motivi e le cause dei cambiamenti del discorso dobbiamo lasciar perdere in questa ricerca.

Invece, possiamo provare un altro approccio per non sacrificare il significato storico della trasformazione del dolore. Invece di chiedere 'da cosa', possiamo chiedere 'a cosa', cioè, *a cosa serve questo discorso*. Analizzando le '*pattern*' delle retoriche dei diversi autori dello stesso periodo, che definiscono e descrivono il dolore 'giusto', possiamo presupporre quali fossero i differenti motivi culturali per cui si accettava o rifiutava il dolore.

Per quanto riguarda la terza domanda, vorrei applicare i due metodi riferiti sopra specificamente per ricostruire il discorso sul dolore dei predicatori mendicanti. Il motivo è semplice. Come indicato prima, il discorso sul dolore o sulla consolazione dei predicatori mendicanti non ha finora attirato tanta attenzione. Forse anche perché gli studi sui sermoni mendicanti sono cominciati solo dagli anni Settanta e l'interresse degli studiosi ancora non era arrivato al tema delle emozioni. Però, malgrado il minimo interesse degli studiosi, il discorso sul dolore dei predicatori è molto significativo. In primo luogo, i predicatori mendicanti, che erano stati educati con una nuova conoscenza e metodologia, aprirono un nuovo schema del dolore come oggetto del sapere, al di fuori del suo valore assoluto. In secondo luogo, questo nuovo atteggiamento dei predicatori condivide tanti *topoi* tradizionali dei Padri e dei grandi autori monaci, ma il frutto della loro sintesi non è uguale a nessun atteggiamento precedente della storia. Per questo merita un approfondimento di per sé. In terzo luogo, alcuni aspetti che sono stati considerati dagli studiosi come le caratteristiche del nuovo dolore rinascimentale, soprattutto i concetti filosofici antichi, si trovano già nel discorso dei predicatori. Perciò, in questa tesi, cercherò di presentare alcuni discorsi sul dolore dei predicatori mendicanti e successivamente dopo cercherò anche di riflettere sul motivo a cui il dolore mendicante serve.

Si tratta di una storia del dolore dunque. Possiamo allora definire questa ricerca come una prova sulla storia dell'emozione, che è ormai diventata la nuova moda? Se vediamo solo la definizione di Stearns, la presente ricerca sembra di trattare dell''*emotionology*' sul dolore medievale[22]. Perché diverso dall'emozione, che indica "ciò che si sente", l''*emotionology*'

[22] 《**Emotionology**: the attitudes or standards that a society, or a definable group within a society, maintains toward basic emotions and their appropriate expression; ways that institutions reflect and encourage these attitudes in human conduct, e.g., courtship practices as expressing the valuation of affect in marriage, or personnel workshops as reflecting the valuation of anger in job relationships. **Emotion**: a complex set of interactions among subjective and objective factors, mediated through neural and /or hormonal systems, which gives rise to feelings (affective experiences as of pleasure or displeasure) and also general cognitive processes toward appraising the experience; emotions in this sense lead to physiological adjustments to the conditions that aroused response, and often to expressive and adaptive behavior》. P. N. Stearns e C.Z. Stearns, *Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards*, in 《American Historical Review》, vol. 90,

indica ciò che si pensa dell'emozione e delle sue espressioni, e i testi trattati nella presente ricerca furono scritti per fornire i manuali del dolore giusto. Però l'applicazione di questo termine alla presente ricerca si rifiuta dalle definizioni più precise degli specialisti nella storia dell'emozione[23].

In primo luogo, secondo Stearns, che ha postulato il termine '*emotionology*', nel Medioevo non esisteva nessuna forma adatta a ciò che viene chiamato l'*emotionology*', perché questa *emotionology* deve essere un manuale che era diffuso e condiviso spontaneamente tra la massa, non il prodotto della cultura di *élites*[24]. Allora se accettiamo l'ipotesi dell'ampia influenza e della pratica dei sermoni mendicani tra la massa, come affermano gli studiosi sui sermoni, possiamo chiamare così almeno i discorsi sul dolore dei predicatori che trattiamo qui? La risposta di Stearns è ancora di negativa. Perché, seguendo l'antica ipotesi favolosa di Huizinga, Stearns crede che non potesse funzionare un manuale che controlla severamente l'emozione come controllo internalizzato di sé nel Medioevo[25]. Forse esistevano alcuni discorsi sull'emozione, come frutto della 'cultura alta', però la gente medievale viveva solo la propria vita, senza nessuna preoccupazione di tramandare ciò che si sentiva. La critica aspra di Stearn al saggio di Jean Delumeau ripete ancora questa posizione sull'*emotionology* medievale, considerando il lavoro di Delumeau come una mera ripetizione della tradizione della storia intellettuale[26].

In secondo luogo, anche se Rosenwein aveva disapprovato l'idea di Stearns, proponendo le esistenze di severi manuali dell'emozione in ogni periodo del Medioevo[27], sarei ancora incerta se chiamare la presenta ricerca sul dolore "*History of Emotion*", secondo le altre definizioni di Rosenwein. Prima di tutto, Rosenwein postula il termine dell''*emotional commnities*' come un concetto strutturale, che sostituisce il vecchio modello

---

1985, pp. 813- 836, particolarmente p. 813. La definizione dell' '*emotion*' in Stearns è citata da P. R. KLEINGINNA, JR e A. M. KLEINGINNA, *A Categorized List of Emotion Definitions, with Suggestions for a Consensual Definition*, in 《Motivation and Emotion》, vol. 5 1981, pp. 345-79, particolarmente pp. 354-359.

[23] Ci sono ancora delle discussioni interessanti sulla storia dell'emozione. A cura di C. Z. STEARNS e P. N. STEARNS, *Emotion and Social Change. Toward a New Psychohistory,* New York 1988. Per una breve introduzione alla discussione sul tema, S. FERRENTE, *Storici ed emozioni*, in 《Storica》, no. 43-45, 2009, pp. 371-392. Per la scoperta e la creazione dell'emozione secolare, T. DIXON, *From passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge 2003. Per degli studi sull'emozione medievale, si vedano, a cura di B. ROSENWEIN, *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Ithaca-London, 1998; a cura di P. NAGY e D. BOQUET, *Le Sujet de Émotions au Moyen Âge*, Paris 2008; a cura di C. CASAGRANDE e S. VECCHIO, *Piacere e Dolore. Materiali per una Storia delle Passioni nel Medioevo*, Firenze 2009. A cura di D. BOQUET e P. NAGY, *Politiques des émotions au Moyen Âge*, Firenze 2010. Per la teoria sociologica sull'emozione, A.R. HOCHSCHILD, *Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure*, in 《AJS》, vol. 85, no. 3, 1979, pp. 551-575.

[24] C.STEARNS e P. STEARNS, *Anger: The Struggle for Emotional Control in America's History*, Chicago 1986, p. 21-23, 25. Ho citato da Rosenwein. B. ROSENWEIN, *Worring about Emotions in History,* in 《The American Historical Review》, vol. 107, no. 3, 2002, pp. 821-845, particolarmente p. 825.

[25] Stearns e Stearns affermano che questo genere del controllo internalizzato di sé appare solo dalla metà del Settecento. C.STEARNS e P. STEARNS, *Anger*, p. 25. Ho citato da Rosenwein. B. ROSENWEIN, *Emotional Communities*, p. 7.

[26] P. N. STEARNS, *Review. Sin and Fear: The Emergence of a Wester Guilt Culture, 13th-18th Centuries by Jean Delumeau*, in 《The Journal of Interdisciplinary History》, vol. 23, no. 1, 1992, pp. 156-158. Particolarmente p. 158.

[27] Rosenwein ritiene che alcuni saggi sulla storia medievale siano degli studi sull'*emotionology* medievale.

di '*discours*' o di '*habitus*', in cui i membri condividono gli stessi interessi, valori, e scopi. Ma il punto notevole di Rosenwein in questa nuova nozione è la pluralità delle comunità e la scelta libera dei membri tra le comunità. Cioè, anche se c'è sempre una comunità prevalente in un periodo, attorno a queste comunità ci sono le varie, piccole comunità in cui si provano diversi valori e norme. Con i cambiamenti nel tempo, se la comunità prevalente non soddisfa di più le esigenzi emotive dei membri, i membri si spostano alle altre comunità per la nuova norma. Così avviene la trasformazione storica[28]. Invece in questo saggio non consideriamo l'esistenza delle altre comunità emotiva oltre a quella comunità, principale delle *élites* religiose di ogni periodo. Non consideriamo le altre comunità non perché siano meno importanti, ma solamente per concentrarci in modo più chiaro sulla diversità tra i diversi periodi nelle linee culturali delle *élites* religiose. Quindi non possiamo sapere come i membri individuali in questa comunità negoziavano la loro esperienza dell'emozione con la norma della comunità.

In terzo luogo, secondo la definizione di William Reddy, la nozione del '*discours*' di Foucault od il modello del '*praxis*' di Bourdieu, costruitto sull'*habitus*', non si possono applicare a percepire il *mileu* dell'emozione, perché con queste idee non si può catturare il carratere bilaterale dell'espressione e dell'azione emotive che può alterare lo stato dell'agente, attraverso, secondo il termine di Reddy, "*communicative utterance*". Cioè l'agente emotivo non è solo un prodotto passivo della struttura, che ripete la norma fuori di sé o riferisce la norma in sé, ma un agente spontaneo che richiede un'interpretazione specifica alle altre persone attraverso la sua espressione dell'emozione, cambiando lo stato e la reazione dell'uditore. E questo carattere dell'emozione non si può mai comprendere nel set verbale della norma come '*discours*', perché il carattere comunicativo dell'emozione comincia sempre dal fallimento del linguaggio, altrimenti le espressioni rimangono solo come un '*mere report'*, invece dell'emozione[29].

Però in questa tesi, noi tratteremo solo '*utterance*' unliterale sul dolore. Possiamo supporre anche l'intenzione potenziale degli autori che volevano realizzare alla fine, sia coscientemente, che incoscientemente, la vera influenza e il funzionamento della '*communicative utterance*', però non possiamo conoscere senza guardare i testimoni delle altre parti, che per noi mancano. Inoltre, con la mancanza delle espressioni non verbali delle emozioni degli autori, non possiamo indovinare in quale punto loro linguaggio sta perdendo e così comincia a funzionare la vera emozione.

Invece accetterei volentieri il limite e i problemi della nozione di '*discours*' di Foucault, come la cornice della ricerca[30]. Senza sacrificare l'originalità degli autori

[28] B. Rosenwein, *Emotional Communities*, pp. 20-25. L'idea principale è basata sull'idea di William Reddy.

[29] W. M. Reddy, *Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions*, in 《Current Anthropology》, vol. 38, no. 3, 1997, pp. 327-351, particolarmente pp. 327-328 e 330-332.

[30] I vari saggi e le scritture di Foucault attestano il rapporto tra il sapere e il discorso e il potere. Però, il potere di Foucault, spesso malconcepito come una nozione solo negativa, ha un funzionamento ambivalente. Cioè il potere che controlla e

individuali, cercherò la norma culturale che sostiene e fornisce certi atteggiamenti verso il dolore in un periodo, espressi nei loro linguaggi. Quindi nella presente ricerca, gli autori del dolore sono deliberatamente utilizzati come vettori della mentalità prevalente. Inoltre, l'osservazione del dolore non termina col tema del dolore. Vorrei mettere questi discorsi nel più ampio contesto culturale di ciascun periodo, con una domanda costante di Foucault: a cosa servono, alla fine, i discorsi individuali sul dolore.

Accetto dunque che la presente ricerca appartenga alla storia intellettuale piuttosto che alla storia dell'emozione, se siamo obbligati a classificarla secondo la persistenza di Stearns, visto che nei testi che trattiamo, i punti di vista degli autori non considerano tanto la vera pratica dell'emozione come l'esperienza privata e interna. Invece a me interessa di più il modo di definire, analizzare, controllare il dolore dalla parte degli autori *élites* cristiane, ed il significato di questi lavori.

Tuttavia, questa ricerca intende scrivere una storia della mentalità, che tratta gli atteggiament e le visione del mondo. Malgrado l'affinità dei testi principali a quelli della storia intellettuale come fonti, il modo dell'approccio ed i punti problematici per interpretare i testi tradizionali in questa ricerca sono diversi da quelli della storia intellettuale tradizionale, che tratta l'albero genealogico delle idee ed i sensi e i valori degli aspetti enunciati. Perché in questo saggio consideriamo più importante ciò che non è articolato, come il tono dei discorsi, le ripetizioni retoriche, gli annelli tra i concetti, rispetto a ciò che è articolato proprio con il discorso sul dolore e le radici intellettuale. Ed ancora, i cambiamenti e le varietà degli atteggiamenti, che si possono e devono osservare anche nei brevi periodi, come è suggerito da Rosenwein per soddisfare la storia dell'emozione, saranno ignorati apposta nella presente ricerca. Mentre rifiuto l'omogeneità del dolore, accetto il concetto della lunga unità di tempo della mentalità di Le Goff, che gli atteggiamenti e i messaggi contenuti nella stessa unità del tempo cambiano più lentamente nella storia[31]. Prendendo questa via d'approccio, ricostruire gli atteggiamenti totali che penetrano i discorsi sul dolore è lo scopo conclusivo di questo studio.

Struttura della tesi

---

riproduce un individuo attraverso il sapere, nello stesso tempo produce e fornisce un funzionamento positivo come protezione della minorità (la sessualità dei bambini o il diritto dei criminali). M. Foucault, *Discipline and Punish. The birth of the Prison*, New York 1977 (il titolo originale è *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, pubblicato nel 1975); Id., *History of Sexuality. The Will to Knowledge,* London 1998 (il titolo originale, pubblicato nel 1976, è *Histoire de la sexualité, 1: la volonté de savoir*). Si vedano su questo punto più chiaramente in Id., a cura di C. Gordon, *Michel Foucault: Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, New York 1980; P. Veyne, *Foulcault: il Pensiero e l'Uomo*, Milano 2010 (la versione originale è pubblicata nel 2008). Il mio punto di vista sul discorso e sul potere in questa tesi è basato su quello di Foucault, accettando che la prima funzione e del discorso sul dolore è di aiutare i dolenti a ritrovare il ritmo normale della vita e di proteggerli dalla vulnerabilità, di cui parlo poco in questo studio.

[31] J. Le Goff, *Mentalities: a New Field for Historians*, in 《Social Science Information》, vol. 13, no. 81, 1974, pp. 81-97, particolarmente p. 86.

In questo studio, ricordando le tre domande principali, io renderò le fonti di Giovanni da San Gimignano come punto di partenza. Cominciando da una prova limitata, che dice poco a noi, come il discorso sul dolore di Giovanni, cercheremo il significato più concreto della prova, allargando l'ambito delle ricerche oltre al discorso sul dolore di Giovanni da San Gimignano.

Per realizzare questo progetto, vorrei provare a combinare i due diversi modi di leggere la letteratura consolatoria medievale, soprattutto l'atteggiamento verso il dolore: un metodo è l'inseguimento archeologio-diacronico, e l'altro è il controllo storico-sincronico. Il punto di partenza sono i sermoni funebri del Trecento, scritti da Giovanni da San Gimignano. Giovanni da San Gimignano, un predicatore domenicano, è un autore prolifico di opere che spaziano dalle agiografie alle composizioni sermonarie ed anche ai manuali enciclopedici, che sono intesi ad essere di consultazione ai predicatori normali nel costruire i propri sermoni. Una delle sue collezioni di sermoni, la collezione dei *Sermones funebres*, ci testimonia la sua importanza culturale, alla luce dell'esistenza dei numerosi manoscritti ed edizioni medievali in tutta Europa. In questa collezione, soprattutto, Giovanni dedica l'ultima distinzione al tema della consolazione, in cui dimostra il sapere interessante sul dolore e sulla consolazione dell'età.

La presente tesi consiste in tre parti. La prima parte, priliminare al nostro studio prima di discutere il tema del dolore, consiste in una messa a fuoco sul predicatore e sulle sue opere principali, e soprattutto sulla collezione dei sermoni funebri, con le quattro domande principali: chi, cosa, perché e come.

Le risposte per le prime tre domande si trovano nel primo capitolo: chi è Giovanni da San Gimignano; cosa aveva fatto e scritto; in che senso, cioè, perché sono significativi queste opere per noi. Qui intendo provare a ricostruire il predicatore e le sue opere nel contesto culturale mendicante. Dopo aver tracciato i passi di Giovanni come predicatore domenicano, guardando la discussione corrente sugli studi dei sermoni medievali, possiamo ripensare al significato storico delle sue predicazioni e dei sermoni in questo contesto culturale.

Il secondo capitolo, invece, è un'osservazione sul nostro testo principale, la settima distinzione della collezione. Qui voglio esaminare la quarta domanda, 'come', in tre dimensioni diverse: come il predicatore percepisce i suoi destinatari, i dolenti; come l'autore costruisce il suo messaggio; come funziona la retorica dei peccati nel *milieu* psicologico dei dolenti. In primo luogo, possiamo trovare alcune tracce della categoria e del sistema mentale dei predicatori mendicanti, che sono presi da Giovanni da San Gimignano nella composizione dei suoi sermoni, come la categorizzazione *ad status* oppure l'*artes predicandi*. Dopodiché, rivolgeremo la nostra attenzione ai *topoi* retorici della letteratura consolatoria cristiana, che si trovano anche in Giovanni da San Gimigano, cioè quelli del dolore per i peccati e delle lacrime della penitenza. Qui il mio approccio è più suggestivo che storico, focalizzato più sul

funzionamento psicologico nella luce della teoria socio-psicologica contemporanea, che realizza questa retorica nella letteratura consolatoria, che sulla tradizione letteraria od intellettuale di questa retorica.

Nella seconda parte, vedremo i frammenti della lunga tradizione del dolore cristiano. Questa parte consiste nei tre capitoli, in ciascuno dei quali si dimostra la diversa inclinazione dell'atteggiamento verso il dolore, nei diversi ambienti storici religiosi: la tarda antiquità; la circostanza monastica tra XI-XII secolo; l'età mendicante. La mia intenzione di scegliere questi tre periodi diversi non è dimostrare tutte le fasi della storia del dolore cristiano, giacché ci sono già ottimi lavori come quello di Von Moos, ma confrontare gli atteggimenti diversi verso il dolore nella tradizione. Così, per considerare meglio la differenza in rilievo tra gli atteggiamenti verso lo stesso concetto, salto volutamente il lungo e lento processo del cambio dell'idea.

Nel terzo capitolo, dunque, vedremo innanzittuto come il dolore cristiano fu costruito dai Padri della Chiesa nel mondo cristiano occidentale attorno ai discorsi di tre *auctoritates* rappresentative, Ambrogio da Milano, Girolamo e Agostino d'Ippona. Prima vedremo come questi tre autori della massima importanza costruiscono i *topoi* sul dolore e sulla consolazione cristiana, cioè il dolore come un oggetto di diffidenza, analizzando i loro vari testi consolatori. Dopodiché, esamineremo i motivi culturali a cui serve il loro discorso del dolore, soprattutto l'influenza dello Stoicismo-Peripateticismo come il contesto intellettuale, e la retorica dell'anti-paganesimo come il contesto politico-culturale.

Nel quarto capitolo, invece, saltiamo al mondo monastico nel XI-XII secolo. Anche se gli autori monaci usano gli stessi versetti biblici, gli stessi *topoi* della *consolatio* cristiana, il modo di esprimere ed interpretare l'esperienza del dolore è notevolmente diverso da quello della tarda antichità. Qui, i grandi monaci della storia come Anselmo d'Aosta, Bernardo da Chiaravalle, Aelredo di Rievaulx, non ci nascondono mai le loro emozioni di dolore nelle loro consolzioni, anzi si esprimono in modo vivace, sentimentale, drammatico. Qui, diverso dalle opere dei Padri, il dolore personale non è più un simbolo della diffidenza, perché il dolore non deriva dall'interesse nei defunti. Invece in questo periodo, il dolore si trova il suo spazio come il segno dell'affetto nel contesto culturale dell'amicizia intensa nell'ambito monastico.

Nel quinto capitolo, arriviamo all'età dei predicatori mendicanti ed alla loro concezione del dolore. Attraverso il concetto del dolore discusso nei sermoni di Vincent de Beauvais, Jacques de Vitry, Guibert de Tournai, Remigio de' Girolami e Giovanni da San Gimignano, qui possiamo osservare che il dolore diventa un oggetto della conoscenza, cioè un oggetto dell'osservazione e del controllo, liberandosi dal suo valore fisso. Il valore del dolore dipende dall'agente che lo prova. Quindi, per provare il buon dolore, l'agente deve sapere cosa sia il dolore e come si deve usare. Anche in questa età, il dolore non indica solo una forma dell'esperienza. Secondo ai diversi sintomi, si danno anche diversi termini. E all'interno di questo spettro dei diversi gradi del dolore, vengono anche i diversi valori morali.

Nella terza parte, proveremo a cercare quali funzionamenti del discorso sul dolore dei predicatori mendicanti portavano nella cultura delle città medievali. Possiamo approcciare con varie domande l'atteggiamento dei predicatori verso il dolore, però qui, io porrò solo due domande, per comodità, prospettando i due atteggimenti diversi dei predicatori, che non si scontrano mai nel loro discorso, perché non sono delle questione delle categorie, ma dei gradi, che possono combinarsi: sanzionare il dolore e controllare il dolore. Allora la prima domanda è: a cosa serviva il dolore della perdita? Seconda: quale dolore diventa un problema? Per rispondere a queste domande, limiteremo l'ambito spazio-temporale dell'osservazione alle cittè italiane, alla fine del Duecento e nel Trecento, quando il nostro predicatore Giovanni aveva vissuto.

Nel sesto capitolo, vorrei guardare qualche traccia culturale che erano provate nelle città italiane, a proposito della pratica del dolore e del lutto. I punti principali che vogliamo osservare sono due: per il primo punto, il ruolo e l'attività delle confraternite negli eventi della morte a proposito del funzionamento del dolore, e per il secondo, le leggi suntuarie che controllavano il lutto pubblico, a proposito del divieto del dolore. Questo capitolo sarebbe più o meno di controlli degli altri studi, perché ci sono già ottimi lavori che trattano di questo punto, e basandosi sulle conclusioni dei precedenti saggi, per controllare il loro legame potenziale con il nostro predicatore, guarderemo anche i casi di Siena. Per anticipare la conclusione di questo capitolo, le attività delle confraternite possono fornire la risposta possibile alla nostra domanda, dato che le confraternite erano un congegno principale dei messaggi dei predicatori. Però, anche se non possiamo negare che le leggi suntuarie contro il lutto pubblico consistevano in una parte delle prove per sistemare l'ordine nelle città italiane, non possiamo trovare le evidenze di qualche legame diretto tra i motivi delle leggi contro il lutto e le idee dei predicatori contro il dolore, nei testi dei predicatori.

Nel settimo capitolo, quindi, cercheremo ancora di trovare il motivo o il funzionamento del controllo del dolore che si trova nei discorsi dei predicatori, con l'esempio dei testi di Giovanni da San Gimignano. Quando parlava del cattivo dolore, Giovanni menzionava il termine dell'accidia, considerandola come un specie di tristezza. Infatti questa idea fu presa direttamente da Tommaso d'Aquino, come tanti altri aspetti della tristezza e del dolore di Giovanni, però le definizioni e le descrizioni sull'accidia che Giovanni aveva fornito da altre opere ci permettono un'interessante osservazione della comprensione laica del concetto. L'accidia, nel linguaggio dottrinale, tecnicamente è un specie della tristezza, però, i suoi sintomi e caratteri indicano uno stato privo di produttività e sociabilità. Queste caratteristiche che possiamo trovare anche in altri discorsi di Giovanni sull'accidia sono condivisi anche nelle descrizioni del cattivo dolore, a cui i dolenti devono stare attenti.

Quindi, alla fine, questa tesi contiene le tre domande che abbiamo proposte dall'inizio piuttosto generalmente e a grandi linee, però il metodo di cercare le risposte è simile al '*case history*'. Attraverso il caso di Giovanni da San Gimignano, possiamo vedere le idee tradizionali sul dolore, che si trasmettono o si rifiutano nel discorso di Giovanni, ed i

suoi motivi. Anche osservando le istituzioni culturali che sono poste attorno all'esperienza del dolore nell'età di Giovanni, e paragonandole al discorso di Giovanni e degil altri predicatori, possiamo trovare anche una possibilità di spiegare il ruolo del dolore di Giovanni nella sua cultura. Certamente ci possono e devono essere ancora tanti diversi motivi che costruiscono la scena del dolore del tempo di Giovanni, come abbiamo visto con le leggi suntuarie ed i problemi politici, però, con questo studio, se possiamo scoprire ancora un pezzo del quadro, soprattutto quello dei predicatori mendicanti, la presente ricerca relalizzerà il suo scopo.

Parte I: Giovanni da San Gimignano ed i Sermones Funebres

Capitolo 1. Giovanni da San Gimignano ed i *Sermones Funebres.*

1.1. **Vita**

Nonostante Giovanni da San Gimignano sia uno dei predicatori italiani più noti del Due e Trecento, dal momento che occupa un posto di rilievo nella storia della predicazione, la sua vita è poco conosciuta. Si trovano vari saggi su questo predicatore[1], ma la ricostruzione della sua biografia non può andare oltre la mera ripetizione, oppure solo con un dubbio

[1] Su Giovanni da San Gimignano e sulle sue opere si vedano i seguenti saggi: Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge*, Paris- Toulouse 1927, pp. 340s., 344; A. Dondaine, *La vie et les oeuvres de Jean de San Gimignano*, in 《Archivium fratrum praedicatorum》, vol. 9, 1939, pp. 128-183; F. Stegmüller, *Repertorium biblicum Medii Aevi*, III, Matriti 1951, pp. 420-422; E. Winkler, *Scholastische Leichenpredigten: Die "Sermones Funebres" des Johannes von San Gimignano*, in *Kirche - Theologie - Frömmigkeit, Festgabe für Gottfried Holtz zum 65. Geburtstag*, Berlin 1965, pp. 177-186; J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, III. Münster 1971, pp. 722-765; P. Raffin, *Jean de San Gimignano*, in *Dictionnaire de spiritualité*, VIII, Paris 1974, coll. 721; C. Delcorno, *La predicazione nell'età comunale*, Firenze 1974, pp. 25; T. Kaeppeli, *Scriptores Ordinis praedicatorum Medii Aevi*, II, Romae 1975, pp. 539-543; IV, Ibid., 1993, p. 170; G. G. Meersseman, *Ordo fraternitatis: confraternite e pietà dei laici del medioevo*, Roma 1977, p. 598; A. V. Brovarone, *Persuasione e narrazione. L'exemplum fra due retoriche*, in 《Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge' Temps modernes》, vol. 92, 1980, p. 97; J. longère, *La prédication médiévale*, Paris 1983, pp. 113, 140, 143; G. Olson, *The Medieval fortune of Theatrica*, in 《Traditio》, vol. 42, 1986, pp. 278-280, 283-285; S. B. Gajano, *Lavoro, povertà, santità fra nuove realtà sociali e luoghi comuni agiografici,* in *Cultura e società nell'Italia medievale. Studi per Paolo Brezzi*, Roma 1988, I, pp. 124; E. Panella, *Ricerche su Riccoldo da Monte di Croce*, in 《Archivium fratrum praedicatorum》, vol. 58, 1988, pp. 49-56; C. Vasoli, *Arte della memoria e predicazione*, in 《Medioevo e Rinascimento》 vol. 3, 1989, pp. 305-310; C. Delcorno, *Exemplum e letteratura. Tra Medioevo e Rinasciemnto*, Bologna 1989, pp. 43, 61, 75, 152; D. L. d'Avray, *Sermons on the dead before 1350*, in 《Studi medievali》, vol. 31,1990, pp. 208, 215, 219; M. Oldoni, *Giovanni da San Gimignano*, in *L'enciclopedismo medievale*, a cura di M. Picone, Ravenna 1992, pp. 212-228; *Id*., *Giovanni da San Gimignano: un enciclopedico dell'anima. Studi e testi*, a cura di M. Oldoni-A. Zapperi, San Gimignano 1993; F. Santi, *Un nome di persona al corpo e la massa dei corpi gloriosi*, in 《Micrologus》, vol. 1, 1993, pp. 278, 283-286; C. Delcorno, *La predicazione volgare in Italia (secc. XIII-XV). Teoria, produzione, ricezione*, in 《Revue Mabillon》, vol. 65, 1993, pp. 86, 90; L. Pellegrini, *Tabula super sermones. Gli indici dei sermonari domenicani nei codici cenetro-italiani (secc. XIII-XV)*, in 《Archivum fratrum praedicatorum》, vol. 64, 1994, pp. 124-126, 130, 133, 136, 143; D. L. d'Avray, *Death and the prince. Memorial preaching before 1350*, Oxford 1994, pp. 45, 56, 61, 122, 126-129, 132-138, 142, 147, 193-195; L. Pellegrini, *I predicatori e i loro manoscritti* in *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300* (Atti del XXII Convegno internazionale, Assisi, 13-15 ottobre 1994), Spoleto 1995, pp.125-127, 135, 137 ; C. Delcorno, *La lingua dei predicatori. Tra latino e volgare*, in Ibid., p. 33; J. Ziegler, *Medical similes in religious discourse. The case of Giovanni da San Gimignano O.P. (ca. 1260-ca.1333)*, in 《Science in context》, Vo. 8, 1995, pp. 103-131; Id., *Medicine and religion c. 1300. The case of Arnau de Vilanova*, Oxford, 1998, pp. 39, 43-45, 176-213, 273 s., 277-293; P. Von Moos, *L'"exemplum" et les "exempla" des prêcheurs*, in *Les exempla médiévaux: nouvelles perspectives*, a cura di J. Berlioz – M. -A. Polo de Beaulieu, Paris 1998, pp. 73s.; M. Menzel, *Predigt und Geschichte. Historische Exempel in der geistlichen Rhetorik des Mittelalters*, Köln-Weimar-Wien 1998, pp. 148-170 e *passim*; M.M. Mulchahey, "*First the Bow is Bent in Study…" : Dominican Education before 1350*, Toronto 1998, pp. 429-431, p. 463 ; L. Pellegrini, *I manoscritti dei predicatori*, Roma 1999, pp. 199-207, 288-296 e *passim*; S. Vecchio, *Dalla predicazione alla conversazione: il "Liber de introductione loquendii" di Filippo da Ferrara*, in 《Medieval Sermon Studies》, vol. 44, 2000, pp. 76 s., 82, 85; *Lexikon des Mittelalters*, V, p. 601. C. Delcorno, *Medieval preaching in Italy (1200-1500)* in *The Sermon*, a cura di B. M. Kienzle (Typologie des sources des moyen âge occidental, fascicules, 81-83), Turnhout 2000, pp. 466, 476, 503, 514, 517, 519, 524; S. Vecchio, *Giovanni da San Gimignano*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 56, 2001, pubblicato anche sul sito: http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-da-san-gimignano_(Dizionario-Biografico)/; Margraf E., *Die Hochzeitspredigt der Fühen Neuzeit*, München 2007, pp. 120-121; Hanska J., *Uidens Iesus ciuitatem fleuit super illam: The lachrymae Christi topos in thirteenth-century sermon literature* in *Constructing the Medieval sermon*, a cura di R. Andersson (SERMO: studies on patristic, medieval, and Reformation sermons and preaching, v.6), Brepols 2007, pp. 237-251, *passim*.

esitante, di quel saggio di Antoine Dondaine, ricostruito nel 1939 sulla base delle tracce che si trovano nelle sue opere e degli *Acta*[2].

Giovanni nacque probabilmente tra il 1260 e il 1270: un indizio di ciò si trova negli atti di Pistoia del 1299, che riportano il nome di Giovanni per la prima volta come un lettore di Arezzo per l'anno successivo[3]. Dal momento che, secondo la consuetudine Domenicana, un lettore doveva avere almeno trent'anni di età[4], il nostro predicatore anche avrà almeno trenta anni nel anno del 1300.

Delle memorie della sua vita prima di quella carica come lettore, noi sappiamo ancora meno. Nelle sue opere, Giovanni si riferiva a San Gimignano come al suo paese natio[5]. Alcune fonti testimoniano che egli era il figlio di uomo di cui noi conosciamo solo il nome, Giaccomo, da cui il Iaccoppi o Coppi con il quale viene designato, con cui per lungo tempo fu confuso un altro Giovanni da San Gimignano che aveva il cognome di Gorini[6]. Giovanni prese l'abito nel convento di San Domenico di Siena, ma, circa il luogo dove si sarebbe formato, gli studiosi non sembrano tanto convinti. Dondaine suppone che fosse nel *Studium generalis* di Barcellona, perché nella sua opera si fa riferimento al suo incontro personale con i saraceni[7], e questa opinione di Dondaine è stata generalmente accolta. Lo *Studium* di

---

[2] *Acta capitulorum provincialium provinciae Romanae (1243-1344)*, a cura di T. Kaeppeli e A. Dondaine, in *Monumenta Ordinis fratrum praedicatorum historica, XX*. Romae 1941, pp. 131, 145, 154, 179.

[3] *ACPR*, Pistorii 1299, p. 131 《Assignamus lectores: in conv. Pisano leget fr. Oddo de Sala; in conv. Pistoriensi fr. Opizo; in conv. Pratensi fr. Lapus Pratensis; in conv. Aretino fr. Iohannes de S. Geminiano;..》

[4] A. Dondaine, *La vie et les oeuvres de Jean de San Gimignano*, p. 129. Secondo le *Constitutiones antiquae* dell'ordine tra il 1228 e il 1236, ai lettori era ufficialmente richiesto di aver studiato la teologia per quattro anni prima di prendere questo posto e nessuno poteva diventare un predicatore generale, cioè uno autorizzato permanentemente, senza aver dedicato tre anni dell'educazione precedente alla teologia. M.M. Mulchahey, *Domenican education before 1350*, p. 46. Per il sistema educativo dell'ordine domenicano, si veda E. Boyle, *Notes on the Education of the Fratres communes in the Dominican Order in the Thirteenth Century*, in *Xenia medii aevi historiam illustrantia oblata Thomae Kaeppeli, O.P.*, a cura di R. Cretens and P. Künzle, I, Rome 1978, pp. 249-67, ristampato in *Pastoral Care, Clerical Education and Canon law, 1200-1400* , London 1981.

[5] *Summa de exemplis ac similitudinibus rerum*, ed. Venezia 1499 (*SES*), f. 71 v. Lib. I. cap. 75. 《Sicut ego vidi quendam in terra originis mee, scilicet in castro sancti Geminiani, quod est in partibus Tusciae prope civitatem Florentiae ad viginti miliaria, qui de seipso referebat quod a fulmine tonitrui subito percussus in terram corruit stupidus》.; Ibid., f., 251 r, Lib. VI. Cap. 52. 《Sicut accidit in terra originis mee scilicet in castello sancti Geminiani, quod est in partibus Thuscie XV miliaria distans a civitate Senarum》. Nel prologo dei *Sermones Quaresimale* 1, dice, 《Hoc enim me induxit ad istos quamvis rudes sermones compilandos: ad utilitatem simplicium fratrum et ad honorem et gloriam Yesu Christi et beatissime Matris eius, ad reverentiamque sanctorum beatissimi patris Dominici et beati Geminiani terre originis mee patroni, ut eorum nos Deus suffragiis eternis remuneret donis in gloria celest.》 , L. Pellegrini, *I manoscritti dei predicatori*, Appendice B. p. 293. Anche in un sermone della raccolta *de sanctis*, secondo L. Pellegrini, Giovanni si riferisce a San Gimignano come 《terrae originis mee patronum》 Ibid., p. 19, n.13.

[6] Nelle biografie del Seicento, Giovanni da San Gimignano viene considerato identico a Giovanni Gorini o Gerini, l'autore della "*Legenda de vita et obitu gloriosi confratris Beati Petri de Fulgineo* (t 1323)". Dondaine indica questo come un errore degli agiografici antichi, perché questa opera fu scritta nel 1364 e in quel momento il nostro Giovanni avrebbe avuto più di cento anni. Invece Oldoni vede ancora il nostro Giovanni come l'autore di quella leggenda di Pietro da Foglino. A. Dondaine, *La vie et les oeuvres de Jean de San Gimignano*, 130; T. Kaeppeli, *Scriptores*, p.544; M. Oldoni, *Giovanni*, p. 215. Di altri omonimi domenicani, E. Panella, *Ricerche su Riccoldo*, p. 49, note 62.

[7] Il capitolo 92 della prima parte della *Summa de exemplis ac similitudinibus rerum* è dedicato ad ebrei e musulmani e alle loro differenze dai cristiani. Qui Giovanni dice che lui stesso vide e sentì tra i muslumani. Il testo problematico è questo: 《Christiani iudei et saraceni differunt ad modum planetarum....Confitentur enim Saraceni Christum ex Maria virgine sine

Barcellona ha preso avvio dal 1293[8], quindi se Giovanni fosse stato educato lì, sarebbe stato uno delle prime generazioni dello studio di Barcellona[9].

Dopo l'assegnamento di Arezzo, Giovanni continuò la carriera di lettore negli *Studia* per parrechio tempo: negli atti di Perugia del 1302, si presenta ancora come un lettore, e in quelli di Reato del 1305[10], si assegna come lettore dello studio di Santa Maria Sopra Minerva di Roma[11]. Ma questa carica di lettore a un certo punto termina. Negli Atti di Orvieto del 1310, Giovanni si presenta come il *socio* del definitore del capitolo generale, Niccolo, che era il priore del convento di Perugia, ed ora Giovanni si descrive come il priore di Siena[12]. Infatti, egli era già il priore di Siena nel 1308[13] e rimaneva sempre a Siena nel 1312 e nel 1318[14]. Con questa carica egli svolge anche la revisionare la regola della fraternità della Vergine e di san Domenico presso il convento senese[15].

Dal 1318, Giovanni si rappresenta alla fondazione di un convento domenicano nel suo paese natale, San Gimignano. Nel 1318 il convento di Siena dona una casa a San Gimignano per i frati,[16] e nel 1325, un procuratore di Giovanni acquista una casa con orti in

---

viri semine natum. Hoc est certum et ego inter eos fui, frequenter hoc audivi ab eis et a suis Sachariis, qui religiosi sunt dicti apud eos, et Muschetis, id est qui eorum eclesias officiant》 *SES*, f.87 r-v, *Summa* I. Cap. 92. Ma queste parole cruciali, secondo il controllo di Panella, sono assente nell'autorevole testimone ms Bibl. Naz. di Firenze, Conv. Soppr. A 4.517 (XIV s.), f. 78va; tutto il capitolo, ff. 78va-79ra. E. Panella, *Ricerche su Riccoldo da Monte di Croce*, p. 50.

[8] M.M. Mulchahey, *Dominican Education before 1350*, p. 362.

[9] Invece Oldoni presume che abbia fatto un viaggio presso le missioni di Tripoli o d'Oriente, e lì abbia frequentato gli arabi. M. Oldoni, *Giovanni da San Gimignano*, p. 216.

[10] *ACPR*, Perusii 1302 , p.145, 《Propter lectorum multitudinem et conventuum multitudinem parcimus hoc anno a lectione fr. Iohanni de sancto Geminiano etc.》

[11] *ACPR*, Reate 1305, p. 154,《Assignamus lectores: in conv. Lucano fr. Phylippum de Monte Ubiano.... in conv. sancte Marie super Minervam fr. Iohannem de sancto Geminiano; in conv. sancte Sabine fr. Petrum Baratte...》

[12] *ACPR*, Urbeveteri 1310, p. 179,《Deffinitor capituli generalis fr. Nicolaus prior Perusinus, cui assignamus in socium fr. Iohannem de sancto Geminiano priorem Senensem.》

[13] Siena 6. II. 1308: 《fr. Giovanni da S. Gimignano priore》 (Archivio di Stato di Siena, *Spoglio de' Contratti dell'Archivio di San Domenico di Siena*, B 55 [1702], pp. 1-2.) I documenti senesi sono citati dalla trascrizione di Panella da *Ricerche su Riccoldo da Monte di Croce.*

[14] Siena 16. X. 1312, tra i lasciti testamentari di Mita vedova di Lapo di Aldello: 《Item fr. Iohanni de Sancto Giminiano dicti ordinis tres libras denariorum》 (Archivio di Stato di Siena, *Patrimonio resti ecclesiastici, San Domenico* 16. X. 1312). Siena, San Domenico in Camporegio, I. VI. 1318: 《Ego ser Iacobus filius olim Acoppi de Sancto Geminiano canonicus plebis dicti castri (...) dono et trado et do tibi fr. Iohanni domini Iacoppi de ordine fratrum Predicatorum conventus civitatis Senarum, (...) quandam domum meam (...) positam in castro Sancti Geminiani predicto in populo sive contrata Sancti Mathei (...) ut deinceps dictam domum predicti conventus et fratres habeant teneant et possideant ad receptionem et hospitium et commodum et usum omnium et singulorum fratrum Predicatorum de dicto conventu》 (Archivio di Stato di Firenze, *Domenicani di San Gimignano* 1. VI/ 1318).

[15] G. G. Meersseman, *Ordo fraterinitatis,* p. 598. C. Delcorno prende questa carriera di Giovanni come un esempio del forte legame tra i predicatori e le istituzioni laiche, che era una tipica caratteristica italiana che garantiva l'influenza di lunga durata della predicazione. C. Delcorno, *Medieval preaching in Italy*, p. 466.

[16] 《Fratri Johanni domini Jacoppi de ordine fratrum predicatorum conventus civitatis Senensis presenti et recipienti et stipulanti pro fratribus et vice et nomine fratrum predicatorum conventus civitatis Senensis et pro ipso conventu》 (ASF, *Domenicani di San Gimignano* 1. VI. 1318)

San Gimignano[17]. Il 22 febbraio del 1329, finalmente Papa Giovanni XXII sanziona la fondazione di un convento nella città di San Gimignnano su richiesta del maestro generale dell'Ordine domenicano[18]. Il 4 luglio nello stesso anno, Giovanni si sposta a San Gimignano con due confratelli, per prendere possesso il nuovo convento[19], Santissima Annunziata. Ci sono altre donazione per l'espansione del convento. Il capitolo di Orvieto testimonia che già nel 1331, sono mandati un lettore, un baccelliere, tre frati e un frate converso al convento di San Gimignano[20]. Nel 1332, il capitolo romano testimonia che ancora un lettore, un baccelliere, cinque frati e un frate converso furono mandati al convento di San Gimignano, e tra di loro c'è Bartolomeo da San Concordio, l'autore di *De documentis antiquorum* e della *Summa casuum conscientie*, che fu nominato come primo predicatore di San Gimignano[21]. Così nel 1333, ci sono 18 persone al convento sangimignanese.

Si ignora la data precisa della sua morte. L'ultima notizia che abbiamo circa il nostro predicatore è che era ancora vivo il 6 marzo 1333. In quel giorno, Giovanni ricevette la donazione di una certa Costanza, figlia del defunto Corso Dominichelli di San Gimignano, per conto del monastero di Santa Caterina di Siena[22].

1. 2. Opere

[17] San Gimignano 6. IX. 1325: 《Pateat omnibus(…) quod Iacobus et Conte fratres et filii olim magistri Acursi de Sancto Geminiano, affirmantes se maiores quactuordecim annis, minores tamen viginti quinque, iure proprio et in perpetuum vendiderunt (...) Iohanni olim Ciaggi de dicta terra, ementi et recipienti vice et nomine virtuosi viri fr. Iohannis olim domini Coppi de Sancto Geminiano de ordine fratrum Predicatorum, unam domum cum quodam chiostro et duobus ortis, quorum unus est ex parte ante et alter ex parte post dicte domus posite in Sancto Geminiano in contrata platee loco dicto Monte Stassoli; quibus domui chiostro et ortis hii sunt confines: a i° platea Montis Stassoli, a ii° Tinucci Berti et heredum Mucçi Grassi, a iii° via et iiii° dictorum fratrum Predicatorum (..), pro pretio et nomine pretii octuaginta librarum bonorum denariorum florinorum parvorum》(ASF, *Domenicani di S. Gimignano* 6.IX.1325).

[18] A. Dondaine, *La vie et les oeuvres de Jean de San Gimignano*, p. 134. Nota. 22.

[19] S. Vecchio, *Giovanni da San Gimigano*.

[20] *ACPR*, Urbeveteri 1331, p. 259, 264, 《Assignamus lectores: in cov. Sancte Anne de Sardinea fr. Nycolaum Goccioli Snensem;….. in conv. sancti Geminiani fr. Petrum domini Gratie Senesem;..》, 《Assignamus bacellarios in conv. Serazenensi fr. Petrum de Sarezana;....; in conv, sancti Geminiani fr, Bonum Cioli;..》, 《Assignamus predicatores cum gratiis lectorum actu legentium, excepta pecunia vestium et sociis: in conv. Pisano fr. Tadeum Dini; in conv. sancti Geminiani fr. Bartholomeum de sancto Concordio;...》, 《Iste sunt assignationes:... ad conv. sancti Geminiani ibunt fratres Petrus de Castro Florentino, Benedictus Aretinus et Iohannes de Aquis Pisanus et Matheus de Campo conversus.》

[21] *ACPR*, Romae 1332, p. 271, 272, 276, 《Assignamus lectores: in conv. Sancte Anne de Sardinia fr. Angelum Peccio Eugubinum;... in conv. sancti Geminiani fr. Bartholomeum de sancto Concordio;...》, 《Assignamus baccellarios: in conv. Lucano fr. Petrum de Serezana;... in conv. sancti Geminiani fr. Bonum Cenni;...》, 《Iste sunt assignationes:...ad conventum sancti Geminiani ibunt fratres Thebaldus Aretinus, Angelus Eugubinus, Augustinus Pratensis, Gregorius Florentinus, Ylarius Florentinus et Iacobus de Pentulino conversus.》

[22] San Gimignano 6. V. 1333: 《Gostança filia olim Cursi Dominichelli de Sancto Geminiano (...) inter vivos donavit et titulo donationis dedit (...) religioso et honesto viro fr. Iohanni condam domini Coppi de Sancto Geminiano ordinis fratrum Predicatorum, recipienti vice et nomine monasterii beate Katerine predicte de Senis Ordinis fratrum Predicatorum (...) infrascriptas terras et possessiones positas in curia Sancti Geminiani in confinibus ville Casalis (...), salvo et reservato sibi Gostantie et sibi constituto et concesso usufructu dictarum domus et turris et predicatarum terrarum (...) toto tempore vite sue》(ASF, *Domenicani di S. Gimignano* 6.V.1333).

Giovanni da San Gimignano, a fianco delle cariche ufficiali dell'ordine Domenicano, si dedicò anche a scrivere le varie opere, la maggior parte delle quali sono collezioni di sermoni oppure materiali per i sermoni[23]. Essendo egli stesso un predicatore conosciuto nel suo tempo, come "un autentico mestierante del pulpito"[24], con anche un'esperienza di lungo corso come lettore degli studi domenicani, gli premeva molto offrire ai predicatori buoni modelli di sermoni per scontare '*moralitates*', che si possano applicare alle diverse situazioni della vita quotidiana, con le modalità più efficaci per formare il popolo laico nell'istruzione della Chiesa. Giovanni medesimo chiarisce esplicitamente questo scopo nelle prefazioni di alcune opere[25]. I suoi sermoni, come quelli degli altri predicatori italiani contemporanei, riflettono forte l'influenza tomista[26], non mancando inoltre i raggionamenti aristotelici e le ampie citazioni di '*auctoritates*', sia quelle bibliche o dei Padri, sia quelle classiche pagane come Cicerone, Valerio Massimo, Seneca, Plinio, Aristotele, Platone, Avicenna, Ippocrate, Galeno, Costantino Africano, Solino e Tolomeo. Questi sermoni spesso si avvantaggiano anche della sua forte conoscenza personale nella scienza naturale e medicale[27]. La caratteristica delle sue opere, però, è più dottrinale che pura teologica. Egli tanto pone attenzione nell'infondere la dottrina nei sermoni, quanto cerca di trasmetterla al pubblico nella sua loro lingua mentale. Forse dall'esperienza di definitore della confraternita senese, sembra che gli fossero abbastanza familiari la lingua, le immagini e i simboli della vita laica e sapesse bene collegare le istruzioni cristiane alle esperienze quotidiane, degli stati diversi. Quasi tutte le raccolte dei sermoni contengono le '*tabulae'* dei titoli dei sermoni, formate secondo l'ordine dell'alfabeto, malgrado non siano state scritte sempre da Giovanni medesimo. Nell'intera opera di Giovanni si trova anche una certa omogenità nello stile, cioè uno stile enciclopedico piuttosto che espositivo. Oltre a queste opere omeletiche, negli ultimi

---

[23] Per la forte influenza e la diffusione delle raccolte dei sermoni di Giovanni da San Gimignano, si veda C. DELCORNO, *La predicazione volgare in Italia (secc. XIII-XV),* pp. 83-87; Per trovare un'ottima guida per i manoscritti dei sermoni di Giovanni e anche i prologhi editi di alcune raccolte, si veda L. PELLEGRINI, *I manoscritti dei predicatori,* Roma 1999.

[24] C.DELCORNO, *La predicazione nell'età communale*, p. 25. È citato dall'espressione di Davidsohn. R. DAVIDSOHN, *Firenze ai tempi di Dante*, Firenze 1929.

[25] Per esempio, nel *prologus* dei *Sermones funebres* dice, 《Quia in locis et civitatibus plurimis consueverunt in defunctorum funeribus predicationes ad populum fieri, que et si pro mortuis occasionaliter fiant, id est occasione ipsorum, magis tamen pro consolatione viventium et doctrina audientium eas fieri est credendum, oportet in predicationibus talibus, que scilicet ad funera fiunt, predicatorem ad tria precipue intentionem habere que in verbis propositis breviter inveniuntur. Et primo quidem ad eruditionem populi, secundo ad honorem Dei, tertio quoque si possit ad commendationem defuncti》 Prologo dei *Sermones de mortuis* in L. PELLEGRINI, *I manoscritti dei predicatori*, App. B. p. 288. E anche, nel prologo della *Summa de exemplis et similitudinibus rerum*,《si qua in exemplis ponentur precipue de virtutibus lapidum vel herbarum sive etiam de interpretationibus aliquibus somniorum, vel aliis quibuscumque que forsitam ea legentibus minus credibilia videantur, sciant me ex meo ingeni o ea non confinxisse, sed ex magnorum scriptis ex scripta, non ut fidem de talibus facerem, sed ut veram instructionem et utilem elicerem ex eisdem; quibus quidem modo doctores sacri et etiam magni philosophi in suis doctrinis moralibus incredibilibus usi sunt exemplis fabularum, que licet in se vera non essent ad veram tamen disciplinam moralem utiliter inflexerunt》, *SES*, f. 1v.

[26] S. VECCHIO, *Giovanni da San Gimignano*; D. D'AVRAY, *Sermons on the dead before 1350*, p. 215.

[27] J. ZIEGLER, *Medicine and Religion c. 1300*, p. 39, p. 45. In questa monografia, Zigler fornisce anche un'analogia medica di Giovanni da San Gimignano come appendice. pp. 277-283. Sulla retorica medicale di Giovanni nel *Summa de exemplis ac similitudinibus*, si veda anche J. ZIEGLER, *Medical Similes in Religious Discourse: The case of Giovanni di San Gimignano OP (ca. 1260-ca.1333)* in 《Science in Context》, vol. 8. n.1, 1995, pp. 103-131.

tempi della sua vita, scrisse anche l'agiografia di santa Fina, la santa del suo paese natale, San Gimignano[28]. In Italia e in altre parti d'Europa, i sermonari di Giovanni da San Gimignano diventarono i grandi testi di consultazione per la predicazione, e si trovano nelle librerie di molte biblioteche domenicane[29], influenzavano a i predicatori fino al Seicento[30].

Sermones dominicales de epistolis et evangeliis per totum annum (sermones de tempore)

Si tratta della collezione dei 154 sermoni, predicati fra il 1300 e il 1310, e successivamente raccolti e ampilati su richiesta dei confratelli per soddisfare la necessità[31] di predicare sulle figure e sulle profezioe dell'Antico Testamento[32]. Questa raccolta di sermoni, secondo la confessione di Giovanni nel prologo, era scritta sulla base di *memorilaia illimata vel imperfecta*, affinché ne circolasse una versione corretta, e per alcune cose egli aveva lavorato a base della '*recollecta ab audientibus incongrue'*. Qui, nel *Prologo*, noi possiamo trovare i tre diversi tipi di scrittura usati dal nostro predicatore per comporre questa raccolta: le *reportationes* annotate per mano degli uditori; gli appunti privati o personali dello schema fatto dal predicatore; la versione ufficiale di quello che era scritto e predicato dal predicatore[33]. L'opera è conservata in 9 manoscritti[34] in forma più o meno completa e in

[28] Oltre alle opere a cui mi riferisco qui, ci sono anche numerose altre opere ascritte a Giovanni da San Gimignano, sulle quali si veda S. VECCHIO, *Giovanni da San Gimignano*. Per le informazioni sulle opere di Giovanni, ho consultato principalmente lo studio di Silvana Vecchio e Antoin Dondaine.

[29] M. Mulchahey ci fornisce delle informazioni sugli inventari italiani delle opere di Giovanni e qualche indicazione bibliografica.《For indicative Italian holdings see the fifteenth-century inventories of the convents in Perugia, Padua, and Florence. Perugia at one time boasted multiple copies of fra Giovanni's dominical cycle, as well as his feast-day and de tempore sermons; see Kaeppeli, Inventari, pp. 61-2 (nos. 141-44); p. 102 (nos. 148-51); p. 139 (no.186); p. 194 (nos. 778-79). For Padua see L.Gargan, Lo Studio teologico e la biblioteca dei domenicani a Padova nel Tre e Quattrocento (Padua, 1971), p. 255. In 1489 the library of Santa Maria Novella in Florence possessed fourteenth-century copies of Giovanni da San Gimignano's *Quadragesimale*, his *sermones de mortuis*, and his *de sanctis* cycle, which today survives as Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, MSS. Conv. soppr. G. 1.514-516. Also reported in Santa Maria Novella inventory of 1489 but since gone missing is a copy of fra Giovanni's *sermones dominicales*. Santa Maria Novella also possessed a fourtteenth-century copy of Giovanni da San Gimignano's exemplum collection, the *Liber de exemplis et similitudinibus rerum* (today Florence, Bib. Naz. Centr. MS. Conv.soppr. A.2.513). See Orlandi, La biblioteca, pp. 27 (no.33); 53 (nos. 508-512); 66 (no. 736). And cf. Pomaro, Censimento, pp. 341, 347-48, 411-12》. M. MULCHAHEY, *Domenican education before 1350*, p. 430. n. 84.

[30] C. DELCORNO, *Medieval preaching in Italy*, p. 524.

[31]《Quare, iam fratrum plurium importuna pulsatus instantia ut sermones epistularum et evangeliorum dominicalium quos secularibus plurimis aliquando predicavi breviter deberem conscribere, eorum satisfacientes precibus (utinam tam efficaciter quam libenter) de eisdem facere studui compilationem presentem》. Prologo dei *Sermones de tempore* in L. PELLEGRINI, *I manoscritti dei predicatori*, App. B. p. 292.

[32]《Et quoniam in nonnullis fratrum predicatorum conventibus laudabilis consuetudo servatur ut scilicet in Adventu Domini die quolibet predicetur, de figuris et prophetiis quibusdam veteris testamenti que dictum presignaverunt adventum inter ipsas adventus dominicas sermonem feriarum numerum aliquos sermones inserui..》. Ibid., p. 292.

[33] L.PELLEGRINI, *I predicatori e i loro manoscritti*, pp. 125-126. Cito la trascrizione di Pellegrini da Ms. BNCF, Conv. Sopp., J. 2.40,《Incipit prologus in sermones dominicales epistularum et evangeliorum secundum fratrem Johannem de Sancto Geminiano ordinis predicatorum. Si cibi corporalis reliquias colligere iubemur ne pereant dicente Christo apostulis Jo. VI Colligite que superaverunt fragmenta ne pereant multo magis cibus qui non perit sed permanet in vitam eternam, id est divini verbi fragmenta, …… debemus per scripture memoriam colligere ne labantur. Quare, iam fratrum plurium importuna pulsatus instantia ut sermones epistularum et evangeliorum dominicalium quos secularibus populis aliquando predicavi breviter debemus conscribere, eorum satisfacientes precibus tam efficaciter quam libenter de eisdem facere studui

parte fu stampata nel 1512 con il titolo di *Aureum opus sermonum adventualium*[35] o *Opusculum Fr. Iohannis de Sancto Geminiano predicatum ab eo in adventu Domini in conventu Senarum*[36], edita dal domenicano francese Pierre.

De operibus sex dierum (Sermones pro adventu)

Si tratta di una collezione di 17 sermoni, di cui non ci rimane nessun manoscritto, tranne solo un'edizione pubblicata a Parigi nel 1512[37]. I sermoni erano predicati in volgare a Siena e furono successivamente ampliati in latino per la pubblicazione. Il tema e la metodologia dei sermoni sono simili alla *Summa de exemplis et similitudines rerum*, soprattutto dal punto di vista della scienza naturale, che esamina tutti gli elementi dell'Universo, ricostruendo le fasi della creazione. Dalle descrizioni scientifiche degli elementi, Giovanni passa alla chiave morale che essi contengono[38].

Sermones Quadragesimales

Si tratta di una delle raccolte dei sermoni più conosciute di Giovanni da San Gimignano, composta da 99 sermoni e scritta tra il 1304 e il 1314. Il frate francese Pierre, che aveva pubblicato la raccolta di *sermones de tempore*, pubblicò anche questa raccolta nel 1511[39]. Oltre a questa versione, ci sono quelle tramandate da altre due edizioni e da ventisette manoscritti[40]. La breve lunghezza e le caratteristiche dottrinali dei sermoni qualificano questa raccolta come indirizzata al pubblico meno colto. L'opera è concepita come una raccolta di sermoni-modello, come Giovanni chiarisce nel prologo, per offrire un manuale di sermoni che si prestino a vari utilizzi da parte dei predicatori, che, li possono applicare a seconda delle esigenze, per la loro struttura semplice e chiara[41].

---

compilationem presentem. Et quamvis eorum plura que ut quedam memorialia illimata vel imperfecta in cedulis quibusdam conscripseram a plurisque curiosis consotiis clam mihi directa sint, et quedam ab audientibus incongrue recolecta, nihilominus illa hic quedam quidem immutata quedam vero magis completa, vel saltem plus limata collocare curavi. Et quoniam in non nullis fratrum predicas conventibus laudabilis consuetudo servatur ut scilicet in Adventu Domini die quolibet predicetur, de figuris et prophetiis quibusdam veteris testamenti que dictum presignaverunt adventum inter ipsas adventus dominicas sermonem feriarum numerum aliquos sermones inserui; ad laudem et gloria Christi et gloriose matris eius et beati patris nostri Dominici de quorum confisus suffragiis ista comilavi ut scivi de imperite dictis in eis veniam a legentibus expetens et ut siquid ex eis utilitatis exceperint mihi qui satis indigeo orationum suarum suffragiis recompensent.》 Ibid., p. 125, nota. 21.

[34] T. Kaeppeli O.P, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. II, Roma 1975, pp. 539-540.

[35] Ibid., p. 540.

[36] Ho trovato questo riferimento nel saggio di P. Raffin, però, circa l'esistenza dei manoscritti, la sua spiegazione spesso non corrisponde a quella di Kaeppeli. In questo studio, io mi baso sull'analisi di Kaeppeli. Invece per i numeri dei sermoni delle raccolte, ho consultato il *Repertorium* di J. Schneyer.

[37] Ibid., p. 541.

[38] S. Vecchio, *Giovanni da San Gimignano*.

[39] P. Raffin, *Jean de San Gimignano*, p. 721.

[40] T. Kaeppeli, *Scriptore Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. II, p. 540.

[41] 《Sicut predicatores et instructores fidelium debent esse in suis actibus prudentes et discreti, ita et in suis sermonibus

Expositiones epistolarum et prophetiarum totius quadragesime

Questa raccolta si confonde spesso con la raccolta di *Quadragesimale*. È scritta in un periodo simile a quello di *Quadragesimale* ed è trasmessa da tre manoscritti[42]. La collezione è composta da 50 diversi sermoni, che sono piuttosto simili ai commenti scolastici, cioè ad esposizioni letterali. Così i sermoni si concentrano piuttosto sull'analisi dell'intero brano scrittuale che sul tema.

Sermones de sanctis

Si tratta di una raccolta di 140 sermoni la cui data di stesura si presuppone essere il 1323 e il 1327, cioè dopo il 18 luglio del 1323, data della canonizzazione del san Tommaso d'Aquino, perché nei sermoni Tommaso d'Aquino si nomina come '*sanctus Thomas*'[43]. Questi sermoni sono concepiti per essere predicati in due modi diversi, dipendenti dagli uditori[44], da quanto Giovanni riferisce nel prologo[45]. I sermoni sono dedicati ai santi domenicani come Tommaso d'Aquino, San Pietro martire e San Domenico secondo le festività del calendario domenicano, e ci sono anche due sermoni dedicati ai santi di San Gimignano[46]. È uno dei documenti più importanti nella storia dell'Ordine e ne esistono 15 manoscritti.

---

faciles et aperti secundum illud Proverbiorum doctrina prudentium facilis. Unde nostrum propositum in hoc opere est de prophetiis quadragesimalibus et etiam evangeliis quosdam sermones componere faciles et apertos quibus possint predicatores communes, qui dogmata subtiliora non capiunt, rudes ac simplices populous faciliter informare. Ne vero ipsius operis quemquam gravaret prolixitas vel brevitas perturbaret, sic singulos sermones disposui per sua membra distinctos, ut possit quisque de facili-secundum quod sibi placuerit- multum vel parum accipere de unoquoque sermone》. L. Pellegrini, *I manoscritti dei predicatori*, App. B, p. 293.

[42] T. Kaeppeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. II, p. 541.

[43] A. Dondaine, *La vie et les oeuvres de Jean de San Gimignano*, pp. 160-161.

[44] L. Pellegrini valuta questo come segue:《È questa la più esplicita certificazione della necessità – o almeno della possibilità – di distinguere rigidamente due modi del predicare, espresso attraverso la bipartizione risultante dall'allineamento di pubblico e lingua, espresso con termini diversi: clerici/ latino/ sermocinare; laici/ volgare/ predicare》. L. Pellegrini, *I manoscritti dei predicatori*, p. 200.

[45] 《Ergo ad Dei laudem, sanctorum reverentiam, nostramque directionem visum est opere pretium, conscriptis iam Deo dante sermonibus de tempore, de sanctis quorum festa secundum officium ordinis nostril scilicet fratrum Predicatorum sollempniter celebrantur, quasdam predicaciones conscribere magis congruas ad predicandum in populo quam forte ad sermociandum in clero. Non enim est idem modus predicandi vulgariter populis qui est sermocinandi clericis in latino sicut nec par condicio clericorum et laicorum》. L.Pellegrini, *I manoscritti dei predicatori*, App. B. pp. 295-296.

[46] 《326. De s. Geminiano conf. Ecce sacerdos magnus (Eccli. 50, 1) – Quando aliquis constitutus est in aliquo sublimi officio dato, quod ratione personae non foret dignus honore…. Eccli. 45. In alacritate animae suae placuit Deo. 327. De eodem. Erat vir gemini fortis robore (1. Reg. 9,1) –Licet nomina personarum communiter ad placitum imponantur frequenter tamen Deo volente contingit, quod ipsa sanctorum nomina eorum sanctitatem praenuntiant… Prov. 16 Melior est patiens viro forti》. J. B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, vol. 3, p. 748.

Summa de exemplis ac similitudinibus rerum (Liber de exemplis et similitudinibus)

Questa raccolta, che non contiene la collezione dei propri sermoni, ma piuttosto i materiali per i sermoni nella forma dell'enciclopedia morale, viene considerata come l'opera più importante di Giovanni da San Gimignano. Si suppone che sia stata scritta tra il 1298 e il 1314, con la finalità di fornire ai predicatori una ricca collezione di esempi e similitudini, da utilizzare efficacemente per edificare il popolo attraverso la predicazione, da quanto è chiarito nel prologo[47]. L'esistenza di vari manoscritti e di ancora più numerose edizioni stampate[48], tra cui le molte edizioni sono attribuite a un "Helvicus Theutonicus"[49], testimonia una grande influenza storica sui predicatori dell'età successiva. Tra i 55 manoscritti, ci sono 6 manoscritti già del Trecento, dei quali, secondo Oldoni, solo il manoscritto conservato nella Biblioteca Nazionale di Firenze è completo. Ma nel quindicesimo secolo, quattro manoscritti su dodici sono conservati nella forma completa con tutti i dieci libri[50]. La maggior parte dei libri tratta le figure e gli esempi della Bibbia, ma a volte si trattano non solo gli scrittori sacri, come Agostino, Girolamo, Gregorio, Isidoro, Beda, Bernardo, ma anche gli scrittori profani, come Cicerone, Seneca, Plinio, Aristotele, Platone, Avicenna, Ippocrate, Galeno, Costantino Africano, Solino, Tolomeo. La struttura della raccolta fu indicata anche per aiutare i predicatori a memorizzare facilmente[51], dividendo i dieci libri secondo l'ordine alfabetico[52], e fornisce le associazioni possibili tra una serie di argomenti morali e teologici, affinché questi

---

[47] Cf. nota 25. E anche《Incipit summa insignis et perutilis predicatoribus, de quacumque materia dicturis fratris Johannis de Sancto Geminiano ordinis predicatorum sacre theologie doctoris clarissimi que intitulatur de exemplis et similitudinibus rerum》. *SES*, f. 1 r.

[48] Secondo l'analisi di Kaeppeli, con l'aggiunto di Van den Abeele, ci sono numerose edizioni dal 1447, tra cui la maggior parte era considerata come le opere di Helvicus Teutonicus, e questa dichiarazione è stata riferita anche nei manoscritti e nelle edizioni stampate. S. Vecchio, *Giovanni da San Gimignano*.

[49] Per esempio, il prologo dell'edizione di Köln 1485 (Hain 7542) comincia come: 《Incipit opus perutile et validum predicatoribus de quecumque materia dicturis venerabilis atque doctissimi magistri Helwici Teutcnini professoris sacre theologie ordinis predicatorum, quid intitulatur ab auctorie liber de exemplis et similitudinibus rerum》. E anche nel caso dell'edizione di Venezia 1499, anche se comincia con la dichiarazione dell'autore come Giovanni da San Gimignano, come 《Incipti summa insignis et perutilis predicatoribus, de quacumque materia dicturis fratris Johannis de Sancto Geminiano ordinis predicatorum sacre theologie doctoris clarissimi que intitulatur de exemplis et similitudinibus rerum》, nel percorso del prologo, si dichiara l'autore come《Ego, inter fratres ordinis predicatorum minimus nomine Helwicus natione Theutonicus, de multarum rerum exemplis que diversis hominum moribus et actibus adaptantur presens opusculum edidi et librum de exemplis et similitudinibus rerum ipsum intitulavi, exemplum sequi desiderans patris nostri beati Dominici..》, ed. Venezia, f. 1v.

[50] M. Oldoni, *Giovanni da San Gimignano*, p. 218. Per la descrizione dei luoghi dei manoscritti A. Dondaine, *La vie et les oeuvres de Jean de San Gimignano*, pp. 160.-161.

[51] Per l'arte della memoria di Giovanni, si veda C. Vasoli, *Arte della memoria e predicazione*, pp. 305-310.

[52] *SES*, f. 2 v. Nel *prologus*《… Quia igitur de omnibus predictis exempla sunt inducenda, totum hoc presens opus in decem distinguitur libellos. In quorum primo ponentur exempla de corporibus simplicibus scilicet de elementis et corporibus celestibus, et etiam de aliquibus aliis que aliquo speciali ordine in ea reducuntur. In secundo ponentur exempla de corporibus mineralibus scilicet de metaliis et etiam de lapidibus. In tertio ponentur exempla de vegetabilibus, idest de arboribus et plantis. In quarto ponentur exempla de natatilibus et volatilibus idest de piscibus et avibus. In quinto ponentur exempla de animalibus terrestribus idest que gradiuntur vel repertant super terram. In sexto libro ponentur exempla de hominibus. In septimo de imaginibus somniorum et visionum. In octavo vero libro ponentur exempla de legibus. In nono ponentur exempla de artificialibus. In decimo sive ultimo libro ponentur exempla et introducentur de humanis actibus et moribus. In singulis autem predictis decem libellis non intendo particulariter sequi ordinem exemplorum, sed solum illas materias quibus adptantur exempla locare seu ponere sub ordine alphabeti verbi gratia》.

si fissino nella memoria non solo dei predicatori, ma anche degli uditori[53].

Legenda sanctae Finae

Si tratta dell'unica agiografia scritta da Giovanni da San Gimignano. Fina, che è la patrona di San Gimignano, ebbe una vita dura e morì nel 1253, quando aveva 15 anni. Questa agiografia è stata completata circa nel 1300, ed è scritta sulla base delle testimonianze di persone, che avevano incontrato di persona la protagonista o provato i miracoli offerti dalla Santa. Esiste un solo manoscritto, però ci sono anche una versione abbreviata e anche almeno due volgarizzate[54].

1. 3. *Sermones funebres*:formazione della raccolta

Questa raccolta dei sermoni *de mortuis*[55], scritta tra il 1325 e il 1330, è l'opera molto importante. Esitono vari manoscritti del Tre e Quattrocento, e nel Cinquecento e Seicento questa collezione fu stampata in tutta Europa per varie volte, ma tali edizioni, secondo Raffin, non sono tanto affidabili[56]. La collezione, che si compone di 98 sermoni in totale[57], è divisa in sette distinzioni e ciascuna distinzione ha un diverso tema sulla morte[58].

Le prime quattro distinzioni parlano della dottrina cattolica generale sulla morte[59]: di disprezzo del mondo e della vita presente; della morte, dei morti e delle condizioni della

---

[53] S. Vecchio, *Giovanni da San Gimignano*.

[54] La leggenda è stata tradotta e modificata in italiano dalla fine del medioevo. Una di queste versioni, conservata nel *ms*. Magliabechiano XXXVIII. 4 è stata pubblicata da Zambini nel 1879 (Imola, ed. Galeati), ma solamente 88 esempi. M. Guido Batelli aveva pubblicato di nuovo questo testo nella collezione, *Fiori di letteratura ascetica e mistica*, n. 13, Firenze 1919. A. Dondaine, *La vie et les oeuvres de Jean de San Gimignano*, p. 163. Pubblicato come *Acta sanctorum martii* (II. Parisiis et Romae, 1865, pp. 231-238).

[55] L'esistenza di un genere di sermoni '*de mortuis'* nel periodo prima di 1350 è stata riconosciuta solo recentemente. Sulla storiografia su questo genere si vedano D. d'Avray, *Death and the Prince*, p. 12. nota. 1; Id., *Sermons on the dead before 1350* in *Modern questions about medieval sermons. Essays on marriage, death, history and sanctity*, a cura di N. Bériou e D.L. D'Avray, Spoleto 1994, pp. 176-177, no. 10. .

[56] P. Raffin, *Jean de San Gimignano*, p. 722.

[57] Ci sono saggi antichi che indicano un diverso numero di sermoni della collezione. Per esempio, Pierre Raffin indica che ci sono solo 91 sermoni nella collezione. P. Raffin, *Jean de San Gimignano*, p. 721. Ma ora si ammette generalmente che la collezione si compone di 98 sermoni.

[58] 《Distinctiones ipsius sunt septem: distinctio prima agit de contemptu mundi et presentis vite; distinctio secunda agit de morte sive de morientibus et de mortis conditionibus; distinctio tertia agit simul de vita et morte et de conditionibus utriusque; distinctio quarta agit de conditionibus hominis iam mortui et eius calamitosis miseriis; distincio quinta agit de diversitate mortentium in officiis, dignitatibus, etatibus, sexibus, fortunis, infortuniis vel meritis defunctorum; distinctio sexta agit de mortuis secundum diversitatem causarum modorum et locorum: quibus homines decedere contingit; distinctio septima et ultima agit de consolatione vivorum in fletu mortuorum》 *Sermones funebres*, ed. Lugduni, 1510, f. a X.

[59] Nel prologo, Giovanni divide tutta la raccolta dei *sermones funebres* in tre parti. 《In quo primo ponentur sermones de statu viventium et morientium, seu de vita et morte hominis generaliter loquentes. Secundo vero sermones dignitates statuum aut officiali seu etates vel eventus fortune et modos mortis varios hominum de quibus predicabitur specialiter experimentes. Ultimo vero ponentur sermones ad consolationem remanentium et mortuos suos lugentium pertinentes》. L. Pellegrini, *I manoscritti dei Predicatori*, App. B. p. 291.

morte; della vita e della morte, e delle condizioni di entrambi; delle condizioni dell'uomo appena morto e della sua miseria calamitosa. Nei sette sermoni della prima distinzione, che trattano i difetti e le dannazioni della vita, la vita è descritta come miserabile, capricciosa, tediosa, fragile, piena dei difetti e di labilità[60]. La seconda distinzione esamina la natura della morte, cioè perché gli umani devono morire, cosa succede quando si muore, e perché ci si deve sempre ricordare della morte in questa vita[61]. Nella terza distinzione, l'autore mette a confronto la vita con la morte, e i vivi con i morti[62]. La quarta distinzione, invece, spiega la condizione dopo la morte, che è così vana. Per questo, anche l'autore sollecita a fare opere di misericordia per le anime dei morti[63].

La quinta e la sesta distinzione trattano delle diverse figure della morte, applicando l'approccio dei sermoni *ad status*[64]. La quinta distinzione classifica gli eventi della morte, secondo gli stati dei morti. Qui possiamo osservare la mentalità tardo-medievale che classifica gli stati nella società. Come tutti gli altri sermoni di questo genere, lo '*status*' non si intende come una "classe", ma un tipo o una categoria socio-culturale. I primi tredici sermoni si indirizzano ai funerali dei religiosi. Dopo seguono i cinque sermoni per i funerali degli uomini del potere laico, ed ora possiamo vedere le varie professioni nel tardo medioevo, come soldati, giudici, notai, medici, cacciatori, pescatori, mercanti, artigiani ecc. Anche l'età e il sesso si considerano come uno stato. Giovanni prepara anche i sermoni per la morte, non solo degli anziani, ma anche dei giovani e delle ragazze. Per di più, in Giovanni, come i nobili e ricchi muoiono, anche i poveri e mendicanti muoiono. Alla fine, vengono anche le diverse scene della morte, che dipendono dall'atteggiamento dei morti verso la morte[65].

---

[60] 《Distinctionis prime sunt sermones septem: de brevitate humane vite. Sermo.i; de multiplici defectu humane vite. Ser. ii; de vanitate et mutabilitate humane vite. Ser. iii; de calamitate humane vite presentis secularis. Ser. iiii; de tediositate humane vite presentis secularis. Ser. v; de fragilitate humane vite. Ser. vi; de labilitate eorum que pertinent ad humanam vitam. Ser. vii》 *SF*, f. a. X.

[61] 《Distinctionis secunde sunt sermones ix: de mortis necessitate. Ser. i; de comitate et universitate mortis. Ser. ii; de mortis terribilitate et horrore. Ser. iii; de causa et origine mortis humane. Ser. iiii; de separationem anime et resolutione corporis. Ser.v; de generalitate mortis humane. Ser. vi; de velocitate mortis humane. Ser. vii; de memoria mortis continue habenda. Ser. viii; de utilitate mortis humane. Ser. ix》 *SF*, Ibid.

[62] 《Distinctionis tertie sunt sermones octo: de necessitate moriendi que omnes angit. Ser. i; de comparatione vite ad mortem. Ser. ii; de comparatione status vivorum et mortuorum. Ser. iii; de vigilantia necessaria propter ignorantiam temporis mortis. Ser. iiii; de remissione peccatorum ante mortem impertranda. Ser. v; de vili et misera conditione hominis viventis et morientis. Ser. vi; de vili conditione hominis in vita et post mortem . Ser. vii;De vigiliantia viventis et nuditate morientis. Ser. viii》 *SF*, f. X-XII,

[63] 《Distinctionis quarte sunt sermones decem: de annihilatione mortui qualiter et quare fiat per mortem. Ser. i; de vilitate hominis mortuis. Ser.ii; de bonis quibus privati sunt mortui. Ser. iii; de loco eternitatis ad quem homo vadit. Ser. iv; de gratia et cura mortuis impendenda. Ser. v; de retributione bonorum operum post mortem. Ser. vi; in anniversario vel translatione diu ante mortui. Ser. vii; in anniversario de oblationibus faciendis. Ser. viii; in die animarum de orationibus pro mortuis faciendis. Ser. ix; de misericordia quam petunt defuncti in anniversario facienda. Ser. x》 *SF,* f. XI.

[64] Del genere dei sermoni *ad status*, indicati nel titolo come sermoni che si indirizzano al popolo di diversi stati, si trovano solo 5 collezioni: le due minori dal dodicesimo secolo di Augustodunensis e Alano di Lilla, e le tre dal tredicesimo secolo di Jacques de Vitry (d. 1240), Humbert de Romans (d.1277) e Guibert de Tournai (d.1284). C. Muessig, *Audience and preacher: ad status sermons and social classification* in *Preacher, sermon and audience in the middle ages*, a cura di C. Muessig, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 255-256.

[65] 《Distinctionis quinte sunt sermones .xlviii: in funere domini pape. Ser. i; in funere summi pontificis de eius obitu. Ser. ii;

Invece la sesta distinzione tratta della diversità delle cause, dei modi e dei luoghi della morte. In questa distinzione Giovanni presenta scene della morte non tanto generali, ma piuttosto particolari, come la morte in guerra, nei paesi stranieri, durante la navigazione, nel carcere oppure la morte improvvisa, l'esecuzione, oppure uccisa dal complotto[66]. L'ultima distinzione parla della consolazione per i vivi che hanno perso i propri cari per la morte[67].

Nei *Sermones Funebres*, come in altre opere di Giovanni, si può sentire l'influenza forte di Tommaso d'Aquino, sia nel discorso che nella metodologia di sviluppare '*rationes*', come per le collezioni dei sermoni degli altri predicatori italiani[68]. Tuttavia Giovanni, nei suoi sermoni, si concentra prima di tutto nel trasmettere un buon livello dottrinale, che è la caratteristica delle opere di Giovanni che si può riscontrare nelle altre opere pure. Tutti i sermoni indicano chiaramente i diversi temi dottrinali sulla morte e sull'aldià, e forniscono anche i modelli diversificati dal caso perché i predicatori li possano utilizzare ed edificare il popolo in qualsiasi situazione. Giovanni chiarisce nel prologo che questa è la finalità della sua raccolta di *Sermones Funebres*[69].

1. 4. Sermoni-modello

---

in funere unius cardinalis. Ser. iii; in funere unius episcopi vel archiepiscopi. Ser.iiii; in funere alicuius prepositi vel plebani. Ser. v; in funere alicuius sacerdotis. Ser. vi; in funere unius abbatis. Ser.vii; in funere unius prioris. Ser. viii; in funere unius abbatisse. Ser. ix; in funere unius religiosi. Ser. x; in funere alicuius boni religiosi. Ser. xi; in funere alicuius boni religiosi. Ser. xii; in funere alicuius religiose mulieris. Ser. xiii; in funere unius imperatoris. Ser. xiiii; in funere unius regis. Ser. xv; in funere alicuius ducis. Ser. xvi; in funere alicuius principis maximi. Ser. xvii; in funere alicuius magni viri. Ser. xviii; in funere alicuius militis aut equitis aurati. Ser. xix; in funere alicuius militis religiosi ut sancti Johannis et cet. Ser. xx; in funere doctoris legum vel decretorum. Ser. xxi; in funere alicuius iudicis. Ser. xxii; in funere alicuius excellentis notarii. Ser. xxiii; in funere alicuius medici. Ser. xxiiii; in funere alicuius viri vel litterati. Ser. xxv; in funere unius visitatoris in visitatione decedentis. Ser. xxvi; in funere alicuius dispensatoris vel castaldi. Ser. xxvii; in funere alicuius aucupis vel venatoris. Sermo. xxviii; in funere alicuius piscatoris. Ser. xxix;in funere alicuius mercatoris. Ser. xxx; in funere alicuius artificis. Ser. xxxi; in funere unius iuvenis. Ser. xxxii; in funere unuius senis. Ser. xxxiii; in funere alicuius puelle. Ser. xxxiiii; in obitu unius mulieris nobilis et pulchre. Sermo. xxxv; in funere unius sancte mulieris. Ser. xxxvi; in funere unius pauperis mulieris. Ser. xxxvii; in funere unius predivitis. Ser. xxxviii; in funere unius pauperis mendicantis. Ser.xxxix; in funere unius divitis. Ser.xl; in funere unius divitis afflicti. Ser. xli; in funere unius afflicti vel diu infirmi. Ser. xlii; in funere unius robusti qui statim moritur. Ser. xliii; in funere unius sancti viri. Ser. xliiii; in funere unius libenter morientis. Ser. xlv; in funere unius desiderantis multum mori. Ser. xlvi; in funere unius peccatoris male morientis. Ser. xlvii; in funere unius sancti viri. Ser. xlviii》 *SF,* f. XI.

[66] 《Distinctionis sexte sunt sermones novem: in funere alicuius in bello occisi maxime ex causa iusta. Ser. i; in funere unius occisi in campo belli. Ser. ii; in funere alicuius mortui ex vulnere. Ser. iii; in funere unius in longinquo mortui. Ser. iiii; in funere unius submersi in navigando. Ser.v; in funere unius mortui subito. Ser. vi; in funere unius in carcere defuncti. Ser. vii; in funere unius damnati et occisi. Ser. viii; in funere unius insidiose occisi. Ser. ix 》 *SF*, f. XI.

[67] 《Distinctionis septime sunt sermones septem: De tristitia repellenda et de luctu qui fit propter mortuum cito finiendo, Ser, i; De commendatione visitatis lugentes, Ser. ii; De ploratu temperato habendo, Ser. iii; De fletu propter considerationem nostri, Ser. iiii; De patientia habenda in hoc mundo, Ser. v; De non flendo super iustos, Ser. vi; De consolatione tristantium de morte, Ser. vii》 *SF,* f. XI. Di questa distinzione profonderemo il discorso nel capitolo successivo.

[68] C. Vasoli, *Arte della memoria e predicazione*, p. 306.

[69] 《Studui autem sermones hos non multum breves facere, sed diffusos per plures; tamen partes singulos eorum distinctos, ut ex ipsa prolixitate sermonis, predicator - si necessarium fuerit- possit predicare prolixius, et ex ipsa distinctione membrorum de uno quoque sermone, quantum sibi videbitur assumendo possit et cum voluerit brevius predicare. Pluralitas autem partium uniuscuiusque sermonis ad hoc valere poterit predicanti, quod de uno eodemque sermone, si breviter predicare voluerit, plures poterit predicationes assumere》 . L. Pellegrini, *I manoscritti dei predicatori*, App. B. p. 219.

Quindi i *Sermones Funebres* furono scritti come sermoni-modello, come una risposta per l'istanza dei predicatori[70], forniti ai predicatori ordinari, come le altre opere sermonarie di Giovanni. Giovanni fornisce anche una gentile spiegazione circa in che modo i predicatori possano utilizzare ed applicare i sermoni di questa raccolta, per trovare la predicazione adatta all'intenzione dei predicatori nei diversi casi del funerale[71]. Questo genere di sermoni è anche una caratteristica distintiva nella cultura dei predicatori mendicanti, per i quali la predicazione era la '*raison d'être'*.

Produzione e Consumazione

Le collezioni dei sermoni-modello sono uno dei manuali dei sermoni per i predicatori. Questo tipo dei sermoni apparve generalmente dopo il Tredicesimo secolo con l'avvento degli ordini mendicanti, prodotti nell'ambito della *Studia*, assieme all'ambito parigiano, e la maggior parte delle collezioni dei sermoni che ci sono stati trasmessi è di questo genere[72]. In genere sono scritti dai predicatori più conosciuti, per rispondere all'istanza dei predicatori normali che richiedevano un modello dei sermoni da poter utilizzare nel costruire i propri sermoni, come abbiamo già visto nel caso di Giovanni da San Gimignano, e questo obiettivo veniva indicato spesso nel prologo delle collezioni.

Costruire i sermoni sarebbe stato un peso abbastanza grande per i predicatori generali, se guardiamo la situazione in cui si trovavano loro. I predicatori mendicanti, soprattutto domenicani, dovevano predicare generalmente per 240~ 250 volte all'anno in una chiesa domenicana e, nei periodi liturgici, si faceva la predicazione anche tutti i giorni. Noi abbiamo testimonianze che, per esempio, Sant'Antonio di Padova predicava ogni giorno nella sua città e anche Giordano da Pisa predicava tre o quattro volte al giorno[73]. Questo fatto non ci permette però di dire semplicemente che i sermoni-modello erano forniti solo per i frati 'meno dotati o più pigri', in quanto possiamo vedere l'esempio dei sermoni *ad status* di

---

[70] 《sed ut que de sermonibus funerum generaliter dicta sunt magis particulariter et clarius elucescant, visum est mihi fratri Johanni, post sermones quos feci de tempore et etiam festivos, de mortuorum quoque sermonibus presens opusculum edere, ad multorum instantiam fratrum》. L. Pellegrini, *I manoscritti dei predicatori*, App. B. p. 291.

[71] 《Sed primo omnium ponuntur sermones qui locuntur generaliter de miseria humane vite; secundo subduntur et alli in quibus tractatur de mortuis et de mortis conditione; tertio vero sequentur alii qui, similiter sive mixtim locuntur de utroque; quarto autem ponetur nonnulli qui locuntur de statu post mortem ita quod erit facile fratribus qui ad funera predicare debuerint sermonem prout eis videbitur, vel generaliter vel specialiter vel aliquando singulariter, pro quocumque defuncto assumere congruentem. Studi autem sermones hos non multum breves facere, sed diffusos per plures; tamen partes singulos eorum distinctos, ut ex ipsa prolixitate sermonis, predicator –si necessarium fuerit- possit predicare prolixius, et ex ipsa distinction membrorum de unoquoque sermone, quantum sibi videbitur assumendo possit et cum voluerit brevius predicare. Pluralitas autem partium uniuscuiusque sermonis ad hoc valere poterit predicanti, quod de uno eodemque sermone, si breviter predicare voluerit, plures poterit predications assumere》 Ibid., App. B. p. 291.

[72] D.d'Avray, *Sermons after 1200*, in *medieval latin studies: an introduction and biblographical Guide*, Washington D.C 1996, pp. 662-665.

[73] C. Delcorno, *Medieval preaching in Italy*, pp. 464-465. G. G. Meersseman, *La prédication dominicaine dans les congégations mariales en Italie au XIIIème siècle*, in 《Archivium Fratrum Praedicatorum》, vol. 18, 1948, pp. 149-152, in particolare p. 149.

Guibert de Tournai, che non nasconde l'influenza seria di Jacques de Vitry[74]. Anzi questi sermoni-modello erano provveduti con l'intenzione che potessero essere applicati in qualsiasi modo per l'uso dei predicatori, sia utilizzando l'intero sermone, sia citando solo in parte. I sermoni-modello che ci sono giunti si trovano in diversi modi a seconda della completezza strutturale: i sermoni-modello estesi, che includono la parte del *prothema* e la parte finale che elenca i subtemi e gli *exempla* che non c'entrano col corpo principale del sermone, come i sermoni *ad status* di Jacques de Vitry; i sermoni-modello semplici, che contengono tutto il corpo principale che è svliuppato dal tema, come i sermoni *ad status* di Guibert de Tournai; i sermoni-modello abbreviati, che trasmettono lo schema approssimativo dei sermoni, come gli esempi dei sermoni di Bertrand de la Tour[75]. Pur il fatto di dover fornire ai predicatori un manuale di costruzione dei sermoni, però, nei sermoni-modello spesso si trova solo la struttura cruciale, mancando le parti ausiliarie, come il *prothema*, l'*introductio* e gli elementi retorici come gli *exempla* o le *similitudines*. Su questo modello strutturale i predicatori potevano 'dilatare' i propri sermoni con diversi colori, utilizzando gli altri materiali della predicazione, quando predicavano al popolo.

Inoltre questa frequenza delle predicazioni nella cultura mendicante spiega anche le diverse specie delle collezioni dei sermoni che ci sono trasmessi. Le ampie collezioni dei sermoni-modello che si profilavano dopo il quarto concilio Laterano sono raggruppate in diversi modi: i sermoni associati ai commentari esegetici e ordinati per il calendario liturgico; i sermoni classificati in generale come i sermoni '*de tempore*' o '*de sanctis*'; i sermoni classificati secondo gli uditori, come i sermoni '*ad status*'; oppure i sermoni raccolti per la circostanza specifica, come i sermoni '*de mortuis*'[76].

Secondo la divisione del *Repertorium* dei sermoni latini di Schneyer, ci sono fondamentalmente quattro categorie di sermoni per il calendario liturgico: *de tempore*, *de sanctis*, *de communi sanctorum* e *de quadragestima*. I sermoni *de communi sanctorum* sono delle classi generali o tipi di santi, come '*de virgine'* o '*de virginibus'*, mentre i sermoni *de quadragestima* sono per ciascun giorno della quaresima. Invece alcune collezioni di sermoni *de tempore* e *de sanctis* sono meno facili da individuare, perché qualche volta alcune raccolte di sermoni sono divise secondo le categorie simili, ma non identiche, *de dominicis* e *de festis*. Secondo l'osservazione di David d'Avray, ci sono almeno due modi diversi di definire il confine tra queste due ampie categorie[77]. Primo, si può distinguere i sermoni per la domenica dai sermoni per i giorni festivi dei santi o per le grandi feste come il Natale o l'Epifania. Oppure, seguendo il metodo che Scheneyer aveva già applicato nel suo *Repertorium*, si può

[74] Nei sermoni *ad status* di Giubert de Tournai si può sentire l'influenza forte ed assoluta (anzi, qualche volta si vede come un'edizione dell'ordine dei paragrafi) di Jacques de Vitry. Su questo punto approfondiremo nel capitolo 5. Ho preso questa l'espressione '*less gifted or more lazy friars'* da J.L.Bataillon, *Approaches to the study of medieval sermons*, *in La prédication au XIIIe siècle en Frnace et Italie, Études et documents*, Aldershot 1993, p. 21. Chiarisco, però, che il padre Bataillon non ha usato questa espressione per sottovalutare la qualità dei predicatori normali.

[75] C. T. Maier, *Crusade Propaganda and Ideology: Model Sermons for the Preaching of the Cross*, Cambridge 2000, pp. 32- 34.

[76] B.M. Kienzle, *The twelfth century monastic sermon*, in *The Sermon*, p. 171.

[77] D. d'Avray, *The preaching of the friars: Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford 1985, pp. 79-80.

raggruppare i sermoni per le grandi feste con i sermoni domenicali, perché il carattere dei sermoni per le grandi feste è diverso da quello dei sermoni festivi per i santi, al fine di fare la raccolta dei sermoni *de tempore*[78]. Queste raccolte di sermoni liturgici si trovano più frequentemente di altri generi dei sermoni[79].

Inoltre ci sono anche le collezioni dei sermoni non-liturgici. Il primo genere importante è le collezioni dei sermoni *ad status*. In queste collezioni, si possono trovare i vari sermoni indirizzati alla gente dei diversi stati sociali, come quellli per i membri dei diversi ordini religiosi, i sermoni per i poteri secolari, per i soldati, per i mercanti, per le mogli, per le ragazze ecc[80]. Anche se i modi di dividere gli stati sono diversi dalle collezioni, vi sono i certe sovrapposizioni considerevoli, che illuminano sulla mentalità diversa dal modello tradizionale che voleva la società divisa in tre diverse categorie: *laboratores, bellatores, oratores*[81]. I sermoni indviduali riflettono la realtà sociale e l'atteggiamento mentale nella società attraverso le descrizioni degli stati e la norma di vita richiesta.

Oltre alle collezioni dei sermoni *ad status*, vi è un altro genere molto importante anche per illustrare la mappa della mentalità medievale, i sermoni *de mortuis*, a cui appartiene anche la nostra opera, i *Sermones Funebres* di Giovanni da San Gimignano. Il soggetto della morte si ripeteva spesso nei sermoni medievali ed i sermoni che trattano direttamente la morte, i defunti o i dolenti si trovano anche in altri generi delle collezioni, come quelle *ad status* o *de sanctis*, però esistono anche collezioni indipendenti dedicate ai defunti[82]. Questo genere di sermoni, la cui la tradizione risale fino a Sant'Ambrogio, fiorisce

---

[78] Schneyer, nel *Repertorium*, mette il simbolo 'T' per indicare i sermoni *de tempore*, e 'S' per i sermoni *de sanctis*. Però, come d'Avray richiama l'attenzione giustamente, qualche volta si trovano anche certi sermoni indicati come 'S' negli elenchi degli '*incipit'* dei sermoni, che invece indicano i sermoni *de tempore*. Ibid., p. 79, no. 6.

[79] L.J.Bataillon, *Approaches to the study of medieval studies*, p. 20.

[80] Per esempio, la collezione dei sermoni *ad status* di Jacques de Vitry si compone, nel *Repertorium* di Schneyer, di 74 sermoni, tra cui si trovano《*ad praelatos et sacerdotes/ ad canonicos saeculares et alios clericos/ ad scolares/ ad judices et advocatos/ ad theologos et praedicatores/ ad monachos nigros/ ad albos monachos/ ad moniales nigras/ ad moniales albas/ ad moniales grisias et albas/ ad canonicos regulares/ ad heremitas, solitarios et conclusos/ ad fratres minores/ ad frates ordinis militaris insignatos charactere militis Christi/ ad hospitales et custodes infirmorum/ ad leprosos et infirmos/ ad pauperes et afflictos/ ad dolentes de morte propinquorum vel amicorum/ ad cruce signatos/ ad peregrinos/ ad potentes et milites/ ad cives et burgenses/ ad mercatores et campsores/ ad agricolas et operarios/ ad artifices mechanicarum artium/ ad nautas et marinarios/ ad servos et ancillas/ ad conjugatos/ ad viduas continentes/ ad virgines et juvenculas/ ad pueros et adolescentes*》. Invece la collezione *ad status* di Guibert de Tournai, si compone di 101 sermoni, tra cui si trovano《*ad contemplativos et solitarios/ ad theologos et praedicatores/ ad scolasticos et scolares/ ad canonicus saeculares/ ad monachos nigros/ ad canonicos regulares/ ad novitios/ ad monachos grisios/ ad judices et advocatos/ ad servientes et hospitalinos/ ad pauperes et afflictos/ ad leprosos et abjectos/ ad crucesignatos et crucesignandos/ ad peregrinos/ ad conjugatas/ ad viduas/ ad virgines et puellas/ ad moniales et religiones/ ad eos, qui dolent propter amicos mourtuos/ commendatio in sepultura praelatorum/ ad servos et ancillas/ ad adolescentes et pueros/ ad eos, qui docent in scolis parvulos/ ad processiones/ ad fratres mendicantes*》 J. B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, v.2. pp. 299-306 ; v. 3, pp. 212-221.

[81] D. d'Avray, *The preaching of the friars*, p. 80. Ed anche C. Muessig, *"Ad status" sermons and social classfication*, p. 265. Secondo C. Muessig, questi tre ordini tradizionali si vedevano anche nella collezione dei sermoni *ad status* di Honorius e il modo di dividere gil stati cambia proprio con Jacques de Vitry nel Duecento.

[82] Secondo il mio controllo del *Repertorium* di Schneyer, vi sono più di 700 sermoni, intitolati da Schneyer come '*de mortuis'*. Aldobrandinus de Toscanella, *Tractatus pro defunctis* (13 sermoni), *Sermones de mortuis* (23); Bertrandus de Turre, *Sermones de mortuis* (73); Guiberus de Tornaco, *Sermones pro defunctis* (15); Johannes de Neapel, *Sermones de mortuis* (45); Johannes de Opreno, *Sermone de mortuis* (203); Johannes a S. Geminiano, *Sermones funebres* (98); Nicolaus de Asculo, *Sermones de mortuis secundum evangelia dominicalia* (54), *Sermones de mortuis* (15); Thomas de Aquino, *Pro*

anche con l'avvento degli ordine Mendicanti[83]. I sermoni memoriali erano predicati nell'anno della morte oppure in ogni anno dopo la morte. Ed era anche comune che questi sermoni si predicassero un mese dopo la morte[84]. Nei sermoni *de mortuis*, oltre alla consolazione dottrinale cristiana per la morte, si trovano anche le lodi per i defunti, attraverso le quali gli storici possono scoprire non solo qualche informazione sulla vita dei defunti, ma anche l'atteggiamento mentale con cui si trattano e giudicano le virtù e i vizi dei defunti.

C'è un altro modo per distinguere le raccolte di sermoni. Alcune collezioni di sermoni erano scritte apposta proprio come una guida per i futuri predicatori, cioè 'ad uso della scuola', con l'obiettivo della pubblicazione e della diffusione, per i quali si trovano come esempi i *Sermones* di Antonio da Padova o il *de sanctis* di Iacopo da Voragine. Ma in questo caso, pur vantando numerosi manoscritti in tutta Europa, spesso non raccoglievano tanto successo in realtà. Perché questi sermoni si utilizzavano nella scuola, come uno dei vari materiali, così i discorsi in questi sermoni non erano proprio adatti all'istanza degli uditori e si potevano dimenticare facilmente tra i tanti diversi materiali. Così, per esempio, la raccolta *De Tempore* di Onorio III era fornita ai predicatori proprio come un modello di sermoni ai laici dopo il Concilio Lateranese IV, ma non aveva mai avuto successo[85].

Invece, vi sono più modeste raccolte dei sermoni, di cui i numeri dei manoscritti diffusi erano spesso limitati, anzi qualche volta si trova solo un *codex unicus*. Però l'influenza reale di questi sermoni, una volta predicati, era grande. Carlo Delcorno prende proprio Giovanni da San Gimignano come un esempio del successo di questo genere di raccolte. Siccome questo genere di sermoni recepiva benissimo le esigenze degli uditori laici, queste raccolte vennero successivamente copiate in vari manoscritti, e circolarono anche in tutta Europa in forma stampata[86].

Le raccolte di sermoni-modello erano scritte sulla base delle predicazioni reali che gli autori dei sermoni facevano. Qualche volta, queste possono essere solo semplici schemi dei sermoni oppure versioni abbreviate, fatte prima o dopo la predicazione, indicando solo il tema, le divisioni o alcuni membri della schema. Ma i sermoni-modello del tardo-medioevo

---

praesenti defuncto (6); Anonimo, Vatican, lat. 11444, f. 197v-212v, *Sermones pro mortuis* (15); Anonimo, Firenze, Naz. B. 2. 1026, *De mortuis* (10); Anonimo, Marseille 397, *Collationes pro mortuis* (42); Anonimo, Clm 5998 (18); Anonimo, Paris, Nat. lat. 3269, *Sermones de mortuis* (60); Anonimo, Siena, Bibl. Commun. F. IX. 18, *Incipiunt collationes mortuorum* (8); Anonimo, Wien, Nat. lat. 1701, *Sermones de mortuis* (37). J. B. Schneyer, *Repertorium der Lateinischen Sermones des Mittelalters*, vol.1, pp. 245-247; pp. 577-583; vol. 2, pp. 316-317; vol. 3, pp. 605-609; pp. 645-656; pp. 758-765; vol. 4. pp. 215-219; pp.223-224; vol. 5. P. 608; vol. 6, pp. 219-220; vol. 8, pp. 317-318; pp. 537-540; pp. 610-611; vol. 9, pp. 118-120; vol. 9, p. 510; pp. 869-872. Oltre a questi sermoni vi sono anche dei sermoni singoli intitolati come '*pro defuncto*' e anche dei sermoni collegati nelle collezioni degli altri generi, come i sermoni *ad status* o *de sanctis*.

[83] Secondo lo studio di David d'Avray, dopo i quattro sermoni memoriali di Sant'Ambrogio, il primo sermone memoriale appare solo nel decimo secolo, il sermone funebre del vescovo Ulrich di Augsburg, scritto nella *Vitae* di Gerhard, anche se il suo contenuto è scarso. Dal dodicesimo secolo, le evidenze sui sermoni memoriali cominciano ad aumentare e abbiamo evidenze sufficienti sui sermoni *de mortuis* dei predicatori mendicanti. D. d'Avray, *Death and the Prince*, pp. 15-67. Io chiarisco che nella presente ricerca la mia consultazione fondamentale è stato questo saggio di David d'Avray, soprattutto per trovare gli elenchi dei sermoni memoriali.

[84] D. d'Avray, *Death and the Prince*, pp. 12-13.

[85] C. Delcorno, *La predicazione volgare in Italia*, pp. 84-85.

[86] Ibid., p. 86.

che ci sono stati trasmessi spesso sono opere modificate dalle predicazioni reali dagli autori-predicatori, sulla base di appunti delle '*reportationes*' degli uditori[87]. In questo modo, predicatori conosciuti formavano le collezioni di sermoni-modello nella loro senescenza, come Servasanto da Faenza[88], ed anche il nostro predicatore, Giovanni da San Gimignano chiarisce nei prologhi delle sue collezioni di sermoni che aveva utilizzato le '*reportationes*' sulle sue predicazioni per stendere le collezioni[89]. Sulla base delle *reportaiones*, un autore-predicatore costruisce i sermoni nella forma più raffinata, completando tutte le citazioni accurate.

Secondo i problemi sorti dalla composizione dei sermoni-modello bisogna l'attenzione alla questione della lingua. Quando i predicatori facevano la predicazione al pubblico in reale utilizzando le collezioni dei sermoni-modello, predicavano con la lingua volgare[90], e le '*reportationes*' ora ci raggiungono in tutte versioni scritte in latino, in volgare oppure anche ci sono le versioni scritte in latino mischiate al volgare. Però, la maggior parte delle collezioni dei sermoni-modello è scritta in latino, anche se alcuni autori delle collezioni, come Giovanni da San Gimignano[91], chiariscono nei prologhi che siano predicati in volgare questi sermoni scritti in latino. Allora perché questi sermoni-modello erano scritti in latino? Se si suppone che sia per la semplice ostinazione dei predicatori, sarebbe troppo esagerato[92]. Vi sono due ragioni a cui si può pensare facilmente. La prima ragione è collegata all'internazionalità, il carattere fondamentale degli ordini mendicanti. Siccome i sermoni-modello erano scritti per il motivo di circolarsi ed utilizzarsi internazionalmente, non solo nei luoghi degli autori delle collezioni, la lingua latina era il mezzo principale per ottenere la disponibilità internazionale[93]. La seconda ragione è la superiorità funzionale nel dettare le

---

[87] Sulle '*reportationes*' si vedano R. Rusconi, *Reportatio*, in 《Medioevo e Rinascimento》, Vol. 3, 1989, pp. 7-36; C. Delcorno, *Medieval preaching in Italy*, pp. 497-501.

[88] J.L. Bataillon, *Approaches to the study of medieval sermons*, p. 21.

[89] C. Delcorno, *La predicazione volgare in Italia*, p. 94. Nei prologo dei *Sermones de tempore*, Giovanni da San Gimignano chiarisce,《Et quamvis eorum plura que ut quedam memorialia illimata vel imperfecta in cedulis quibusdam conscripseram a plurimisque curiosis consotiis clam mihi directa sint, et quedam ab audientibus incongrue recollecta, nihilominus illa hic quedam quidem immutata quedam vero magis completa, vel saltem plus limata collocare curavi》, L. Pellegrini, *I manoscritti dei predicatori*, p. 292, Appendice B.

[90] La discussione sulla lingua della predicazione reale c'era da lungo, con la discussione tra Lecoy de la Marche e Hauréau. 《We have sermons written wholly in Latin, wholly in the vernacular, and in a mixture of both. The first conclusion would be to assume they were delivered as they are now written, and this was the position of Barthélemy Hauréau in a long discussion with Lecoy de la Marche. Hauréau maintained that a great deal of preaching to lay people was in a macaronic mixture, while Lecoy asserted that normally all sermons to the laity were preached in the vernacular. Lecoy was certainly right》. L.J. Bataillon, *Approaches to the study of medieval sermons*, p.22. Questa idea è sostenuta anche da altri studiosi. Per esempio, Carlo Delcorno insiste che non dia senso l'ipotesi che per edificare il popolo contro l'eresia, i predicatori predicassero in latino, lingua che i laici non capiscono bene. C. Delcorno, *Medieval preaching in Italy*, p. 494. Per approfondire su questa discussione, si vedano A. lecoy de la Marche *La Chaire française au Moyen âge, spécialement au XIIIe siècle d'après les manuscrits contemporains*, Paris 1886, pp. 233-69 ; B. Hauréau, *"Sermonnaires"*, in 《Histoire littéraire de la France》, vol. 26, 1873, pp. 388-90; P. B. Robert, *Stephanus de Lingua-Tonante. Studies in the Sermon of Stephen Langton* (Studies and Texts, 16), Toronto 1968, pp. 52-54.

[91] Cf. nota. 45.

[92] N. Bériou, *Les sermons latins après 1200*, p. 383.

[93] C. Delcorno, *Medieval preaching in Italy* , p. 496.

predicazioni. Quando si copiava i manoscritti allo scopo di diffonderli, il latino si poteva copiare più facilmente nella forma dell'abbreviazione. Questo aspetto, infine, facilitava la circolazione e la diffusione dei sermoni-modello[94].

Teoricamente, anche se gli uditori finali dei sermoni-modello erano i laici, come tutti gli altri sermoni mendicanti, per giungere ai laici, questi sermoni dovevano passare attraverso il lavoro dei primi consumatori delle collezioni, come gli autori chiarivano nei loro prologhi: i predicatori. Ai sermoni-modello potevano accedere facilmente i predicatori attraverso le biblioteche degli ordini. Soprattutto, le biblioteche domenicane tenevano tutti i materiali utili ai predicatori per esercitare e praticare la costruzione dei sermoni, come raccolte di sermoni, *distinctiones*, *florilegia*, *exempla* ed *artes praedicandi*, e non solo dei domenicani, ma anche le opere di valore non-domenicane[95].

Quindi le biblioteche delle scuole, delle università, di certi monasteri e di tutti i conventi degli ordini mendicanti erano il centro della conservazione dei sermoni. L'ampia lista di sermoni tra il 1150 e il 1350 che si può trovare nei repertori di J. B. Schneyer era "il frutto di una conservazione più diligente dei documenti"[96]. Oltre agli *Studia* domenicani, l'ampia circolazione delle raccolte di sermoni era possibile grazie al sistema della *pecia*, sviluppatasi attorno all'ambiente universitario. I *stationarii* attorno all'università potevano vendere le opere copiate dal sistema di *pecia,* che era il sistema efficace per copiare i materilai velocemente e riprodurre le copie. I materiali riprodotti attraverso il sistema di *pecia* non erano solo i sermoni, ma anche gli altri materiali ausiliari per la composizione dei sermoni come l'*exempla* o la *concordantia* e le opere academiche addirittura. Però, i sermoni duffusi attraverso il sistema di *pecia* non collegava alla fama dei predicatori. I sermoni, che erano circolati e posseduti dai frati, tenevano piuttosto la generalità e la popolarità adatte alla comunicazione di massa, che l'originalità o la creatività[97].

Malgrado la possibilità della diffusione dei sermoni in tutta Europa, la legge domenicana impediva che le collezioni domenicane dei sermoni-modello uscissero fuori dell'ordine. I sermoni-modello, teoricamente, dovevano consumarsi solo dentro nell'ordine. Questo atteggiamento si rafforzava ancora per la regola che afferma più di una volta che i frati domenicani non dovevano trasmettere le materiali per i sermoni a nessuno fuori dei conventi[98]. I sermoni domenicani erano scritti né ai laici fedeli né agli altri lettori domenicani per la loro meditazione. In origine le collezioni dei sermoni-modello erano disegnate

---

[94] N. Bériou, *Les sermons latins après 1200*, p. 383.

[95] M. Mulchahey, *Domenican education before 1350*, p. 382.

[96] N. Beriou, *Les sermons latins après 1200*, p. 364. Nel repertorio di Schneyer, ci sono circa 60,000 sermoni, dei quali solo il 5 % è di prima del Duecento.

[97] D. d'Avray, *The preaching of the friars*, p. 161.

[98] *ACPR*, Tuderti 1266, p. 32, 《Item volumus et mandamus quod fratres sermones et quaternos extra ordinem non vendant, nec secularibus accommodent ad scribendum. Item volumus et mandamus quod priores libros defunctorum non distribuant, nec dent fratribus sine consilio sacerdotum, et maxime libros alicuius valoris》; Neapoli 1269, P. 35, 《item inhibemus districte ne fratres librorum et sermonum maxime extra ordinem mercationes exerceant, nec eos scribant vel scribi faciant ad vendendum, nec personis extra ordinem pecuniam mutare presumant》.

esclusivamente per l'uso dei predicatori nei conventi. Queste regole erano concepite per impedire l'alinazione dei materiali di valore dall'ordine oppure per proteggere tutti i frati dalla tentazione di copiare i sermoni o i materiali per prendere i soldi. Ma l'eccezione era fornita per i frati francescani, cioè se i domenicani sono richiesti dai frencescani, questi materiali potevano condividersi liberamente tra loro[99].

Implicazione culturale

L'importanza dei sermoni mendicanti come il mezzo storico è stato sottolineato dagli studiosi già da lungo tempo. Già più di un secolo fa, gli studiosi di storia della Chiesa sottolineavano che l'avvento degli ordini mendicanti aveva un forte legame col mondo laico[100]. Diversi dai monaci ritirati dal mondo, i mendicanti si sono insediati fin dall'inizio nelle città, assumendo la massima responsabilità di edificare le '*mores* e *fides*'[101] del popolo. La prima missione dei frati mendicanti era trasmettere l'istruzione ortodossa della Chiesa al popolo laico, attraverso la predicazione e la confessione, proteggendo i laici dai pericoli e dalle falsità degli eretici, come è stata chiarita fin dal momento della loro fondazione. I primi studiosi sugli ordini mendicanti hanno posto l'attenzione soprattutto su questo punto. Però quegli studiosi dell'altro secolo vedevano i mendicanti, per quanto mediatori tra la gerarchia teologica e amministrativa della Chiesa e il pubblico laico, prima di tutto come i "leccapiedi" del Papato, che sfruttavano e intimidivano i laici e cercavano di controllare il loro comportamento per mezzo della persuasione o della forza, e la predicazione era il mezzo principale di questa impresa negativa[102].

Però gli storici delle generazioni seguenti hanno assunto un altro atteggiamento nei confronti dei sermoni mendicanti, richiamando l'attenzione sui valori storici che i sermoni contengono. Questo cambiamento è derivato dalla nuova opinione sui predicatori e sulla predicazione, ovvero i predicatori non erano più solo il fedele, unidirezionale canale delle idee pontificali, ma erano anche loro stessi molto agili e pronti a recepire le esigenze del

[99] M.M. Mulchahey, "*First the Bow is Bent in Study…",* pp. 422-423. Per la condivisione dei materiali tra i domenicani e i francescani, si veda Umberto da Romans, *Instructiones de officiis ordinis*, Appendix, c. 47.6, in *Opera* II, p. 371.

[100] La ricerca generale della storiografia socio-religiosa sugli ordini mendicanti è basata sui seguenti saggi: H. C. Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages* (3 vols), London 1888 ; Id., *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church* (3 vols), London 1896; E. C. Dargan, *A History of Preaching* (2 vols), New York 1905, vol. 1: *From the Apostolic Fathers to the Great Reformers*; G. G. Coulton, *Five Centuries of Religion* (4 vols.), Cambridge 1927-1950, vol. 2: *The Friars and the Dead Weight of Tradition*, vol. 3*: Getting and Spending*, e vol. 4: *The Last Days of Medieval Monasticism*. Io ho trovato e consultato questa bibliografia della storiografia nel saggio di B. Paton, *Preaching Friars and the Civic Ethos: Siena, 1380-1480* (Westfield Publications in Medieval Studies, vol. 7), London 1992, pp. 1-3.

[101] Ho preso questa espressione da C. Iannella, *Predicazione domenicana ed etica urbana tra Due e Trecento*, in *Predicazione e società nel Medioevo: riflessione etica, valori e modelli di comportamento,* pp. 171-185, particolarmente p. 171.

[102] B. Paton, *Preaching Friars and the Civic Ethos*, p. 3. Per una valutazione critica degli studiosi sui frati mendicanti, si vedano E. C. Dargan, *A History of Preaching*, vol. 1: *From the Apostolic Fathers to the Great Reformers*, pp. 289-297; G. G. Coulton, *Five Centuries of Religion*, vol. 4: *The Last Days of Medieval Monasticism*, pp. 179-191. Per dei recenti studi sull'enfasi sul ruolo dei mendicanti come i disseminatori delle idee pontificie si veda anche A.E. Bernstein, *The invocation of hell in thirteenth-century Paris*, in *Supplementum festivum. Studies in honor of Paul Oskar Kristeller*, a cura di J. Hankins, J. Monfasani e F. Purnell (Medieval and Renaissance studies, 49), Binghamton 1987, pp. 13-54.

popolo.

Guardiamo per prima cosa al loro linguaggio mentale. Nel loro compito della nuova predicazione, i predicatori mendicanti cercavano di prendere con successo il loro ruolo come i mediatori tra la Bibbia e la cultura laica, interrogandosi sull'efficacia della *Sacra Scriptura* per gli uditori, che non erano sempre favorevoli alla Chiesa, ma anzi erano spesso reattivi, difficili e persino ostili o indifferenti, soprattutto in Italia[103]. Questa missione dei predicatori come mediatori fu modellata nei sermoni mendicanti, secondo l'espressione di d'Avray, come "*the passion for similitudes and for incessantly quoting the Bible*"[104]. Molte opere ausiliari per la composizione dei sermoni, come le collezioni di *exempla* o di *similitudines*, erano escogitate per tradurre le istruzioni contenute nella Bibbia nella lingua della vita laica. Si confondono spesso le *similitudines* con gli *exempla* per il carattere narrativo che introducono nel discorso principale, cosiché alcune *similitudines* vengono qualificate come *exempla* nelle rubriche dei manoscritti.[105]. Gli *exempla*, termine che esisteva già in Ambrogio, ma che solo dal secolo XII fiorisce con la letteratura cistercense e si diffonde nella predicazione dei Mendicanti, sono un tipo di racconto illustrativo che costituisce "la forma più pronta e idonea di cui disponga il Medioevo, di rappresentazione del reale"[106]. Invece le *similitudines*, sviluppate da immagini trrate dalla Scrittura, sono più espositive degli *exempla*, e testimoniano anche il notevole sforzo dei predicatori per avvicinare il pubblico, attraverso una migliore conoscenza del livello psicologico della mentalità degli uditori ed al livello pastorale delle istanze spiritulali del laico[107]. Il nostro autore Giovanni da San Gimignano pubblica anche la raccolta di *similitudines*, da cui aveva escluso gli *exempla* di proposito:

> *Non autem visum est mihi de exmplis historialibus aliquid in hoc opere ponere: ex eo quod tam de historia biblie quam etiam de vitis sanctorum et insuper de factis gentilium diversa per diversos opera facta sunt satis sufficienter*[108].

---

[103] C. Delcorno, *La predicazione volgare in Italia*, p. 88.

[104] D. D'Avray, *The preaching of the friars*, p. 237.

[105] 《Par rapport aux autorités, … les similitudines ont un rôle explicatif, et donc une position subordonnée. Par ailleurs elles se distinguent nettement des exempla par des marques d'énonciation spécifiques dont le dédoublement souligne l'articulation structurelle. … Pourtant certaines similitudes sont qualifiées d'exempla dans les rubriques des manuscrits. … La confusion entre exempla et similitudines est surtout fréquente lorsque celles-ci ont un caractère narratif embryonnaire qui les rapproche effectivement des premiers》, C. Bremond, *L' 'exemplum'*, a cura di C. Bremond, J. Le Goff e C. Schmitt, *L''exemplum'*, Turnhout 1982, pp. 154-156.

[106] C. Delcorno, *Giordano da Pisa*, p. 191.

[107] 《Ces comparaisons longues, dont on trouverait aisément bien d'autres exemples chez d'autres prédicateures du temps, mériteraient une étude analogue à celles qui ont été faites sur les exempla. En dehors des qualités littéraires ou des intérêts documentaires éventuels, elles témoignent surtout d'un effort très notable des prédicateurs pour se mettre plus à la portée du public des paroisses et correspondent donc à une meilleure prise de conscience au plan psychologique de la mentalité des auditeurs et au plan pastoral des besoins spirituels du laïcat chrétien. Par le développement d'images tirées de l'ecriture, elles montrent aussi que, sans pour cela négliger les sens spirituels, les prédicateurs faisaient davantage place au sens littéral des péricopes liturgiques. Ainsi s'inséraient-t-ils dans le grand mouvement exégétique si bien étudié par Beryl Smalley》, L.J. Bataillon, *Similitudines et exempla*, pp. 204-205.

[108] Nel *prologus primus* della *Summa de exemplis et similitudinibus rerum*, ed. Venezia, f. 1v.

Oltre al linguaggio immaginativo dei predicatori, che svolgeva la funzione di aiutare dell'edificazione efficace di *fideles*, c'è un altro punto più interessante per gli storici dei sermoni mendicanti: la natura del sistema di comunicazione. Il carattere del *mass-medium* o della comunicazione di massa nella predicazione non era una scoperta nuova tra gli studiosi. Dopo il saggio pionieristico di David d'Avray, che dimostrava come gli stessi messaggi dei predicatori potevano diffondersi ed avere influenza in tutta Europa attraverso la predicazione e la circolazione dei sermoni-modello[109], gli studiosi dei sermoni non mancavano mai di sottolineare l'importanza della natura della comunicazione di massa nei sermoni mendicanti[110]. Ma questo concetto della comunicazione di massa si può osservare ancora in due piani diversi a seconda dei funzionamenti distintivi tra la predicazione e i sermoni, cioè la comunicazione di massa come un evento e la comunicazione di massa come il sistema e la struttura[111].

Primo, per quanto riguarda la predicazione, i predicatori erano il centro della comunicazione di massa che non solo richiamavano e riaffermano i valori tradizionali in mezzo alla massa, ma anche rinnovavano e ricostruivano l'identità della massa attraverso l'esecuzione della loro predicazione[112]. Su questo punto i sermoni dei mendicanti sono un efficace strumento storico, poiché contengono le tracce e i frammenti vivi del tempo e del luogo in cui i predicatori svolgevano la loro attività[113]. I sermoni, e soprattutto le *reportationes*, ci testimoniano direttamente la situazione socio-politica del momento in cui si trovavano, come nel caso di Giordano da Pisa[114]. Anche gli studiosi, soprattutto nel caso dei

---

[109] D. D'Avray, *The preaching of the friars*, Oxford 1985. In questo saggio, d'Avray sottolineava l'importanza del sistema della '*pecia*', attraverso la quale i sermoni parigini venivano copiati e diffusi, e che così forniva un'ampia possibilità di disseminazione delle idee, da un luogo all'altro.

[110] Per esempio, questo concetto del sistema di comunicazione dei sermoni mendicanti si trova anche nei seguenti saggi di studiosi italiani: C. Delcorno, *La predicazione volgare in Italia*, p. 83; R. Rusconi, *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)* in *Storia d'Italia. Annali 4. Intellettuali e potere*, a cura di C. Vivanti, Torino 1981, pp. 950-1035, in particolare p. 984 ; M.G. Muzzarelli, *Pescatori di uomini. Predicatori e piazze alla fine del Medioevo*, Bologna 2005, pp. 7-14 e *passim*.; C. Ianella, *Predicazione domenicana ed etica urbana tra Due e Trecento*, in *Predicazione e società nel Medioevo: riflessione etica, valori e modelli di comportamento. XII Medieval Sermon Studies Symposium, 14-18, luglio, 2000*, Padova 2002, pp. 171-185, in particolare p. 172.

[111] David d'Avray divide il concetto della comunicazione di massa nei sermoni in due funzionamenti: la comunicazione di massa come evento e la comunicazione di massa sistematica. Il primo funzionamento si trova nelle predicazioni dei revivalisti, che cercavano di suscitare un impatto di breve termine (short-term impact), come una certa azione immediata tra la massa, mentre il secondo si trova nei sermoni più generali che miravano ad influire sulla fede e sulle idee degli uditori, a lungo termine. D. d'Avray, *Method in the study of medieval sermons*, in *Modern questions about medieval sermons*, p. 8-10, più ampiamente pp. 3-29. Invece nella presente ricerca, io applico la distinzione più semplice tra il carattere della comunicazione di massa dei sermoni predicati nelle comunità locali ed il carattere di mass-media dei sermoni-modello che circolavano e si diffondevano nei diversi luoghi e tempi tra i predicatori.

[112] Sul carattere '*performativo*' dei predicatori, si vedano G. Cigman, *The preacher as performer: Lollard sermons as imaginative discourse*, in 《Journal of Literature & Theology》, vol.2, no.1, 1988, pp. 69-82; B. Kienzle, *Medieval Sermons and their Performance: Theory and Record* in *Preacher, sermon and audience in the middle ages*, pp. 89-124 ; M. Swan, *Constructing preacher and audience in Old English homilies* in *Constructing the Medieval sermon*, pp. 177-188.

[113] Invece David d'Avray era piuttosto critico su questa possibilità di riflessione dei cenni concreti della cultura specifica nel contenuto dei sermoni. Perché, in genere i predicatori non sono tanto creativi, ripetendo dei discorsi simili a quelli delle generazioni precedenti. Per l'abitudine mentale, si veda D. d'Avray, *Method in the study of medieval sermons*, p. 3-29. Anche Carlo Delcorno ci avverte dello stesso pericolo di prendere i sermoni subito come fonti storiche senza considerare le loro caratteristiche retoriche. C. Delcorno, *Medieval preaching in Italy*, p. 543.

[114] L'importanza storica dei sermoni giordaniani come rappresentativa di una mentalità comune tra i domenicani fu affermata da vari studiosi, soprattutto per la condizione di *reportationes* ben conservate. Su questo tema, si vedano C. Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Firenze 1975; C. C. Iannella, *Giordano da Pisa. Etica urbana*

predicatori italiani nelle città comunali, hanno già verificato come i predicatori mendicanti si rivolgessero profondamente alla situazione politica[115].

Inoltre, molti sermoni ci raccontano l'immagine vivace di un altro piano della società e della cultura medievale. Come Roberto Rusconi ha giustamente affermato, non si può completare la valutazione sulla predicazione degli ordini mendicanti, senza tener conto della sua natura di mezzo della comunicazione di massa, perché la predicazione in volgare dei predicatori si impegnava come "il ruolo di veicolo culturale, di divulgazione e di informazione, delle scienze e delle notizie e non solo delle tematiche religiose", nei tempi in cui predominavano analfabetismo e scarsa circolazione di libri[116]. Per esempio, uno dei predicatori italiani più rappresentativi nel Trecento, Giordano da Pisa, testimonia una forte tensione per il male sociale, come sodomia, usura, odi e omicidi, eresia e guerra[117]. Anche la predicazione di Bernardino da Siena non solo riflette la tendenza della vita intellettuale e morale dell'epoca, ma anche testimonia la sua forte influenza sull'attiva formulazione della cultura del quattrocento, soprattutto contro la sodomia e la stregoneria[118].

In questi casi, i predicatori erano i protagonisti della comunicazione da una parte, assieme alla massa dall'altra parte[119]. Anche se gli "oratori" erano i predicatori, loro erano ancora una parte inscindibile del complesso sociale più grande. Sia che loro disseminassero una certa idea della santità tra la massa ripetendo gli stessi messaggi nei giorni festivi ogni anno, o che suscitassero l'ostilità contro i vizi sociali, come l'usura o la sodomia, i predicatori potevano essere o tradizionali o innovativi solo nella misura in cui la società lo permetteva[120]. Infatti, la predicazione dei mendicanti era un fenomeno culturale a cui i religiosi e i laici partecipavano in diversi modi e gradi[121]. Nell'epoca tra il Tredicesimo e il Quattrodicesimo secolo, in una società in cui cambiava tutto, c'era un forte bisogno di concretezza tra la massa, e la predicazione, che forniva la concretezza in nome della verità, diventa un evento di massa. I predicatori non erano un semplice megafono quanto gli uditori non erano un muro silenzioso. Invece la predicazione era "un'opera di sensibilizzazione e di persuasione" che mirava a raccogliere il consenso della massa per metterla in azione secondo l'istruzione che era fornita dai predicatori[122]. I predicatori dovevano essere del tutto ricettivi ai desideri, ai problemi, ai dubbi della massa, che non sono solo religiosi, ma anche morali, sociali ed

---

e forme della società, Pisa 1999; ID., *Predicazione domenicana ed etica urbana tra Due e Trecento*, in *Predicazione e società nel Medioevo: riflessione etica, valori e modelli di comportamento,* pp. 171-185.

[115] D. R. LESNICK, *Preaching in Medieval Florence. The Social World of Franciscan and Dominican Spirituality*, Athens and London 1989, p. 102. Anche N. B. DEBBY, *Political views in the preaching of Giovanni Dominici in Renaissance Florence, 1400-1406*, in 《Reneissance Quarterly》, vol. 55, no. 1 2002, pp. 19-48.

[116] R. RUSCONI, *Predicatori e predicazione*, pp. 983-985.

[117] C. DELCORNO, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, pp. 43-53;

[118] Su questo aspetto si veda F. MORMANDO, *The preacher's demons. Bernardino of Siena and the social underworld of early Renaissance Italy*, Chicago and London 1999.

[119] Per il concetto della predicazione come un evento della comunicazione tra gli uditori e i predicatori, si veda A. THOMPSON, *From Texts to Preaching: Retrieving the medieval sermon as an event* in *Preacher, sermon and audience in the middle ages*, pp. 13-37.

[120] C. MUESSIG, *Sermon, Preacher and Society in the Middle Ages*, in 《Journal of Medieval History》, vol. 28, 2002, p. 90.

[121] D. D'AVRAY, *The preaching of the friars*, p. 64.

[122] M. Z. MUZZARELLI, *Pescatori di uomini*, pp. 7-13.

esistenziali. Gli uditori erano il terzo soggetto della comunicazione, che decideva non solo la struttura ma anche il contenuto della predicazione[123].

Questo carattere della predicazione come una fonte della comunicazione di massa che produce l'acqua della vita, fornendo gli insegnamenti adeguati nel mezzo della vita reale, in effetti, era stato articolato già nel Dodicesimo secolo: "*Predicatio est manifesta et publica instructio morum et fidei, informationi hominum deserviens, ex rationum semita, et auctoritatum fontem proveniens*" [124]. Il primo scopo della predicazione era sempre l'edificazione della fede, ma dal Duecento, la penitenza personale e la conversione morale stavano diventando pian piano un tema più importante per la predicazione che l'escatologia, che costituiva il tema cruciale dall'età carolingia[125]. I primi predicatori mendicanti erano concentrati nel trasmettere la dottrina ortodossa cristiana contro l'espansione degli eretici nel popolo, ma già nel Trecento, a poco meno di cento anni dall'apparizione degli ordini mendicanti, vediamo che le predicazioni tematiche dottrinali in senso stretto si trovano molto meno delle predicazioni che trattano i problemi sociali ed economici, come si vede nei sermoni giordaniani[126]. Questi interessi nei problemi sociali-morali dei predicatori si accentuano e si elaborano nel Quattrocento. Non solo temi come l'usura o i problemi con gli ebraici, che sono collegati ai nuovi problemi mercantili e al sistema economico, ma anche ritratti piuttosto micro-sociali come i problemi della sodomia, la moralità matrimoniale, le immagini delle donne erano trattati nella predicazione[127].

In secondo luogo, per quanto riguarda i sermoni composti dai predicatori, soprattutto i sermoni-modello, essi dimostrano come i valori culturali e mentali circolavano e si diffondevano oltre il limite del luogo e del tempo. Infatti, diversi dal caso delle *reportationes* dei sermoni predicati in reale, è difficile trovare una risposta più o meno decisiva quanto i religiosi e i laici partecipavano alla costruzione dei discorsi che si trovano nei sermoni. Invece, questi sermoni-modello forniscono le indicazioni di ciò che gli autori delle collezioni percepivano come più importante e urgente da trasmettere[128]. Anche se le raccolte dei sermoni modelli sono state ispirate dall'esperienza del pulpito dei primi autori, come abbiamo già visto, i contenuti erano semplificati e schematizzati togliendo in genere le retoriche narrative e i riferimenti specifici per una certa situazione locale, perché questo tipo di raccolte di sermoni era composto su istanza degli ordini per l'uso efficace dei predicatori normali.

---

[123] Gli autori delle *Artes Praedicandi* hanno avvertito ai predicatori di prestare attenzione alla qualità degli uditori. Su questo punto, si veda C. Delcorno, *Giordano da Pisa*, pp. 29-37. Anche C. Delcorno, *La predicazione nell'età comunale*, pp.2-3.

[124] Alano di Lilla, *Summa de arte praedicatoria*, in *Patrologia Latina*, CCX, coll. 110-198, in particolare 111.

[125] J.L. Bataillon, *Approaches to the study of medieval sermons*, p. 30.

[126] R. Rusconi, *Predicatori e predicazione*, pp. 983-984; C. Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare,* pp. 29-80, in particolare pp. 40-41.

[127] C. Delcorno, *Medieval preaching in Italy*, p. 453.

[128] Muessig C., *Audience and sources in Jacques de Vitry's "Sermones feriales et communes"* in *Medieval sermons and society: Cloister, City, University*, a cura di J. Hamesse, B.M. Kienzle, D. L. Stoudt, A.T. Thayer (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales. Textes et Études du Moyen Âge, 9) Louvain-LA-Neuve 1998, p. 188. Anche la simile nozione si veda D. d'Avray, *The preaching of the friars*, p. 129.

Quindi sia che i sermoni siano stati utilizzati per provocare lo zelo per qualche campagna della Chiesa tra la massa, come per le crociate[129], sia che i sermoni siano stati applicati per l'istruzione morale per esempio sulla morte, sul matrimonio[130], sull'usura[131] oppure sulla definizione o sul trattamento dei membri marginali nella comunità come i lebbrosi[132], i sermoni che sono scritti come un modello sono concepiti con una generalità nei loro contenuti che li rende applicabili dai predicatori nei diversi luoghi[133]. Queste raccolte di sermoni-modello, perciò, grazie alla loro generalità ed applicabilità onnipresente, diventano un vettore di idee attraverso il quale le idee tradizionali si confermano oppure le nuove idee positive si divulgano.

Perciò, queste raccolte di sermoni-modello e la loro circolazione sono piuttosto un frutto del sistema di mass-media, che ha prodotto numerosi manoscritti o ancora più numerose versioni stampate in tutta Europa[134]. Questo aspetto spiega anche come gli uomini e le donne medievali di diversi tempi e luoghi fossero esposti agli stessi valori sociali e culturali. Le singole raccolte di sermoni contribuivano alla trasmissione delle idee[135], condividendo, rafforzando e riproducendo gli stessi valori di pensieri e gli atteggiamenti, cioè, la mentalità. Grazie a questo sistema-mass-medium dei sermoni-modello, la Chiesa fece passi avanti nel realizzare una cultura univoca cristiana.

Naturalmente è difficile trovare precisamente come e quanto i sermoni influenzassero la vita delle singole persone. Perché, anche se non c'è nessun dubbio sull'importanza dei sermoni nella cultura medievale, i livelli d'influenza dipendevano dal prestigio dei predicatori e dall'apertura intellettuale e morale degli uditori[136]. Soprattutto, nel caso dei sermoni-modello, nemmeno la ricerca sulle *reportationes* permette tanto. Poiché diversi da sermoni

---

[129] Su questo tema si vedano C. T. Maier, *Preaching the Crusades: mendicant friars and the cross in the thirteenth century* (Cambridge studies in Meideval life and thought: fourth series), Cambridge 1998; Id., *Crusade Propaganda and Ideology: Model sermons for the preaching of the cross*, Cambridge 2000.

[130] Su questo tema si vedano D. d'Avray, *Medieval Marriage Sermons. Mass communication in a culture without print*, Oxford 2001; Id., *Medieval Marriage: Symbolism and Society*, Oxford 2005.

[131] Su questo tema si vedano F. Mormando, *The preacher's demons: Bernardino of Siena and the social underworld of early renaissance Italy*, Chicago 1999; N. B. A. Debby, *Renaissance Florence in the Rhetoric of two popular preachers: Giovanni Dominici (1356-1419) and Bernardino da Siena (1380-1444)*, Turnhout 2001.

[132] Su questo tema si veda N. Bériou e F. Toutai, *Voluntate dei leprosus: les lépreux entre conversion et exclusion aux XIIeme et XIIIeme siècles* (Centro italiano di studi sull'alto medioevo), Spoleto 1991.

[133] Questa generalità dei contenuti e la natura di circolazione dei sermoni-modello proponeva la possibilità di diversi approcci all'analisi dei documenti. Carlo Delcorno aveva già affermato che la valutazione letteraria degli autori dei sermoni secondo la critica moderna non spiega il funzionamento di questo tipo di discorso religioso, perché la predicazione, collegata alla liturgia o al ciclo del calendario religioso, è intenzionalmente anonima e ripetitiva. C. Delcorno, *Medieval preaching in Italy*, p. 487. Anche recentemente alcuni studiosi propongono la nuova metodologia dell'edizione dei sermoni-modello, cioè l'edizione 'semi-critica', per il carattere di anonimità della predicazione, diversa da quell'edizione critica tradizionale, che era ideata per trovare l'autenticità degli autori. M. Hedlund, *The use of Model Sermons at Vadstena: a case study in Constructing the Medieval Sernon*, pp. 117- 164, E. Odelman, '*Editing the Sermones Moralissimi de Tempore' by Nicolaus de Aquaevilla* in *Constructing the Medieval Sermon*, pp. 165-176.

[134] Secondo lo studio di d'Avray, se si possono trovare le raccolte di sermoni in diversi manoscritti derivati da almeno quattro zone diverse d'Europa, si può dire che questo è l'indicazione della diffusione internazionale dei sermoni. D.d'Avray, *Method in the study of Medieval sermon*, p. 12.

[135] D. d'Avray e M. Tausche, *Marriage sermons in ad status collections of the central middle ages* in *Modern questions about medieval sermons*, pp. 84-85.

[136] C. Delcorno, *Medieval preaching in Italy*, p. 467. Sull'influenza degli ordini mendicanti sulla cultura laica, si veda R. Rusconi, *"Reportatio"*, in 《Medioevo e Rinascimento》, vol. 3, 1989, pp. 7-36, in particolare pp. 14-15.

specifici che suscitano lo zelo dell'azione politica o sociale, la cui influenza si può trovare negli eventi concreti, i sermoni sull'istruzione morale in genere non si possono ricostruire a partire da qualche evento specifico. Però attualmente, gli studiosi dei sermoni-modello, soprattutto per quanto riguarda il rapporto dei sermoni con la mentalità della massa, sono d'accordo con il concetto del '*drip-drip method*' dei sermoni che inculcano le credenze[137]. I sermoni su identici o simili *topoi*, erano ripetuti per diverse volte all'anno secondo il ciclo liturgico ed erano predicati per diversi anni, in tutta Europa, e grazie a questa ripetizione e alla generalità dei sermoni-modello, a lungo termine, i loro messaggi diventavano assunzione nella mente della massa.

Allora, come gli storici possono ricostruire quella mentalità generalizzata a lungo termine e riflessa nei sermoni? Già dal 1985, d'Avray aveva proposto una metodologia efficace degli studi sui sermoni per la storia della mentalità. Prima di tutto, d'Avray esprimeva dei dubbi sulla possibilità di trovare evidenze, nei sermoni-modello, che si può applicare subito come un ritratto del contesto sociale del tempo, per il problema dell'abitudine mentale dei predicatori. Per esempio, si possono trovare diversi cenni nei sermoni dei predicatori che sembrano poter appoggiare l'ipotesi dell'urbanità e del sistema commerciale nel contesto sociale, come la definizione di Gesù-il buon mercante. Allo stesso tempo, però, si trovano queste evidenze della giustificazione dei commercianti anche nelle opere patristiche[138]. Anche questo tipo di similitudine può essere solo uno dei tanti altri convenzionali nel sistema di similitudine dei predicatori[139]. Questa è la ragione per cui ci vuole un altro trattamento dell'analisi per ricostruire gli aspetti particolari della mentalità del tempo. Perché una raccolta di sermoni-modello può rappresentare piuttosto diversi strati cronologici delle intenzioni senza individuarle[140]. Quindi gli storici che vogliono ricostruire la storia della mentalità attraverso i sermoni possono applicare alla propria ricerca il concetto di '*longue durée*' e la metodologia di storia comparativa:

> Once a theme had become associated with a particular Sunday or feastday the link could be very durable, and even outlast the medieval period. In consequence, medieval sermons make good sources for comparative history. Similarities between attitudes in

---

[137] D. d'Avray, *Method in the study of Medieval sermons*, p. 9. 《The long term impact on the mind of at least a significant proportion of the listeners was probably much greater than that of the revivalist sermons. It might be described as the drip-drip method of inculcating beliefs. The same or similar topoi would be great repeated year in, year out, and eventually they would become assumptions. Moreover, since preachers all over Europe would be borrowing material from the same internationally available model sermon collections, almost the same ideas and formulae would reach people in many different countries and –since the model collections often had a long life- over an extended period. Thus, even more than with revivalist preaching, one may ligitimately speak of a mass medium》. Per quanto riguarda lo studio che applica questo concetto, si veda J. Hanska, *"And the rich man also died: and he was buried in hell"- The Social Ethos in Mendicant Sermons*, Helsinki 1997, particolarmente pp. 20-24.

[138] D. d'Avray, *The preaching of the friars*, pp. 206-225. Per approfondire questo punto, si consulti B. Smalley, *'Peter Comestor on the Gospels and His Sources'*, in 《Recherches de théologie ancienne et médiévale》, vol. 46, 1979, pp. 84-129, particolarmente pp. 88-91 e pp. 102-3, p. 124.

[139] D. d'Avray, *The preaching of the friars*, pp. 225-227.

[140] Ibid., p. 130.

> different periods can easily be identified, and this brings the differences into relief[141] ….. it enables the historian to distinguish more accurately between the *longue durée* of preaching and the distinctive features of a particular century. It is, furthermore, the only way of bringing out the importance of what the sermons of a given period do not say[142].

La metodologia proposta da d'Avray fornisce lo strumento ideale per analizzare la nostra raccolta di sermoni, i *Sermones Funebres*. Giovanni da San Gimignano comprende, come abbiamo già visto un po', non solo istruzioni dogmatiche sulla morte, come quella del peccato originale, del purgatorio o del suffragio per i defunti, ma anche istruzioni morali indirizzate ai diversi stati della società tardo-medievale attraverso la scena e la cultura della morte. La metodologia della storia comparativa aiuta ad illuminare la continuità e la particolarità del discorso sui valori mentali che sono contenuti nella raccolta dei sermoni di Giovanni. Inoltre questa metodologia per la storia della cultura-mentalità aiuta anche a ricostruire gli antichi atteggiamenti verso le emozioni. Soprattutto Giovanni da San Gimignano dedica un'intera distinzione, tra le sette distinzioni della raccolta, alla questione del dolore e della consolazione. Confrontando il discorso sul dolore che si trova nei sermoni di Giovanni e quello condiviso dagli altri predicatori contemporanei con i discorsi e gli atteggiamenti di altre epoche abbastanza remote, possiamo trovare una distinzione tra la continuità che si trasmette nella tradizione ed i nuovi cambiamenti negli atteggiamenti che sorgono. In questo modo, gli storici possono rivelare le cose 'non dette' che dormono nel silenzio in un'epoca mentre sono articolate in altre epoche, e anche gli altri concetti mentali che si nascondono sotto ed influenzano a formulare i certi atteggiamenti verso l'emozione. Perché, i sermoni, sia articolati, sia nel silenzio, come descritti da Lecoy de la Marche, sono le foto di un tempo passato[143].

---

[141] ID., *Method in the study of medieval sermons*, p. 5.

[142] ID., *The preaching of the friars*, p. 9. È molto interessante che questa enfasi sul silenzio per la storia della mentalità di d'Avray fa ricordare una forte eco di Michel Foucault. Però non ho trovato nessun riferimento a Foucault nelle opere di d'Avray. Sull'importanza del silenzio e del 'non-detto' nella storia dei discorsi, si legga M. FOUCAULT, *The archaeology of knowledge*, 1972, particolarmente, pp. Per ulteriori studi sui sermoni di d'Avray che avevano applicato questa metodologia, si vedano D. D'AVRAY, *Death and the Prince*, Oxford 1994; ID., *Medieval Marriage Sermons. Mass communication in a culture without print*, Oxford 2001; ID., *Medieval Marriage: Symbolism and Society*, Oxford 2005.

[143] A. LECOY DE LA MARCHE, *La Chaire française au Moyen âge*, p. 342. 《Ils ressemblent à des photographies qui seraient exhumés, au bout de six cents ans, dans toute leur fraîcheur》.

Capitolo 2. *De consolatione vivorum pro mortuis lugentium*: Costruire una consolazione mendicante

Nell'ultimo capitolo dell'intera impresa dei "*Sermones funebres*", Giovanni da San Gimignano invidua i sermoni per i dolenti. Lo scopo finale delle prediche di questa distinzione, indicato come "*De consolatione vivorum pro mortuis lugentium* (Sulla consolazione per i vivi per la loro perdita)" nel nostro manoscritto, è quello di fornire la consolazione ai dolenti, come appare evidente fin dall'introduzione del primo sermone[1]. Questa distinzione è composta da sette sermoni: 1. Sull'abrogare la tristezza e il dolore subito, che accadono per la morte di qualcuno *(De tristitia repellenda et de luctu qui fit propter mortuum cito terminando),* 2. Consiglio per la visita dei dolenti per la morte *(De visitationis commendatione lugentium super mortuum),* 3. Sul temperarsi nel piangere la morte *(De ploratu temperato super mortuum faciendo).* 4. Sul pianto per i morti dalla considerazione delle perdite proprie *(De fletu super defunctum ex consideratione dampni proprii),* 5. Sul subire con pazienza la morte degli amici o dei parenti *(De morte amici vel sanguinei patienter ferenda),* 6. Sul divieto di piangere amaramente la morte degli uomini giusti *(De morte viri iusti non deflenda),* 7. Sulla consolazione per chi si contrista e piange per la morte di qualcuno *(De consolatione eorum, qui tristratantur et plorant de morte alica).*

Questi sette sermoni contengono alcuni fattori tipici della predicazione mendicante dell'età, sia la forma sia il discorso. In questo capitolo, prima di trattare del discorso sul dolore di Giovanni da San Gimignano come punto cruciale per la letteratura consolatoria, come sarà approfondito in seguito tramite un confronto con altri discorsi della tradizione cristiana[2], si prova un'analisi focalizzando sulle caratteristiche dei sermoni del genere. La discussione si svolge in due fasi con le seguenti domande: 1. Quali tecniche della predicazione dell'età contengono i sette sermoni; 2. Quale funzionamento ha la retorica dei 'peccati' e della 'penitenza' in tutta l'impresa dei sermoni consolatori.

2. 1. Sermoni per i dolenti e l'arte della predicazione.

Questi sermoni per i dolenti, come gli altri sermoni nella raccolta *'de mortuis'* di Giovanni da San Gimignano, riflettono alcuni elementi tipici che si trovano nella forma dei sermoni mendicanti di quei tempi: l'approccio *'ad status'* e *'artes predicandi'*.

---

[1] 《Quia ergo inter passiones huiusmodi excessiva tristitia tam anime quam corpori est plurimum nociva, quia spiritus tristis exsiccat ossa scilicet corporis vel robur virtutum. Et talis tristitia maxime provenit ex morte coniunctorum et carorum, tam ex interiori dolore quam ex fletu et luctu exteriori, idcirco in tali casu precipue est necessaria consolatio rationis proprie vel hominis sapientis, ne scilicet ex nimia tristitia absorbeatur animus, et ne exterius ex luctu superfluo virtus corporis resolvatur. Et idcirco taliter dolens in verbis propositis divine Scripture et ad interiorem dolorem consolandum inducitur et ad exteriorem luctum citius terminandum dicendo: Consolare propter tristitiam etc.》[c.268v- c.269r].

[2] Sul tema del dolore in Giovanni da San Gimignano, approfondiremo nel capitolo 5.

Dolenti come uno 'status'

Abbiamo già visto che Giovanni aveva applicato l'approccio *'ad status'* per i vari casi della morte nella quinta e la sesta distinzione della sua raccolta dei sermoni funebri. Ora in tutta la settima distinzione, i dolenti, come tutti gli altri stati sociali classificati secondo gli uffici, le classi, le età, le professioni, concepiti come uno stato, sono in attesa dell'istruzione dei pastori per superare questo evento imprevisto e spiacevole: la perdita. Anche se la consolazione dei dolenti è una caratteristica da sempre presente nella tradizione occidentale della predicazione memoriale, spesso si considerava come la funzione retorica dopo la lode dei defunti o l'istruzione cristiana sulla morte e sull'al di là[3]. Invece, questi sette sermoni per i dolenti di Giovanni da San Gimignano sono concepiti per "spiegare" la loro esperienza emotiva e rispondere anche come si possa accettare e vivere assieme a questo dolore. Quindi i soggetti principali che si consideravano in questi sermoni non sono i defunti e la morte, ma i dolenti e la loro vita, che va continuato comunque.

Giovanni da San Gimignano non è il primo ad aver composto i propri sermoni per i dolenti. Prima di lui, infatti, altri predicatori come Jacques de Vitry e Guibert de Tournai avevano scritto i sermoni per i dolenti nelle loro raccolte di loro *'Sermones ad status'*[4]. Nei loro sermoni, tuttavia, anche se intitolati come 'Sermoni ai dolenti per la morte del caro *(Sermones ad dolentes de morte proprinquorum)*[5]' o 'Sermoni per coloro che si addolorano per la morte degli amici *(Ad eos qui dolent propter amicos mortuos)*[6]', i loro motivi principali si concentrano sulle istruzioni tradizionali cristiane della morte e specialmente sul suffragio per i morti piuttosto che sul dolore o sulla consolazione. In questo capitolo, tuttavia, Giovanni da San Gimignano si concentra sulla spiegazione di tutti gli aspetti dell'esperienza del dolore: quale sia la natura del dolore; come esso appare e procede; se sia legittimo portare il lutto per la morte; cosa sia il buon o cattivo dolore; come si dovrebbe praticare il buon dolore; a che cosa dovremmo stare attenti; infine, in che modo esso si supera.

Nonostante Giovanni non avesse scelto esattamente il titolo '*ad dolentes*' per i suoi sermoni consolatori, come avevano fatto gli altri predicatori della sua età, tutto il testo della settima distinzione si manifesta come il tipico discorso per i dolenti, ma più esteso e totale, ed allo stesso tempo più pratico rispetto ai sermoni '*ad dolentes'* precedenti.

---

[3] D. D'AVRAY, *Death and the Prince*, pp. 15-20.

[4] Secondo d'Avray, ci sono solo 3 o 4 raccolte dei sermoni *ad status* del tredicesimo secolo, i cui autori sono: Guibert de Tournai, Jacques de Vitry, Humbert de Romans. Il genere del i *Communiloquium* di John of Wales è più ambiguo. D. D'AVRAY, *The preaching of the Friars*, p. 127. n.4. Anche la maggior parte dei sermoni, come sono rappresentati nel *Repertorium* di Schneyer, sono liturgici e non indicano sempre gli uditori ai quali i sermoni erano indirizzati. C. MUESSIG, *Audience and Sources in Jacques de Vitry's "Sermones feriales et communes"*, p.185. No. 9. Invece possiamo trovare queste evidenze sui sermoni *ad status* del Trecento nel *Repertorium* di Schneyer. Tra queste raccolte di sermoni '*ad status'*, quelle di Jacques de Vitry e Guibert de Tournai sono le uniche che contengono anche dei sermoni per i dolenti.

[5] Ms. BNF. lat. 3284. f. cxviir-cxxiiir.

[6] Ms. BNCF C.S.J.X. 50 (XIIIc). f. 188r-191r.

Poiché questi sermoni sono progettati come una raccolta di sermoni-modello, che si possono essere applicati dai predicatori in ogni situazione, alcuni punti dei dettagli nel contenuto non sono coerenti e sembrano incompatibili. Ad esempio, da un lato, egli sostiene che le persone dovrebbero mostrare il loro dolore per la morte dei vicini a causa del loro amore per i defunti. Ed egli afferma anche che la gente piange più per quelli che avevano un influsso spirituale per i dolenti che per quelli dell'influsso materiale, quando erano in vita; Ma dall'altro lato, egli afferma che la morte degli uomini pii *(iusti viri)* non deve essere un motive di dolore[7]. Questa incoerenza dei dettagli nella teoria del dolore di Giovanni riflette la natura dei sermoni-modello, che copre tutta la possibilità del dialogo, se non ci sia nessun pericolo dottrinale, perché potessero essere applicati e praticati per i diversi casi, addirittura in casi insoliti, al fine di istruire e modellare i corpi sociali in buoni cristiani.

Struttura dei sermoni di Giovanni da San Gimignano e l'arte di predicazione

Giovanni sembra un fedele esempio del metodo di *Sermo modernus*, di cui Thomas Waleys aveva discusso[8], anche se Giovanni era un precedente di quel frate anglosassone[9]. I sermoni di Giovanni sono formati dagli elementi e ornamenti cruciali dell'arte di predicazione[10], come il *tema*, *introductio*, *divisiones*, *distinctiones*, *conclusio*, *oratio*, le *rationes*, *exempla*, *auctoritates*, *similitudines*[11]. Tali caratteristiche non sono solo la severa gabbia per mostrare la formula convenzionale dei sermoni medievali, ma la struttura stessa

---

[7] Su questo argomento, si guardi nel capitolo 5.

[8] Thomas Waleys, *De Modo Componendi Sermones*, a cura di Th.–M. Charland, *Artes praedicandi: Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, Paris-Ottawa 1936, pp. 325-403. La metodologia italiana è la forma omiletica, che non si abbandonava mai in Italia, e ci sono tante raccolte di sermoni del Tre e Quattrocento che la documentano. C. Delcorno, *Medieval preaching in Italy*, p. 470; L.J.Bataillon, *Approaches to the study of medieval sermons*, p. 28. Però in questa opera Thomas parla principalmente del '*sermo modernus'*, a cui i sermoni del nostro predicatore appartengono. Anche se Thomas Waleys appartiene alla tradizione ossoniana, ci sono già vari saggi che trattano del rapporto tra la metodologia di Thomas Waleys e i sermoni italiani, tra cui il saggio di Delcorno è rappresentativo. C. Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare,* Firenze 1975. Sull'antico genere omiletico distinto dal *sermo modernus*, si veda T. N. Hall, *The early Medieval sermon* in *the Sermon*, pp. 203-263. Sulla tradizione ossoniana delle *artes praedicandi*, si veda C. Smyth, *The Art of Preaching: a Practical Survey of Preaching in the Church of England, 747-1939*, London 1940, pp. 19-54.

[9] Thomas Waleys era un lettore per molti anni nei conventi domenicani a Bologna e a Arezzo, dove faceva anche la predicazione. La sua data di nascita si suppone prima del 1290. Questa opera era dedicata a Teobaldo Orsini, e si attribuisce ad essa una data di composizione tra 1336 e 1350. Sulla biografia di Thomas Waleys: B. Smalley, *Thomas Waleys*, in 《Archivium Fratrum Praedcatorum》 vol. 24, 1954, pp. 50-107; T. Kaeppeli, *Le procès contre Thomas Waleys, O.P.* (Dissertationes historicae 6), Rome 1936.

[10] Secondo H. Caplan, esistono più di 150 diverse *artes praedicandi* tra i 140,000 sermoni che ci sono trasmessi. Ho citato questo riferimento dal seguente articolo. Y. Akae, *Between Artes Praedicandi and actual sermons: Robert of Basevorn's Forma Praedicandi and the sermons of John Waldeby, OESA* in *Constructing the Medieval Sermon*, a cura di R. Andersson, Brepols 2007, p. 11. Sulla storia del genere si vedano P. Roberts, *The 'ars praedicandi' and the medieval sermon* in *Preacher, sermon and audience in the middle ages*, pp. 41-62; e anche J. J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages: A history of rhetorical theory from St. Augustine to the Renaissance*, Berkeley-Los Angeles 1974.

[11] Roberto di Basevorn, nella sua *Forma Praedicandi*, scritta nel 1322, numera 22 ornamenti per costruire un sermone: *dictio thematis(antethema), allectio, oratio, introductio, divisiones, partiorum declaratio, partium confirmatio, dilatationes, digressio, correspondentia, correspondentiae congruentia, circulatio, convolutio, unitio, clausio (finis), coloratio, vocis discretio, gestus convenientia, opportuna jocatio, allusio, inculcatio, rei dicendae ponderatio*. Robert de Basevorn, *Forma Praedicandi*, in *Artes praedicandi: Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, pp. 231- 323.

funziona come un mezzo di trasporto efficace dei messaggi dottrinali, che fu ideata per aiutare gli ascoltatori a portare l'immagine dei sermoni nella loro mente ed a capirli meglio[12]. Le *artes praedicandi* erano una teoria della comunicazione[13]. Ora prendiamo il primo sermone come un esempio del nostro analisi.

. *Thema*

Il sermone inizia con un versetto del libro di *Quolet 38*, *"Consolare propter tristitiam et fac luctum secundum merituum eius uno die vel duobus"*, scelto come il tema. Il tema si doveva essere scelto nella Bibbia, per non dare i dubbi sulla verità agli uditori. Inoltre, il tema di un sermone non doveva essere troppo lungo, né troppo corto, bensì completo nel suo senso. Giovanni non prende l'intero versetto come tema, ma completa un tema unendo le parte dei due versetti, cioè *consolare propter tristitiam* nel versetto 17 ed *et fac luctum secundum merituum eius uno die vel duobus* nel 18[14]. Secondo la consuetudine dei sermoni moderni di Thomas Waleys, non pone nessun problema, purché il senso sia chiaro[15].

. *Introductio*

Dopo aver introdotto il tema del sermone, segue l'introduzione[16]. Giovanni fornisce delle introduzioni molto vivaci e colorati in ogni sermone, fatto in base al quale si può supporre che questa collezione sia basata su sermoni predicati in realtà. Giovanni inizia

---

[12] J. Hanska, *"And the Rich Man Also died; and He was buried in Hell"*, p. 24. Anche N. Bériou afferma che la tecnica dell'*ars dilatandi* dei sermoni rappresenta il milieu culturale che dava un'importanza alla struttura costruttiva, citando il suggerimento di E. Panofsky che le cattedrali gotiche e le *Summe* teologiche del Duecento manifestano una certa mentalità strutturale. Secondo Bériou a partire dal Duecento, l'estetica dei sermoni latini dipende dalla disposizione dei 'propos' più che dalle 'resources' della lingua. N. Bèriou, *Les sermons latins après 1200*, p. 379.

[13] R. Rusconi, *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)*, p. 982.

[14] Quolet 38,《17. Propter delaturam autem amare fer luctum illius uno die, **et consolare propter tristitiam** 18. **et fac luctum secundum meritum ejus uno die**, vel duobus, propter detractionem》.

[15] 《Consuetudo communis est, et ab omnibus praedicatoribus moderni temporis merito approbata, ut praedicator in principio, quado incipit populum alloqui, thema suum proponat…secundum est ut thema accipiatur ex Sacra Scriptura...Quartum documentum est, juxta consuetudinem modernam, ut, quando praedicatur clero, thema non sit multum prolixum… Modo autem sic accipitur quod non continet integre unam clausulam, si fuerit clausula multum longa; sed accipitur aliqua pars clausulae, si sit clausula longa, vel aliqua clausula parva vel duo brevissimae ad plus...Quandoque vero sumitur sic thema quod una pars ejus est finis unius clausulae, et alia pars principium alterius clausulae vel alia sequens clausula. Et hoc est quando ex fine unius clausulae et principio alterius vel ex tota clausula sequenti relucet una brevis et pulchra sententia…》 Thomae Waleys, *De Modo Componendi Sermones*, pp.341-343.

[16] Secondo gli studiosi, nelle collezioni di sermoni-modello mancano spesso il *prothema* o l'ante thema. L.J.Bataillon, *Approaches to the study of medieval sermons*, p. 29. Secondo Thomas Waleys, tra la *dictio thematis* e l'*introductio* si pone l'esortazione agli uditori (nell'*antethema*), che nei sermoni-modello di Giovanni è omessa. 《Mos est ut, assumpto et allegato themate, praedicator exhortatur populum, antequam procedat in sermone, ad orandum Deum pro gratia sibi et auditoribus suis concedenda, ut videlicet ipse possit verbum Dei digne proferre et illi ad sui utilitatem audire… Sciendum est autem quod exhortatio ista fit diversis modis》. Ibid., p. 349.

l'introduzione con il metodo dell'analogia[17], attraverso il concetto della fisica aristotelica per portare l'argomento del dolore in discussione. Noi possiamo vedere in tutti gli aspetti della natura, per esempio, nel movimento dei pianeti, negli elementi della natura, nelle parti corporali ed addirittura nelle anime umane, una certa mozione di cercare il equilibrio per l'eccessività, per cui anche il nostro dolore va moderato.

. *Divisio thematis*

In seguito, vengono le divisioni del tema, che costruiscono i corpi principali della predicazione. Il tema è diviso in tre parti, come la consuetudine generale dei predicatori, e tutte le tre parti si collegano in senso logico[18]: *consolare; propter tristitiam; fac luctum ecc*. E ciascuna parte si distingue a seconda dei diversi effetti di consolazione: di mitigare il dolore; di evitare il dolore; di ridurre il dolore[19]. La cosa interessante qui, secondo la regola di Thomas Waleys, è il *color rhytmicus*[20]. Le parole che corrispondono nelle tre parti della divisione devono terminare in sillaba che offre lo stesso suono (*consimilis terminatio dictionum*), come Giovanni definisce:

> *Consolare propter tristitiam* etc. In quibus quidem verbis facit Ecclesiasticus tres,
>
> quia primo inducit ad dolorem mitig**andum**, cum dicit : C*onsolare.*
>
> Secundo ad ipsum vit**andum**, cum subdit: *propter tristitiam.*
>
> Tertio ad ipsum brevi**andum**, cum addit: *et fac luctum* etc

---

[17] 《Nam duobus modis proceeditur in dicta introductione, quia quandoque proceditur solum modo narrativo, quandoque modo argumentativo. … Ut autem faciliter habeatur iste modus introducendi thema, scilicet narrativus, pono duo vel tria documenta. Primum est quod modus iste optime et facilli me fit per similitudinem aliquam excogitatam, quae similitudo finaliter aptari possit ipsi themati》. Ibid., pp. 359-360.

[18] 《Post introductionem thematis, statim, secundum consuetudinem modernam, sequitur divisio ejus. Dividit enim ipsum praedicator in duo vel in tria [vel quattuor; in quattuor vero raro, sed in duo vel tria] communiter. Et forsitan praedicator non erit contentus una divisione thematis simplici, sed faciat unam divisionem duplicatam vel triplicatam, vel duas aut tres divisiones. Una tamen praesupponit aliam, et posterior divisio determinat priorem vel sensum ejus complet ac perficit, vel forsan solus ornatus quidam est divisionis prioris.》. Ibid., pp. 368-369.

[19] 《Et idcirco taliter dolens in verbis propositis divine Scripture et ad interiorem dolorem consolandum inducitur et ad exteriorem luctum citius terminandum dicendo: *Consolare propter tristitiam etc*. In quibus quidem verbis facit Ecclesiasticus tres, quia primo inducit ad dolorem mitigandum, cum dicit : *Consolare.* Secundo ad ipsum vitandum, cum subdit: *propter tristitiam*. Tertio ad ipsum breviandum, cum addit: *et fac luctum etc*》 *SCV*, [c. 269r].

[20] 《Quantum ad sonum vocis, moderno tempore, observatur quidam color rhythmicus in fine membrorum divisionis, ut scilicet dictiones finales illarum in sono consimili terminentur. Et quidam non sunt contenti quod talis color appareat tantum in ultimis dictionibus, sed etiam in penultimis, et adhuc etiam in aliis, quando scilicet membra divisionum sunt aliquantulum longa et habent multas dictiones, sicut potest patere in exemplis in capitulo praecedenti adductis et in secunda et tertia parte hujus opusculi adducendis》. Thomae Waleys, *De Modo Componendi Sermones*, p. 372.

Questa regola del *consimilis terminatio dictionum* ripete spesso nei sermoni di Giovanni, non solo nella divisione del tema, ma nelle diverse parte dei sermoni, nei diversi modi della dilatazione.

. *Modi dilatandi*

Procede ciascuna parte principale con le autorità, le distinzioni e suddivisioni, seguendo rigorosamente la regola delle arti di predicazione[21]. Per la prima parte principale che parla della mitigazione del dolore, Giovanni inizia la sua discussione con la legittimità del dolore. Per l'introduzione della prima parte principale, egli porta gli esempi biblici di lutto e di dolore, soprattutto gli esempi delle figure del Vecchio testamento, per dimostrare come era considerato naturale e legittimo il dolore dall'antica tradizione biblica. Mentre racconta l'episodio di Giuda, che piangeva prima per la moglie morta, ma che ha superato accettando la consolazione degli altri, Giovanni trascina l'argomento all'attenuazione del dolore attraverso la consolazione.

Qui egli cita un versetto della Genesi come *auctoritas* principale, per sviluppare il discorso della prima parte: *quod post luctum consolatione accepta ascendebat* (38). Qui possiamo trovare ancora applicata la regola di Thomas Waleys di scegliere l'autorità per le divisioni del tema. Come autorità principale della prima divisione del tema, '*consolare*', Giovanni sceglie un versetto che contiene la parola di '*consolatione*'[22]. Questa autorità è divisa in tre parti ancora: *luctum, consolatione accepta* e *ascendebat,* e ciascuna divisione corrisponde alle diversi implicazioni sull'argomento, cioè al segno del dolore, al rimedio della pazienza e alla perfezione di grazia. E ciascuna parte è costruita con le altre autorità, le suddivisioni e le distinzioni.

Per la seconda divisione del capitolo 38 della Genesi, "*consolatione accepta",*

---

[21] Esistono principalmente tre modi per dividere il tema e sviluppare il discorso.《Sed loquor de sermone integro et completo; in quo est triplex modus procedendi. Nam quandoque proceditur prosequendo solum membra divisionis jam factae, absque divisione auctoritatum, quae adducuntur ad confirmationem membrorum divisionis thematis, et absque distinctione vocabulorum thematis, quali distinctione utitur secundus modus statim declarandus. Et iste modus procedendi fuit tactus superius, quando agebatur de themate dividendo… Alius vero modus procedendi est per distinctionem vel pluralitatis acceptionem, sic videlicet quod accipiuntur partes thematis correspondentes membris divisionis, et illae partes distinguuntur in duo vel tria, et fit earum multiplicatio per pluralitatis acceptionem, quod est fere idem quod distinguere. Et qui istum modum procedendi tenent observant quod sit quaedam correspondentia inter praedicatas distinctiones, videlicet inter primam et secundam, et etiam tertiam, si sit tertia.....Tertius vero modus prosequendi thema, facta ejus divisione, est ut ad singula membra divisionis adducatur una auctoritas Sacrae Scripturae, et illa aliquantulum pertractata, postmodum dividitur in duas vel tres partes, vel quot voluerit》. Ibid., pp. 379-381. Giovanni da San Gimignano spesso segue il terzo modo, utilizzando il metodo della divisione, della distinzione e aggiungendo anche delle autorità per ogni membro della divisione.

[22] 《Et adductis, si volo, singulis auctoritatibus breviter ad confirmandum singula membra divisionis, in quibus auctoritatibus continentur singula verba thematis quae membris divisionis correspondent》. Ibid., p. 380.

Giovanni usa la tecnica della distinzione[23]. Con *consolatione,* i due punti distintivi del lutto vanno considerati: uno è la natura dei morti e l'altro è l'effetto per i dolenti. Per il primo, per quanto la gente soffra e pianga, i morti non possono tornare in questo mondo grazie alle lacrime versate dai dolenti. Così il lutto è inutile per quanto riguarda il destino dei morti. In secondo luogo, il lutto eccessivo è inutile per i dolenti medesimi, perché il dolore eccessivo non dà nulla, se non addirittura corrode il corpo vivo fino a condurre alla morte. Quindi, a causa di questa inutilità del lutto, i dolenti dovrebbero accettare la consolazione per mitigare il loro dolore.

Le altre parti sono costruite con le stesse regole: le suddivisioni delle *'divisiones themtis'*, le autorità, le distinzioni e le accettazioni di pluralità, che seguono il ritmo del suono. Infine, Giovanni conclude il suo sermone con un'altra autorità biblica, che riassume tutto il discorso nell'istruzione dottrinale, e la preghiera.

[23] I tre ornamenti cruciali per la dilatazione sono le divisioni, le distinzioni e le accettazioni della pluralità.《Distinguo enim inter ista tria, scilicet inter divisionem et distinctionem et pluralitatum acceptionem. Nam divisionem voco quando aliquod unum totum integrale in suas partes integrales resolvitur; v.g. in proposito, quando auctoritas aliqua resolvitur in duas vel tres partes, eo modo quo superius locutus sum de divisione thematis et exemplificavi. Distinctionem voco quando aliquid accipitur primo indistincte, et quasi in communi de illo loquimur et in generali, postmodum descenditur ad specialia; puta si primo fiat mentio de justitia in generali, et postmodum dicam quod justitia quaedam est quae respicit Deum, quaedam proximum et quaedam seipsum. Et licet talis distinctio vocetur et[iam] divisio quandoque, tamen, ut habeamus nomina diversa rebus diversis imposita, quae nobis in praesenti negotio servire possint, vocamus primam divisionem et secundam distinctionem, ut jam est expositum. Plutalitatis autem acceptionem voco quando accipio aliqua plura absque divisione vel distinctione; puta quando dico quod ad justitiam requiruntur duo, scilicet declinare a malo et facere bonum, vel quod justitia duo bona facit, quia et justum reddit ipsum subjectum suum et opus ejus etiam justum et bonum reddit, vel duo meretur, scilicet augmentum gratiae in praesenti et collationem gloriae in futuro》. Ibid., pp. 371-372.

<Tabella 1> Schema del primo sermone

Sermo 1. De tristitia repellenda et de luctu quae fit propter mortuum cito terminando

Thema: *Consolare propter tristitiam et fac luctum secundum meritum eius uno die vel duobus* (Quolet 38: 17-18)

Introductio:

- L'analogia attraverso il ragionamento Aristotelico: il principio universale di cercare la moderazione per l'eccessività

ex) 1. *in planetis celi*
2. *in elementis mundi*
3. *in partibus corporis humani*
4. *in anima hominis*

- Conclusione dell'introduzione: La consolazione va applicata ai dolenti per evitare i danni provocati dalla tristezza eccessiva.

Divisiones Thematis: corrispondono ai tre effetti di consolazione

1. *Consolare: annuncio dolorem mitigandum*
2. *tristiciam propter: Ipsum annuncio vitandum*
3. *Fac luctum etc: ad ipsum breviandum*

Prima pars principale: ad dolorem mitigandum: *Consolare*
- Legittimità del dolore

Auctoritates et exempla bibliae) Samuel II, Giovanni, 16.
- Necessità di consolazione

Auctoritas: *"quod post luctum consolatione accepta ascendebat"* (Gen. 38)

Divisiones Auctoritatis
1) Tristitie signum - *luctum*
2) patientie remedium - *consolatione accepta*
3) gratie perfectum - *ascendebat*

1) Tristitie signum - *luctum*
Auctoritates & exempla biblica, Gen 27, Samuele II 14, Chronicle 35, Ezechiele 24, Ecclesiastico 7, Ecclesiaste 7

2) patientie remedium - *consolatione accepta*
Distinctiones*: consolatione accepta*

a) *qualitatis morientis*; impossobilità di riportare i morti in questo mondo con le lacrime
Auctoritates e exempla biblica) Samuel II, 12

b) *utilitatis viventis*; dolore eccessivo corrode il corpo vivo fino a quando non conduce fino alla morte.
Auctoritates e exempla biblica) Ecclesiastico 38, Cronaca I 19

3) gratie perfectum - *ascendebat*
Acceptio pluralitatis: *de consideratione; tricem gradum consideratione. ex hoc;*

a) *cognoscere et perpendere potest humane vite calamitatem que tali fine terminantur, scilicet mortis.*

b) *est male morientis infelicitatem qui vadit ad penas eternas*

c) *considerando bene viventis iocunditatem, qui vadi ad ineffabilia gaudia et iste sunt ascensiones.*
Auctoritates e exempla biblica) Salmi

Secunda pars principale: ad dolorem vitandum, scilicet effugiendam: *propter tristitiam* - perché si dovrebbe evitare il dolore

distinctiones: *tristitia repellenda duplici ratione*
1) *propter detrimentum spirituale*
2) *propter nocumentum corporale*

1) propter detrimentum spirituale

Subdistinctiones (acceptio pluralitatis)
a) impedit scientiam
b) aggravat et angustiat animam
c) impedit actionem meritoriam

a) impedit scientiam; il dolore interrompe la conoscenza **Auctoritates e exempla Biblica)** Proverb.2, Gregorius, Ecclesiastico 14
b) aggravat et angustia anima; infastidisce l'anima **Auctoritates e exempla biblica)** Maccabeo I, 6
c) *impedit actionem meritoriam;* interferisce con la condotta virtuosa **Auctoritates e exempla biblica)** Aristoteles (Magna Moralia, Ethica), Corinto II, 9

2) propter nocumentum corporale; lesioni corporali
Auctoritates e exempla biblica) Proverbio 25, 38 Ecclesiastico

Tertia pars principale: ad dolorem brevitandum; *fac luctum seuncdum merituum etc*
Distinctiones secondo il merito:

Auctoritates e exempla biblica) Genesi 50, 14 Numeri, Deuteronomio 34, Samuele I, 25, -> Per le persone generali: uno o due giorni

Auctoritates e exempla biblica) Ecclesiastico 22, Valerio Massimo Ecclesiastico 38
-> per le persone grandi: sette giorni

Auctoritates e exempla biblica) Ecclesiastico 22, Iob 21
-> "Sette" simboleggia le sette felicità moralmente accettate;
Pompa secularis, fama popularis,sanitas corporalis, voluptas carnalis, abundantia temporalis, securitas insidialis, gloria singualris

Conclusio: auctoritas + oratio: Ma 5:5. Vera consolazione è per il dolore non per la morte, ma per i peccati.

2.2. Sermoni per i dolenti e lavoro emotivo

Dal dolore della perdita al dolore dei peccati: questioni dei sermoni 'de consolatione'

A prima vista, l'intera struttura dell'ultima distinzione sembra ben armonizzata al tema della consolazione. I titoli di ogni sermone consigliano la moderazione del dolore della perdita e l'accettazione della consolazione. Ma dando uno sguardo più profondo, i contenuti di ogni sermone sembrano un po' sparsi. Ciascun discorso è indirizzato a diversi destinatari con diversi messaggi, ed alcuni passaggi dei sermoni non sembrano per niente adatti alla consolazione dei dolenti per la morte. Il predicatore inizia i sermoni con l'evento della morte e del lutto, ma li finisce spesso con l'ammonizione dei peccati e della penitenza. Si tratta forse dell'applicazione della tipica tecnica semantica jakobsoniana della similarità attraverso cui si sviluppa un discorso?[24] Oppure si tratta semplicemente del frutto prodotto dal distorto ardore del predicatore per la promozione della penitenza tra la gente? Ma questo aspetto, invece, era un punto tipico che si ripeteva dall'inizio nella tradizione cristiana, incrociando i due sensi diversi del dolore e delle lacrime che si penetrano nell'immagine della passione del Cristo: la morte e la penitenza[25].

Secondo un interessante osservazione di Ernesto de Martino, questa tradizione retorica situata tra il dolore della morte e quello della penitenza fu cominciata proprio da Gesù stesso. Nel Vangelo, ci sono diverse scene che testimoniano della reazione di Gesù e dei suoi discepoli per la morte degli altri prima dei miracoli della risurrezione, che erano citati come un modello del dolore cristiano, come la morte di Lazzaro o di Tabita. Negli episodi contrassegnati da tutto il dolore e la compassione, seguiti dai miracoli sorprendenti, il messaggio principale di queste scene, sia che gli agenti dei miracoli piangessero o no, è la vittoria di Cristo sulla morte. Per prendere l'espressione di de Martino stesso, "*Ogni miracolo si compie dopo aver cacciato le lamentatrici*". Quindi l'atteggimento trionfale paoliano sulla morte e sul dolore cominciava già nelle scene dei miracoli di Gesù, prima che compiesse la

---

[24] R. Jakobson, *Two Aspects of Language, and Two Types of Aphasic Disturbances*, in *Fundamentals of Language*, 's Gravenhage, 1956, pp. 52-82, in particolare p. 76. 《The development of a discourse may take place along two different semantic lines: one topic may lead to another either through their similarity or through their contiguity. The metaphoric way would be the most appropriate term for the first case and the metonymic way for the second, since they find their most condensed expression in metaphor and metonymy respectively》. David d'Avray applica questi concetti di '*contiguity*' e '*similarity*' ai contenuti convenzionali dei sermoni *de mortuis*. La '*contiguity*' spiega il modo in cui le dottrine come i peccati originali, l'ultimo giudizio e il purgatorio si associano alla morte personale. Mentre la '*similarity*' funziona per la transizione dell'implicazione, come dalla morte fisica alla morte spirituale per i peccati. D. d'Avray, *Sermons on the dead before 1350*, pp. 178-179. Anche se d'Avray afferma che la '*similarity*' funziona meno della '*contiguity*' nei sermoni memoriali, questa analisi di d'Avray sul funzionamento della '*similarity*' nei sermoni *de mortuis* può dare anche una risposta possibile alla nostra domanda. Però in questa ricerca provo ad applicare un altro strumento dell'analisi, concentrandomi sull'ipotetico funzionamento psicologico dalla parte degli uditori.

[25] Su questo tema degli autori siriani e bizantini, si veda H. Hunt, *Joy-bearing Grief: Tears of Contrition in the Writing of the Early Syrian and Byzantine Fathers*, Leiden-Boston 2004; anche I. Ramelli, *Tears of Pathos, Repentance and Bliss: Crying and Salvation in Origen and Gregory of Nyssa*, in *Tears of Greaco-Roman World*, Berlin 2009, pp. 367-396.

Risurrezione di Cristo. Però lo spostamento del dolore dalla morte fisica alla morte morale, cioè al peccato, comincia con queste parole di Cristo sull'ascesa al Calvario:

> Molta folla lo seguiva, anche di donne, le quali si percuotevano il petto(ἐχόπτοντο) ed esegiuvano lamentazioni per lui(ἐθρήνουν). Ma Gesù si rivolse loro e disse: *Figlie di Gerusalemme, non fate lamenti su di me (μήχλαίετε ἐπ' ἐμέ), ma su voi stesse e sopra i vostri figli…*[26]

La scena della morte e della perdita, piena di dolore e di *planctus*, come si nota in queste parole di Gesù, si trasforma così in una scena morale e apocalittica.

Ma la nostra domanda non ha ancora avuto una risposta. Quali funzionamenti avrà questa retorica dei peccati e della penitenza, in realtà, nei sermoni intiolati '*de consolatione*'? In questo contesto appare meno importante chiederci se i sermoni di Giovanni finiscano solo nella ripetizione della tipica dottrina cristiana, come un semplice frutto dell'abitudine mentale, nonostante la sua ambizione per la nuova *'summa'* dei sermoni funebri mostrata nella prefazione, che domandarci perché questo approccio prendeva sempre un posto cruciale nei discorsi consolatori. Invece qui possiamo trovare un'altra possibilità di risposta.

Gli argomenti principali di ciascun sermone sono i seguenti: il primo sermone, *de tristitia repellenda et de luctu qui fit propter mortuum cito terminando,* discute perché ci sia bisogno dellle consolazioni per il dolore della perdita e del lutto. In questo sermone, come vedremo nei capitoli successivi, il predicatore dà un permesso per il dolore in se stesso, ma avverte i dolenti degli effetti negativi del dolore eccessivo, che portano i dolenti non solo alla morte spirituale, ma anche alla morte corporale. I sermoni consolatori devono essere dati per impedire che le persone in lutto siano danneggiate da questi effetti nocivi del dolore; nel terzo sermone, *De ploratu temperato super mortuum faciendo,* il predicatore difende il dolore della perdita e cerca di giustificarlo. Per Giovanni, allo stesso modo dei predicatori mendicanti della sua età, il dolore per la morte di qualcuno è il segno dell'affetto dei dolenti per i morti, cioè il *naturalis affectio* e *dilectionis probatio.* Per questo motivo, addolorarsi per la perdita non è illegale, anzi è adatto; questa posizione favorevole verso il dolore continua nel quarto sermone, *De fletu super defunctum ex consideratione dampni proprii.* Qui Giovanni si avvicina alla causa del dolore con il concetto di compassione. In questo sermone, egli mostra anche i diversi sintomi del lutto secondo le diverse fasi del dolore; nell'ultimo sermone della distinzione, *De consolatione eorum, qui tristantur et plorant de morte alica,* Giovanni parla del buon dolore *(bona tristitia)* e del cattivo dolore *(tristitia mala)* e suggerisce di trasformare il nostro dolore in quello buono.

Nell'ultimo sermone, tuttavia, lo spettro del suo concetto di dolore varia piuttosto ampiamente, e non è limitato solo al dolore della perdita. Giovanni fa un gioco delle parole con il termine di *"tristitia"* o *"dolor"*, localizzandoli nei diversi contesti, per canalizzare il

[26] E. DE MARTINO, *Morte e Pianto rituale nel Mondo Antico*, pp. 288- 290. Particolarmente la citazione biblica alla p. 290.

dolore degli uditori nel buon dolore cristiano. Questo tipo di gioco, che utilizza diversi *signifié* per lo stesso *signifiant*, appare anche negli altri sermoni, specialmente nel secondo, *De visitationis commendatione lugentium super mortuum.* Nel secondo sermone, il quale titolo indica alcuni consigli per la visita dei dolenti, il predicatore applica subito il termine di *"dolor"* come il dolore per i peccati. Qui, il predicatore non parla molto della morte o del dolore per la perdita, ma di quello dei peccati e della penitenza di cui ci dovremmo sempre ricordare in questa vita. E questo non sembra molto adatto per il sermone consolatorio e sembra dubbioso anche quale funzionamento abbia questa retorica nelle predicazioni funebri. Ma un motivo per cui Giovanni, a fianco degli altri autori della letteratura consolatoria cristiana, aveva messo questa retorica della penitenza nella stessa distinzione dei sermoni consolatori potrebbe trovarsi in una teoria sociologica moderna.

Lavoro emotivo

La teoria di Morris Rosenberg potrebbe rispondere ai nostri dubbi su questa struttura complicata dei sette sermoni della distinzione[27]. Secondo Rosenberg, la gente svolge un processo cognitivo per provare loro emozione. In questo processo, attraverso la riflessività, la gente entra nel regno della conoscenza privilegiata, derivata dalle esperienze interazionali sociali. Questi processi cognitivi dell'emozione consistono in tre fasi: l'identificazione emotiva, l'esposizione emotiva ed l'esperienza emotiva.

Nella prima fase, le persone identificano quello che si sentono. Le persone fronteggiano il loro sentimento, ma non sanno cosa sia esattamente. Ci sono alcune ragioni. In primo luogo, quando sorge una specifica emozione, la manifestazione di quell'emozione spesso prende la stessa forma di quella delle altre emozioni[28]. In secondo luogo, quando insorge un'emozione, le diverse emozioni mischiate si trovano insieme[29]. In terzo luogo, siccome l'emozione è un'esperienza privata e soggettiva, non c'è una pietra di paragone per riconoscerla immediatamente. Per in quarto luogo, ci sono sempre dei limiti per definire le esperienze emotive con i concetti verbali. Per questi motivi, la gente passa l'identificazione dell'emozione attraverso il processo cognitivo. Per riprendere l'espressione propria di Rosenberg, "l'emozione è più di uno stato dell'eccitazione fisiologica. E' anche un processo che porta i propri poteri intellettuali ad influire su questo stato interno e a basare

---

[27] M. Rosenberg, *Reflexivity and Emotions*, in 《Social Psychology Quarterly》, vol. 53, no.1, 1990, pp. 3-12.

[28] 《Different emotions may have similar manifestations. According to Travris (1982, p. 94), anger "shares the physiological symptoms of joy, excitement, fear, anxiety, jealousy, and the like. In exploring the internal state of physiological arousal, then, it may not be clear which of several possible emotions one may be experiencing》, Ibid., p. 5.

[29] 《Another reason for ambiguity is the fact that emotions may be mixed. When people attend horror movies, they expect to feel both fear and pleasurable excitement. Similarly, one may be sad at the loss of loved one and simultaneously relieved that the painful ordeal is over. When different emotions are experienced simultaneously, it may be difficult to dissociate them and to identify their respective natures.》, Ibid., p. 5.

l'identificazione della propria emozione su questi processi riflessivi. In altre parole, noi non 'sentiamo' semplicemente un'emozione, ma anche 'pensiamo' un'emozione "[30].

Per l'identificazione dell'emozione, ci sono i tre elementi cognitivi da cui si rifletta la propria emozione: presupposto causale, consenso sociale e scenari culturali. Prima di tutto, le persone identificano la loro emozione per le cause e gli effetti delle proprie esperienze emotive[31]. Questa 'logica emotiva' è apparsa più chiara anche nel corso della socializzazione. La gente identifica la sua emozione anche dalla reazione degli altri[32]. Ma in genere la gente riconosce la sua emozione negli scenari culturali o paradigmi che vengono appresi nella società. La società offre una serie di criteri da aiutare l'identificazione dell'emozione, ai quali si può confrontare la propria esperienza emotiva.

In questo percorso cognitivo, gli elementi motivazionali devono svolgere un ruolo nell'identificazione delle emozioni. La gente preferisce credere che in se stessa si verifichino certe emozioni piuttosto che le altre. Soprattutto se l'esperienza interna è ambigua, si sarà guidati da queste preferenze nell'identificazione dell'emozione. Questo è il perché e il come gli scenari culturali dovrebbero funzionare bene nel lavoro emotivo personale.

Nella seconda fase, le persone che hanno identificato la loro emozione secondo gli scenari culturali decidono come esporre esteriormente la loro emozione interna. Le emozioni socialmente identificate si manifestano con certi gesti, come l'espressione del viso, la caratteristica fisica e anche costumi specifici. Esponendo la loro emozione nella società, le persone si regolano nella gamma socialmente accettata e questa azione si concenetra sul produrre gli effetti intesi sul mondo fenomenico degli altri. Per usare parole di Rosenberg, la manifestazione delle emozioni è una attività intenzionale umana.

Ma non è vero che l'emozione manifestata corrisponde sempre all'emozione identificata dall'agente. Poiché la manifestazione emotiva è un'attività intenzionale sociale, che è diversa da quella emozione reale che l'agente prova, a volte la gente deve fare un altro sforzo per accettare e controllare la propria esperienza emotiva. Questo è il terzo passo del processo cognitivo delle emozioni. Qui la gente, comunque, incapace di esercitare un

---

[30] Ibid., p. 5.

[31] 《In the course of socialization and maturation, people learn that certain stimulus events are expected to produce certain emotions... Part of the process of social learning, then, is the development of expectations regarding the casual connection between stimulus events and emotional outcomes. For example, insult is expected to lead anger; a complement is expected to cause feelings of pleasure; threat is expected to arouse fear; uncertainty is expected to give rise to anxiety. People do not have to undergo these experiences themselves, or even to observe them in others, in order to learn the expected connection between the event and the emotion. These messages are transmitted clearly through movies, television, and other mass media as well as through interpersonal communication. These expectations are part of a broader system of "emotional logic" that people develop in the course of socialization. This emotional logic is learned socially and shared widely. The emotions are not seen simply as usual or typical responses; they are viewed as *logically necessary* outcomes of events… Society takes this emotional logic very seriously. Failure to adhere to it constitutes one of the defining features of mental disorder》. Ibid., p. 6.

[32] 《Other people's responses are another basis for inferring the nature of the internal state of arousal. If everyone around me is roaring with laughter, I may conclude that my internal feeling is one of amusement 》.Ibid., p.7 .

controllo diretto sulle proprie esperienze emotive, adotta la strategia di tentare di controllare la causa di queste esperienze. Il controllo della causa si trova anche nel corpo, ma il modo principale per controllare le emozioni è quello di controllare i nostri pensieri[33].

Questi tutti i processi di lavoro cognitivo dell'emozione, secondo Rosenberg, partono dall'interazione sociale e dalla comunicazione. Nella società, gli umani sono portati a prendere se stessi come l'oggetto dei propri processi cognitivi e agenti. La persona, verso la sua esperienza emotiva, diventa un osservatore distaccato dai tanti elementi che costituiscono il sé, non solo esterno ma anche interno.

2. 3.'*De consolatione*' come un scenario culturale del dolore per l'ethos mendicante

La settima distinzione dei *Sermones Funebres* di Giovanni da San Gimignano sembra rappresentare tutti i processi del lavoro emotivo proposto nella teoria di Rosenberg. Prima di ottenere la consolazione, Giovanni inizia il suo discorso con alcune definizioni dei problemi: cosa è il dolore; nel dolore, quali caratteri ci sono; se il dolore è buono o cattivo; quali sintomi del dolore ci sono; come si deve gestire e comportarsi con il dolore ecc. In questi corsi, i fattori che non sembrano molto adatti al genere della consolazione si potrebbero così spiegare come fattori che funzionano come elemento adeguato al lutto medievale così come proposto dallo schema della teoria di Rosenberg.

Fattori motivazionali

Nel discorso sul dolore di Giovanni, ci sono alcuni criteri per l'identificazione emotiva e la manifestazione delle emozioni. Giovanni, nel primo, nel terzo e nel quarto sermone, discute le cause e gli effetti positivi del dolore per definire e identificare cosa esso sia. E nel primo e nel quarto sermone, suggerisce alcuni criteri per la manifestazione del dolore.

Giovanni, però, non si accontenta di fornire un manuale di base del dolore. Nel corso dell'identificazione del dolore seguendo i sermoni di Giovanni, il dolente dovrebbe controllare il proprio sentimento e trovare se c'è qualche problema con esso. Il predicatore, che una volta aveva sanzionato il dolore e incoraggiato a manifestare il dolore come un segno dell'affetto, ora avverte il dolente di stare attento alla caduta nel cattivo dolore e gli

[33] 《People, unable to exercise direct control over their emotional experiences, adopt the strategy of attempting to control the *causes* of these experiences. Where are these causes to be found? The first place is in the mind; the second, in the body… The other general way of affecting emotional experiences is to act on the body. Because the foundation of the emotion is a state of physiological arousal or bodily effects can have emotional consequences. A variety of physical methods (e.g., joggin, aerobics, controlled breathing, muscular relaxation) and biochemical devices (e.g., alcohol, tranquilizers, stimulants, hypnotics) are used by people for emotional self-regulation》, Ibid., pp. 10- 11.

suggerisce di cambiare attivamente il suo dolore con quello della forma più pia e sublimata.

Ci sono i due passi per controllare e cambiare il dolore interno dei dolenti: in primo luogo, il dolente deve conoscere il pericolo degli effetti negativi del dolore; in secondo luogo, si deve trasformare il proprio sentimento nella forma più consigliabile del dolore.

. gli effetti negativi del dolore

Ci sono due effetti negativi del dolore eccessivo che il dolente dovrebbe evitare. In primo luogo, il dolore eccessivo danneggia tanto il corpo quanto l'anima. Come il dolore interno invade il cuore e l'anima, l'eccessivo lutto esterno esaurisce l'energia del corpo e per questo il dolente anche può morire. In secondo luogo, il dolore eccessivo impedisce di raccogliere i nuovi frutti per l'anima, ovvero nuove conoscenze ed azioni meritevoli[34]. Ma oltre a questi, il dolore eccessivo può farci commettere il peccato. Questo è un altro cattivo effetto del dolore eccessivo.

Per quanto riguarda l'ultimo effetto negativo, Giovanni parla nel settimo sermone del buon dolore e del cattivo dolore. Il dolore non è sempre male. Anzi, qualche dolore è pure divino. Nel mondo, però, non è così chiaro e facile da vedere che cosa sia il buon dolore che viene da Dio e il cattivo dolore che ci allontana da Dio. Allora per prima cosa, che cosa possiamo chiamare cattivo dolore?

In primo luogo, il dolore degli *'accidiosi'*. Ai nostri occhi, qualche male sembra bene, mentre qualche bene appare come male. Per le persone che hanno indotto Davide ad uccidere Saul, che cercava da lungo tempo ammazzare Davide, questa vendetta sembrava buona e anche giusta. Ma Davide ha rifiutato di farlo perché sapeva che questo non era giusto agli occhi di Dio. Allo stesso modo, l'apostolo Paolo ha chiesto per tre volte a Dio di eliminare la sua spina dal corpo, ma Dio non l'ha ascoltato, perché era buono e giusto, anche se sembrava male e triste agli occhi dell'Apostolo. Il dolore degli *'accidiosi'* è lo stesso. Siccome gli accidiosi non possono vedere cosa sia veramente buono e giusto alla vista divina, solo assorbiti e posseduti solamente dal loro dolore, insistono a rimanere chiusi al loro posto, rifiutando di operare tutti i doveri spirituali. Così, di conseguenza, il dolore degli accidiosi porta a soffrire per il bene divino[35].

---

[34] Cf. nota. Capitolo 5, note. 111, 113.

[35] 《Mala enim potest esse tristitia et vitiosa dupliceter. Uno modo inquantum est de aliquo indebito et inconvenienti, puta quod aliquis tristetur de bono, sicut contrario esset vitiossi gaudium quod aliquis gauderet de malo. Et si tu queras, quomodo potest aliquis vel dolore de bono vel gaudere de malo. Dico quod ratio est, quia aliquando contingit quod est aliquod malum quod est apparenter bonum. Unde de tali posset homo gaudere, non inquantum esset malum, sed inquantum apparens bonum. Et tale est gaudium mundanorum, qui letantur cum male fecerit et exultant in rebus peximis. Puta quando possent se vindicare quocumque modo de eo quem oderunt. Hoc enim videtur eis bonum, quia honorificum. Et tum est vere malum, quia repugnat iusticie divine et humane. Unde quando David invenit Saul in spelunca purgantem ventrem, viris quidem, qui erat cum eo, apparebat bonum quod ipse occideret eum et expediret se de eo, qui persequebatur eum et querebat mortem eius,

In secondo luogo, il dolore smodato. Se la gente soffre troppo per la morte di qualcuno, questo non soltanto non è il giusto dolore, ma piuttosto una passione che potrebbe danneggiare il corpo e l'anima, e così dovrebbe essere moderato dalla ragione. Ma questo concetto dell'eccedenza può applicarsi solo per il dolore mondano come quello della morte e della perdita[36]. Se uno vede i propri peccati e si mette a piangere su di loro, qui non c'è né limite per il dolore né il concetto del dolore smodato[37]. Qui, il discorso sul dolore per la perdita e la morte si sta trasformando senza problemi nel discorso sul peccato e sulla penitenza. Se Giovanni ha dimostrato gli effetti negativi del dolore per la perdita e la morte come una minaccia per tenere i dolenti lontano dai pericoli del dolore, ora offre l'altra possibilità di rendere la loro esperienza qualcosa di sicuro, positivo e addirittura sublimato. Le persone, che sono pronte ad identificare la loro sensazione con quest'ultimo ed a forgiarsi spontaneamente in quella esperienza, sono in attesa della nuova istruzione dei comportamenti da seguire.

. la preferenza dell'altra emozione: dolore dell'altro tipo

L'arte di Giovanni, come gli altri in tutta la tradizione cristiana dei sermoni memoriali, di trasformare il dolore personale in quello del motivo divino è la tipica enfasi della penitenza. Siccome nel processo penitenziale, il dolore per i propri peccati e il lutto attivo si richiedono e si sollecitano, le persone che si sentono colpevoli del loro dolore per la perdita identificheranno spontaneamente i loro sintomi del dolore con quelli del dolore per i peccati come una fase di penitenza. Giovanni dà un nuovo manuale per "l'altra" forma di dolore, prima ai dolenti e dopo ai visitatori.

---

et quod vindicaret se. Sed David ostendit quod hoc non erat bonum, sed vere malum quod ipse mictentur manum in Christum Domini. Et voluit hoc facere sed reservavit vindictam suam Deo. Similiter est aliquid quod vere est bonum, et tamen habet alicam apparentiam mali, sicut Paulo videbatur malum suum quod pateretur stimulum carnis. Et ideo petivit a Deo ter, ut ipsum a se removeret. Sed Dominus non exaudivit eum, quia erat vere bonum suum. Et secundum hoc posset aliquis tristari de tali bono, non inquantum est bonum, sed inquantum apparet sibi malum. Et tamen ista esset mala tristitia. Et talis est tristitia invidi qui tristatur de bono aliorum, quia videtur sibi quod sit diminutiuum boni sui. Unde letatur de malo alterius et dolet de bono. Quod est contra caritatem, que econtrario gaudet de bono proximi et dolet de malo. Similiter talis est tristitia accidiosi, quia apparent sibi mala et tediosa, ea que sunt vere bona et vere amabilia, sicut bona spiritualia que sunt nobile nutrimentum anime, sicut habenti gustum infectum alico humore colerico, etiam dulcia videntur amara et ideo non vult summere. Et sic accidiosus refugit spiritualia que debet facere secundum Deum》 *SCV*, [c. 283r-283v].

[36] 《Alio modo tristitia potest esse mala, qui est immoderata. Et sic est mala conviciosa, sicut si homo immoderate tristetur de dampno suo, puta de morte cuiuscumque vel de quacumque alia iactura, quia passio tristitie debet esse ratione moderata..... Sed si vocemus tristitiam prout est passio, que facit transmutationem etiam in corpore et facit etiam interdum flere et affligere se, sic debet esse moderata. Et si sit superflua est vitiosa et illicita, quia est nociva corpori et anime. Et ideo de tali tristitia dicitur **Ecc(lesiastic)i 28** *Ne dederis in tristitia cor tuum, sed repelle eam a te*. Talis enim tristitia que vitiosa est dicitur tristitia seculi. De qua Apostolus dicit et: **Cor(inthiorum) 7** *Quod seculari tristitia mortem operatur*》 *SCV*, [c.283v].

[37] 《Unde Apostolus **2 Cor(inthiorum) 2,** Non vult quod penitens maiori tristitia absorbeatur, etiam de peccato, et si de malo culpe. Multo minus de malo pene. licet superflue tristari. Et si tu queras, numquid potest aliquis nimis tristari de peccato. Dico quod si nos vocemus tristitiam interiorem displicentiam quam habet homo in animo suo de peccato, sic non potest aliquis de peccato superflue tristari, quia peccatum non potest nimis displicere》 *SCV*, [c. 283v].

Prima di tutto, Giovanni cerca di convertire il dolore della perdita nel ‘dolore della penitenza'. Nel caso della morte e della perdita, la gente piange per la sofferenza di un certo male. Come si è detto prima, questo male, cioè la causa del dolore della perdita, è *'bonum ammissum'*. Ma come ci addoloriamo per la nostra perdita di un bene, dobbiamo piangere ancora per un altro motivo: *'commictum malum'* [38]. Entrambi casi diventano la causa di dolore, ma secondo Giovanni, il secondo è più grave a causa delle condizioni dei peccatori, che si trovano nell'ultimo giorno. I peccatori devono subire le tre diverse condizioni. In primo luogo, saranno tormentati dalle pene dell’animo. In secondo luogo, soffriranno fisicamente, nelle immagini e intellettualmente dei loro peccati. Da ultimo, si affliggeranno per la punizione improvvisa ed inaspettata[39]. Per queste ragioni, noi dovremmo piangere e

---

[38] 《Secundo in themate assumpto ponitur ratio flendi de morte alicuius propter mala que inde homo inccurit, quia quandoque ex morte alicuius homo patitur dira mala. Et ideo subditur et quasi dira, scilicet mala seu dampna, *passus incipere plorare*. Et sic ratio fuit tristitie propter bonum ammissum. Sed ista secunda est propter malum commictum. Sed queritur a sapientibus quid magis sit causatristitie vel bonum. ammissum vel malum commictum. Et respondetur quod sicut obiectum delectationis est bonum, ita obiectum tristitie est malum. Et in motibus appetituis delectatio se habet per modum persecutionis et acessus, sed tristitia per modum fuge vel recessus. Sicut ergo delectatio per primum respicit bonum adeptum quasi proprium obiectum, ita tristitia respicit malum commictum. Unde eo modo qua obiectum est causa passionis, magis proprie est causa tristitia vel doloris malum commictum quam bonum ammissum, licet utrumque sit causa tristitie. Et si contingat quod bonum ammissum sit maius quam malum commictum, erit maior tristitia de bono ammisso quam de malo commicto. Sicut secundum Crisostomum: Tristabilius *erit reprobis audire in die iudicii. Discedite a me maledicit, quod pertinet ad ammissionem boni, scilicet ad privationem eterne beatitudinis, quam audire. Ite in ignem eternum quod pertinet ad commictionem mali. In utroque tamen quasi dira mala passi incipient plorare, scilicet ploratu eterno, quia non habebunt spem evadendi, nec fiet eis illa dulcis allocutio que fiet electis, scilicet venite benedicti etc*. Quia tunc erit manifesta cognitio sive discretio bonorum a malis. Et habebunt diram consummationem idest crudelem finem sententie, scilicet penam eternam. Et hoc est quod dicitur: ***Sap(ientia) 3*** *Non habebunt spem, nec in die agnitionis allocutionem, nationes enim inique dire sunt consummationis.* Unde tunc incipient plorare ploratu | maximo propter miserias ad quas ibunt dampnationis eterne》 *SCV*, [c.276r-276v].

[39] 《De quo ploratu dicitur: **Iac(obi) 5** *Plorate ululantes in miseriis vestris que supervenient vobis*. In quibus quidem verbis innuit triplicem conditionem pene dampnandorum in die iudicii. Prima quidem est, quia erit luctuosa et ideo dicit plorate, scilicet corde propter penam anime interiore et ululate, scilicet vocem propter penam corporis exteriorem: **M(a)t(thaeus) 2** *Vox in rama, idest in excelso, audita est ploratus et ululatus multus*. Secunda qui erit calamitosa, quia in miseriis, scilicet propter privationem omnis boni et propter afflictionem omnis mali. Erunt enim in genere privati omni bono, scilicet superno, idest superna et eterna beatitudine de qua nunquam spem habebunt. Item bono eterno scilicet gratia Dei et virtutibus, pro quibus habebunt vermes vitiorum corrodentes. Item bono externo, idest exterioribus bonis temporalibus de quibus nullum refrigerium aut auxilium poterunt habere. Item habebunt miseri afflictionem omnis mali. Quia triplex est malum hominem affligens, scilicet corporale, ymaginabile et intellectuale, et ipsi affligentur corporaliter, ymaginabiliter et intellectualiter. Corporaliter quia post resurrectione habebunt corpora quibus affligentur secundum quinque corporis sensus orrabiliter. Primo in visu, quia in tenebris erant et lumen solis aut lune vel stellarum nunquam videbunt, et dato quod aliquid viderent, non viderent nisi orrenda scilicet penas suas et corpora deformia et terribiles fantasias demonum. Item in auditu nihil audiendo, nisi aut fletum propter ignem feculentum et fumosum, vel si non sit ibi fletus quantum ad lacrimarum effusionem et resolutionem, erit tamen quantum ad capitis perturbationem, aut stridorem dentium propter frigus. Aut blasfemias Dei et sanctorum pre furore, quia videbantur quasi velle corrodere linguas suas, Deum et sanctos blasfemantes. Item in odoratu, tum quia de cadaveribus eorum ascendet fetor, tum quia quandam nauseam habebunt de se ipsis et de aliis. Item in gustu, quia erunt in continua fame et siti, sicut patet de divite epulone. *Qui guttam aque super linguam petivit*. Recordabuntur forte delectationum quas habuerunt in cibis et potibus, et multum desiderabunt eas habere ad refrigerium pene, sed tamen poterunt. Item in tactu contrarietatem frigoris et caloris, quia transibunt ab aquis nimium ad calorem nimium. Secundo affligentur ymaginabiliter. Malum enim ymaginabile est quod adprehenditur auribus sensitivis interioribus, scilicet memoria ymaginativa et extimativa. Ipsi enim affligentur ex memoria, scilicet preteritorum, scilicet delectationum et gaudiorum que habuerunt, et tunc videbunt se privatos et esse sibi in penam. Item quoad ymaginationem et sensum malorum presentium que habebunt actualiter. Item quantum ad extimationem malorum futurorum, quia sunt in eis semper mansuri et nunquam exituri, nec ymaginantur vel vident ad iram extimare possint aliquod remedium. Tertio affligentur mentaliter sive intellectualiter triplici ratione. Primo, ratione vermis, quia in mente eorum sunt multi vermes. Tot enim sunt vermes quot habuere peccata mortalia, quorum remorsus durissime corrodunt eos. Unde **Ps(almorum) 56**: *Vermis eorum non morietur*. Secundo, ratione

addolorarci di più per i nostri peccati, cioè il nostro '*malum commictum'*, piuttosto che per la morte e la perdita, cioè il nostro '*bonum amissum*'[40].

Allo stesso modo, il lutto e la compassione per i morti dovrebbero applicarsi di più nel caso di colui che è morto nei peccati. Il nostro dolore eccessivo per i morti è inutile perché i morti non possono tornare in questo mondo nonostante il dolore e le lacrime. Le lacrime amare e il dolore per coloro che sono morti nei peccati, però, li riporteranno in vita perché questa tristezza viene da una vera compassione e dall'amore per loro, come nel caso di Monica che piangeva per Agostino e di Gesù che ha pianto per Lazzaro morto. Dove ci sono quelle lacrime, c'è la grazia, attraverso cui possano raggiungere la vita eterna [41].

In secondo luogo, Giovanni cerca di edificare le persone normali che si sono recate in una casa in lutto. Siccome il secondo sermone, intitolato *'de visitationis commendatione lugentium super mortuum',* viene dato ai visitatori, in esso non c'è posto per la consolazione per i dolenti. Invece, si compone delle istruzioni alle persone normali che affrontano la perdita dei vicini: *compassio* e *penitentia.* Giovanni inizia il sermone con una domanda presa dal tema: *"Melius ire ad domum luctus quam ad domum convivii."*: ed allora perché? Giovanni, che una volta aveva proposto ai dolenti di fare un conto economico della perdita

---

criminis, quia sunt in eis tria, que sunt peccata et sunt pene, scilicet odium invidia et ira, quia ista peccata habent penam in se ipsis. Habent autem dapnati summum odium inter se et ad Deum et ad sanctos, immo etiam patres ad filios et econverso. Cruciantur etiam invidia quam habent ad beatos videntes eos esse in gloria inextimabili. Cruciantur etiam de ira quam habent contra Deum et sanctos et etiam ad se ipsos. Tertio, ratione cognitionis, scilicet intellectus, quia cognoscunt quanta bona ammiserunt et mala que patiuntur. Et pene tanto sunt maiores, quanto magis apatientibus eas cognoscuntur, eo quod ignorantia multum miravit de pena. Et licet sint oscurati corporaliter, tamen ad maiorem penam suam habent lumen intellectus quo plene penas suas et dapna cognoscunt. Et maxime affliguntur videndo considerando se detineri et pati a vilioribus creaturis, scilicet animam ab igne corporeo. Tunc ergo accidet cuilibet dampnato quod dicitur: **Iob 10** *Non levabo caput saturatus afflictione et miseria*. Tertia conditio pene illorum erit, quia erit improvisa. Unde dicitur in auctoritate adducta: *Que superveniet vobis scilicet ex improviso*, **Ys(aias) 17** *Venient super te miseria repente quam nescis*, **Sap(ientia) 19** *Impiis usque in novissimum sine misericordia ira supervenit*, **1 Te(ssa)l(onicensum) 5** *Cum dixerint pax et securitas tunc repentinus eis superveniet interitus*》 *SCV*, [c.276v-277v].

[40] 《Tertius effectus est qui procedit ex dolore vehementer affligente, ut quando prorumpit in vocem lamentationis et ideo dicit in auctoritate inducta: *Vox lamentationis audita est.* Nam ubi magni dolores ibi magni clamores. Et ideo pre dolore fit lamentum aliquando magnis vocibus clamantium. Secundum illud: **Ie(remias) 31** *Vox in excelsis audita est lamentationis et fletus et luctus*. Sed si facit homo tale lamentum de morte amici corporali, multo magis debent facere lamentum penitentie de morte anime sue spirituali. Et deberet homo lamentari propter ammissionem gratie, cum qua etiam perdit omnes virtutes et omnia merita precedentia. Et deberet flere propter reatum gehene. Et deberet plangere propter privationem celestis glorie quam scilicet meruit ex peccato》 *SCV*, [c.276r] ; Anche cf. nota. 41.

[41] 《Tertio in themate adsumpto specificatur tristitie materia, quia super mortuum. Notandum quod mortuus potest esse homo dupliciter. Nam aliquis moritur corporaliter, et super talem mortuum plorandum est modicum. Tamen quia ploratus talis nihil prodest illi, tamen quia si multus esset noceret ipsi ploranti. Et ideo dicitur: **Ecc(lesiastic)i 38** *Ne dederis in tristitia cor tuum, sed repelle eam a te.* Apostolus subditur: *Et huic nihil proderis*, scilicet defuncto, *et te ipsum pessimabis*, scilicet ex nimia tristitia et ploratu. Alii verbo moriuntur spiritualiter scilicet morte peccati. Istis est maxime compatiendum, quia dira peccatorum vulnera patiuntur quibus nos compati debemus. Et ideo de utroque modo dicitur: **Ecc(lesiastic)i 38** *Filii in mortuum, scilicet corpore, produc lacrimas, scilicet temperatas et de mortuo supple in peccato quasi dira passus incipe plorare.* Talis enim ploratus compassionis et est meritorius ploranti propter caritatem, et est tali mortuo, quia aliquando propter tales lacrimas resuscitatur a peccato. Unde dictum fuit matri beati Augustini, que plorabat perditionem filii sui Augustini, sicut matres consueverunt flere corporea funera filiorum: *Impossibile ut filius istarum lacrimarum pereat*. Unde in figuram huius Dominus lacrimando Laçarum mortuum suscitavit, et ideo lacrimis et propriis et alienis resuscitatur homo a morte peccati ad vitam gratie per quam pervenitur ad vitam glorie eternam》 *SCV*, [c. 275r].

della morte al fine di smettere il lutto, ora cerca di convincere i visitatori a calcolare i profitti di visitare ad una casa colpita da un lutto. In breve, nella casa in lutto, si può ottenere di più. Che cosa possiamo ottenere allora? La grazia divina per i peccatori. Ma come possiamo ottenere questa? Con la penitenza. Ma che rapporto c'è tra la casa in lutto e la penitenza?

Giovanni prende la parola '*luctus*' dal tema. Il *'domum luctus'* significa non solo la casa in lutto, ma indica anche questo mondo, perché questo mondo è pieno del male e di avversità, per i quali la gente soffre e piange. Ma questo dolore e lutto non durano per sempre. Perché da un certo dolore, quello di chi si addolora per il male ed i propri peccati in questo mondo, derivano il conforto e la grazia di Dio. Questa grazia non solo porta la liberazione dalle punizioni, ma recupera anche chi è tutto distrutto dai peccati e cambia il dolore nella gioia[42]. Da un tipico gioco di parole dei predicatori, che sono abituati a prendere significati diversi da una parola, avviene un mutamento fluente dell'identificazione dell'emozione nella cognizione degli ascoltatori.

Questi processi interni riflessivi sono ciò che Rosenberg aveva chiamato fattori motivazionali. Nel corso dell'identificazione dell'emozione, tra le emozioni simili che condividono le stesse caratteristiche, la gente tende ad identificare i propri sentimenti con una specifica emozione che è preferita nel contesto culturale. Quindi il dolente che subisce il dolore della perdita personale, di fronte al rischio degli effetti negativi e alla possibilità di commettere un altro peccato nella propria esperienza emotiva, sceglierebbe di identificare la propria emozione con qualcosa di simile, ma con una motivazione più sicura: il dolore per i peccati. Ora, l'enfasi continua sul dolore per i peccati e i consigli sulla penitenza, che potevano apparire un po' bizzarri nel contesto dei sermoni consolatori, si potrebbero spiegare in questa dimensione. In quanto predicatore domenicano, Giovanni potrebbe essere stato abituato a promuovere la penitenza tra la gente e quindi il funerale doveva rappresentare la migliore occasione per i predicatori di propagare l'importanza della penitenza, perché nel funerale tanta gente si riunisce, e questa gente poteva essere così emotivamente vulnerabile davanti all'evento della morte da essere pronta a mettere in pratica le istruzione della Chiesa. Che i predicatori se ne rendessero conto coscientemente o meno, il fatto che ogni sermone mendicante *de mortuis* veicoli questo contenuto dimostra che questa retorica dei predicatori

---

[42] 《Circa primum adtendendum est quod mundus iste est ut domus luctus hiis, qui sunt in adversitate. Mundus enim est domus incensa et combusta igne avaritie: **4 Regum 25** *Omnem domum combussit ignis*, scilicet avaritie. Unde **Iudic(um) 12** dicitur quasi ex persona demonum: *Incendemus domum tuam*. Item mundus domus est immunda et infecta lepra luxurie: **Lev(iticus) 14** *Lepra est perseverans*, et mundi domus,scilicet immundicia luxurie. Et dicitur lepra perseverans, quia corrumpit et non corrigitur vitium luxurie. Item mundus est velud domus tota plena fumo superbie: **4 Regum 10** *Repleta est domo fumo.* Et quia ex huiusmodi vitiis plurima mala et adversa proveniunt in mundo pro quibus homines lugere oportet, idcirco recte mundus vocatur domus luctus. Sed de isto luctu dicitur: **Ie(remias) 31** *Convertam luctum eorum in gaudium, et consolabor eos, et letificabo a dolore suo*. In quibus quidem verbis continetur triplex promissum, quod correspondet merito triplicis virtutis. Et primum quidem respondet merito penitentie, cum dicitur: Convertam luctum eorum, scilicet penitentium, in gaudium et istud gaudium est de remissione culpe. Secundum respondet merito misericordie scilicet eorum qui compatiuntur miseriis aliorum, et istis promictit consolationem gratie, cum dicit: et consolabor eos. Tertium vero respondet merito patientie, cum dicitur: et *letificabo eos a dolore suo*, et istud erit in adeptione glorie》. *SCV*, [c. 270v-c. 271r] e tutta la seconda distinzione. Anche la seconda e la terza divisione del tema del settimo sermone parlano di questo soggetto.

avrebbe potuto funzionare nel interno dei dolenti, se non totalmente, almeno in una certa misura.

. L'esperienza emotiva

Anche se il dolente poteva mantenere la propria manifestazione del lutto sotto controllo, e anche se poteva nascondere perfettamente il suo dolore della perdita come il dolore per i peccati, questo non significa sempre che il dolente sia è riuscito ad arrivare nella nuova situazione emotiva tranquillamente. Anche se il dolente è in grado di controllare la propria manifestazione dell'emozione, può subire il conflitto interiore tra l'emozione che si deve accettare e manifestare nell'ambito sociale e l'emozione che si sente veramente al momento. In questo caso, al fine di diminuire questo divario e il conflitto interno, il dolente cercherà di controllare la propria esperienza emozionale. Il dolente, però, incapace di esercitare un controllo diretto sulle sue esperienze emotive al momento, tenta di portare la sua esperienza emotiva verso la direzione preferita, controllando la causa di queste esperienze. E qui Giovanni offre alcuni manuali che potrebbero aiutare il dolente a riuscire a compiere questa strategia.

Mentre la prima parte della distinzione si concentra sulle istruzioni pratiche per l'evento della morte, cioè per il dolore e la consolazione, l'ultima parte è piuttosto destinata alla consolazione dottrinale della morte. Specialmente nel sesto sermone, *de morte viri iusti non deflenda,* il predicatore ritrae la visione di speranza dopo la morte ed esorta i dolenti a volgere il loro sguardo verso l'altro mondo. Il predicatore, che ha sottolineato la perdita dell'affetto naturale, che risulta dalla morte, come la causa principale del dolore, qui, cerca di mostrare che la morte degli uomini giusti, non è per niente una 'perdita'.

Il sesto sermone, come gli altri sermoni di Giovanni, è ben costruito seguendo le *artes predicandi* per comunicare effettivamente l'intenzione di sermone. Giovanni inizia questo sermone con il tema di Luca: *Nolite flere super me sed supr vos ipsos flere.* Questo tema è diviso in tre*, Nolite flere, super me, sed super ipsos vos*, e le prime due divisioni dimostrano che la morte dei giusti non è una perdita sia ai morti che ai dolenti, spiegando la gioia degli uomini giusti dopo la morte.

In primo luogo, in *Nolite flere,* il dolore per la morte è vietato perché questo non è qualcosa da piangere, né per il corpo, né per l'anima. Per quanto riguarda il corpo, i morti otterranno una casa più bella e celeste, in maniera analoga a come una casa nuova e più bella si costruisce nel luogo dove fu distrutto la casa vecchia. Per quanto riguarda l'anima, la morte significa la fine della miseria del questo mondo e l'inizio del riposo e l'apertura del cielo. Qui Giovanni introduce una *auctoritas* da Geremia, "*Nolite flere mortuum neque lugeatis super eum"* e da questa autorità, sottolinea ancora una volta perché non dovremmo piangere la morte degli uomini giusti. Primo, non vi è alcuna ragione di lutto per quanto riguarda la

nostra perdita, poiché in genere la gente piange per qualcosa di perduto che il morto offriva nella sua vita, ma gli uomini giusti possono darci di più dopo la loro morte, perché hanno l'amore perfetto di Dio. Secondo, non vi è alcuna utilità nel piangere per i morti, poiché sono in cielo, cosa della quale dovremmo anzi essere contenti.[43]

In secondo luogo, *super me* mostra come gli uomini giusti godano della misericordia di Dio nella gloria. Qui Giovanni prende un'autorità dai Salmi, "*misericordia Domine magna est super me",* e da questa autorità prende le tre distinzioni di '*misericordia magna Domini'* per le tre ragioni per cui gli uomini giusti godono della misericordia di Dio: fuggire dal pericolo dei peccati; liberarsi dal giudizio di Dio; e, infine, sfuggire alle lotte e tutte le agonie di questo mondo [44].

---

[43] 《Circa primum notandum est quod de morte viri non est flendum, neque ratione anime, neque ratione corporis. Non ratione anime sue, quia mors est viro iusto carceris ruptio peregrinationis terminus miserie finis laborum requies et ianue celestis apertio. Ex quibus patet quod de morte iusti ratione anime sue non est dolendum seu flendum, sed gaudendum et exultandum propterea Deo dicebat... Item non est flendum ratione corporis licet moriatur et dissolvatur, sicut si alica domus dirueretur, ad modicum tempus ut postea de nono melior et pulchrior rehedificaretur....Et ideo de tali mortuo competit dici quod dicitur: **Ie(remias) 22** *Nolite flere mortuum neque lugeatis super eum*. In quibus quidem verbis excluditur duplex ratio, quare posset videri quod flendum sit de morte iusti viri, scilicet vel ratione dampni proprii scilicet ipsius lugentis, vel ex compassione ipsius defuncti, sic ergo duo facit. Quia primo ostenditur quod non debent homines flere de morte viri iusti ratione dampni proprii et quantum ad hoc dicit: *Nolite flere mortuum.* Secundo quod nec ratione ipsius defuncti et ideo subditur neque lugeatis super eum. Circa primum notandum est quod possent aliqui dicere quamdiu iste vivebat et nobis et aliis erat plurimum utilis, sed modo postquam mortuus est nihil amplius confert nobis. Et ideo dapnum nostrum deflemus. Sed contra hoc debent considerare sanctissimam vitam suam ex qua spem habere debent de optima morte sua, quia sicut dicit beatus Augustinus: *Mala mors putanda non est quam bona vita precessit*...Et ideo sperare debemus eos nobis utiliores futuros. Et sic non habemus etiam respectu nostri materiam dolendi vel flendi, sed potius gaudendi....Unde si de tali aliquis incidit fletus ex compassione sensualis nature, non tamen debet esse ex rationis consideratione....Secundo ostenditur in auctoritate adducta quod non debet aliquis lugere de iusto mortuo ratione ipsius defuncti, cum subditur: *Neque lugeatis super eum*. Et ratio est quia iustus mortuus est in gloria, idest in paradiso. Et ideo de eo gaudendum est non flendum et precipere amicis, quia conor mutuus et letitiam commendationem facere debet inter amicos, scilicet ut eveniat eis gaudere cum gaudentibus et flere cum flentibus. Unde cum iusto ex morte sua convertatur luctus in gaudium, secundum illud **Ie(remias) 31** *Convertam luctum eorum in gaudium, non debet caris et amicis suis converti gaudium illius in luctum.* Unde sicut ipse est extra luctum et dolorem, ita deberent dicere cari sui illud **Apoc(alypsis) 21** *Et mors ultra non erit neque luctus neque clamor, sed nec ullus dolore ultra qua prima habierunt*》 *SCV*, [c. 281r- 281v].

[44] 《Secundo in verbis propositis iustus defunctus innuit suam gloriam...In quibus quidem verbis iustus mortuus confitetur duplex beneficium Dei. Primum quia supra condignum adsumptus ad gloriam, et quantum ad hoc dicit *misericordia tua magna est super me.* Secundum quia evasit ignis eterni gehenam, et quantum ad hoc dicit: *Eruisti animam meam ex inferno inferiori*. Circa primum notandum quod beati gaudent de magna misericordia Dei, quam receperunt tripliciter. Primo quia per ipsam evaserunt periculum peccati, quia scilicet certis sunt quod peccare non possunt, nec mortaliter, | nec venialiter. In hoc enim mundo, iusti hanc misericordiam non habent, nec unquam aliquis habuit, nisi beata Virgo que confirmata fuit, sicut sancti in celo, scilicet quantum ad non peccandum alico modo... Facere enim malum non est ex alico arbitrio, sed ex alica necessitate et defectum qui trait liberum arbitrium ad malum in hoc mundo. Quia creature traunt nisi simus cauti in custodiendo liberum arbitrium, sicut trahit nos peccunia et alia consimilia. Sed in alia vita non trauntur a creaturis istis, quia continue vident eorum defectus. Et sic remanent in libero arbitrio solum bene faciendi, ‖ [c. 282 r] quia non possunt recipere impressionem alicuius peccati....Secundo gaudent sancti de magna misericordia Dei, quia per ipsam evaserunt iudicium Dei quod est maximum beneficium... Et in hoc ostenditur magna misericordia Dei, quia scilicet nobis ipsis iudicium de peccatis nostris commictit. Certe nullus iudex huius seculi hoc facit, sicut si diceret latroni, qui deberet suspendii tibi commicto iudicium.... Tertio quoque gaudent beati de magna misericordia Dei, quia evaserunt prelium mundi et omnem molestiam eius. In mundo ei isto sunt multe molestie et tribulationes, de quibus quilibet sentit et papa et cardinales et quilibet princeps, ut timores veneni et mortis et infinitorum periculorum. Et iusti etiam habent in hoc mundo saltem tribulationes mentales. Sed ab omnibus hiis malis sunt liberi ipsi beati, quia nullam tribulationem vel adversitatem habere possunt et de hoc sunt securissimi. Considerate quantum emeretur a Dominis mundanis, sed haberent tamen unam securitatem, puta veneni vel infirmitatis vel hostis. Et si possent habere ab omnibus periculis fere omnia darent, ut hoc erare possent》 *SCV*, [c.281v-

Alla fine, per questi motivi, anche se a volte si potrebbe soffrire e piangere per la morte, questo avviene solo a causa della compassione del senso naturale. Se prendiamo la 'considerazione' dalla ragione, possiamo capire perché non dovremmo farlo[45]. Così l'intera impresa della settima distinzione dei *Sermones Funebres* di Giovanni da San Gimignano è progettata per fornire questa considerazione della ragione ai dolenti. Oltre a questi fattori che abbiamo discusso in precedenza, Giovanni aggiunge altri fattori che rendono il dolore l'oggetto di un sapere totale per i suoi sermoni. Il predicatore ricorda ai suoi ascoltatori di variare il loro periodo di lutto considerando la condizione dei morti: che cosa ha conseguito il defunto in questo mondo[46]; che rapporto il defunto aveva con il dolente[47]; se il defunto era un uomo giusto in senso spirituale[48]; in che condizione sarà il defunto dopo la sua morte[49].

Queste retoriche sulla penitenza e sulla dottrina, dunque, appaiano come il punto d'incrocio tra il lavoro emotivo delle persone e l'etos mendicante. Dalla parte dei dolenti, sia che il dolente riesca a controllare facilmente la sua emozione, sia che abbia bisogna di trasformarla in un'altro tipo di emozione, sia che debba controllare le cause dell'emozione, se riesce di arrivare ad un stato d'animo stabile e ben controllato seguendo i manuali del predicatore, in questo punto funziona già la consolazione. Oppure anche se non potessero frenare subito la loro emozione per la nuova situazione di assenza, il discorso sulla penitenza

---

282r].

[45] 《Unde si de tali aliquis incidit fletus ex compassione sensualis nature, non tamen debet esse ex rationis consideratione》 *SCV*, [c.281r].

[46] 《Tertio in themate adsumpto inducit sapiens ad dolorem et luctum cito terminandum: *fac luctum secundum mer itum etc*. Meritum istud plangendi mortuum adtenditur secundum dignitatem defuncti. Unde in Veteri Testamento, q ui maiores erant dignitate vel probitate magis plangebantur, sicut patet de Iacob **G(e)n(esis) 50** et de Aaron **Nu(me r)i 14**, et de Moyse **D(e)ut(eronomium). 34**, et de Samuele **1 Regum 25**. Sed sequitur in themate uno die vel du obus, idest modico tempore: **Ecc(lesiastic)i. 22** *Modicum plora super mortuum quoniam requievit....* Unde **Eccl(esia stic)i 38** *Fer luctum illius uno die*. Hoc fiebat antiquitus de quolibet vili mortuo, sed de nobilioribus fiebat luctus saltem septem diebus, secundum illud: **Eccl(esiastic)i 22** *Luctus mortui septem diebus*》 *SCV*, [c.270r-c.270v].

[47] 《Circa primum adtendendum est quod licet unicuique homini dolere et plorare de dampno suo sicut et de dampno alterius, quia precipitur quod homo diligat proximum sicut se ipsum. Et ideo dolere potest homo de dampno suo, non solum ex amore naturali, puta si sit dampnum corporale et contra bonum nature, ut quando ille mortuus est a quo corporaliter substentabatur et iuvabatur in necessitatibus suis. Sicut habetur **Act(us) 9** de Tabita quod erat plena operibus bonis et elemosynis quas faciebat, et factum est ut infirmata moreretur. Et cum advenisset Petrus, circumsteterunt eum omnes vidue flentes et ostendentes tunicas et vestes, quas faciebat illis Dorcas…. Sed multo magis potest etiam homo dolere de morte alicuius amore spirituali, puta si seguitur ei inde dampnum sprituale, ut si mortuus sit ille cuius doctrina vel consilio fonebatur in servitio Dei, unde **Treno primo**: *Idcirco ego, plorans | et oculus meus deducens aquam quia longe factus est a me consolator convertens animam meam*》 *SCV*, [c. 275v].

[48] 《Et ideo de tali mortuo competit dici quod dicitur: **Ie(remias) 22** *Nolite flere mortuum neque lugeatis super e um*. In quibus quidem verbis excluditur duplex ratio, quare posset videri quod flendum sit de morte iusti viri, scili cet vel ratione dampni proprii scilicet ipsius lugentis, vel ex compassione ipsius defuncti, sic ergo duo facit. Quia primo ostenditur quod non debent homines flere de morte viri iusti ratione dampni proprii et quantum ad hoc dicit: *Nolite flere mortuum*. Secundo quod nec ratione ipsius defuncti et ideo subditur *neque lugeatis super eum*》 *SCV*, [c. 280v-281r].

[49] 《Secundo ostenditur in auctoritate adducta quod non debet aliquis lugere ‖ [c. 281 v] de iusto mortuo ratione ipsius defuncti, cum subditur: *Neque lugeatis super eum*. Et ratio est quia iustus mortuus est in gloria, idest in paradiso. Et ideo de eo gaudendum est non flendum et precipere amicis, quia conor mutuus et letitiam commendationem facere debet inter amicos, scilicet ut eveniat eis gaudere cum gaudentibus et flere cum flentibus》 *SCV*, [c.281r-281v].

potrebbe offrire ai dolenti una maschera con la quale non hanno bisogno di lottare contro le proprie lacrime.

Dalla parte dei predicatori, i sermoni offrono le occasioni per raggiungere una nuova identità cristiana. Come osservato dagli antropologi, dopo l'evento della morte, i sopravvissuti si escludono dalla società e hanno un certo periodo dell'isolamento fino al loro rientro formale nella società[50]. Di questo periodo c'è bisogno per ricostruire la nuova identità dei dolenti nella nuova situazione dell'assenza. In questo periodo, i sopravvissuti, che riflettono sul loro stato come i dolenti, ascoltando i sermoni dei predicatori, vedranno il loro dolore attraverso il prisma della retorica della penitenza. Così, quando il loro periodo di lutto termina ed i dolenti escono dall'evento della morte e rientrano alla vita, la loro nuova identità sarà formulata nella figura ideale dei fedeli: è qui che si realizza l'attività pastorale dei predicatori. Infine, i sermoni dei predicatori funzionano in base ad un principio di scambio tra i predicatori e gli uditori, che si realizza nella psicologia dei dolenti[51].

Così ascoltando i sermoni consolatori nel funerale, il dolente diventa un agente cognitivo che identifica la loro propria emozione, decide il modo di manifestare l'emozione, razionalizza la sua nuova situazione emotiva e va avanti oltre l'evento, considerando i complessi criteri del sapere sul dolore forniti dai predicatori. Tutto questo processo, in Giovanni, si chiama la " *consolatio* ".

[50] G. GORER, *Death, Grief and Mourning in contemporary Britain*, New York, 1965, p. 15. Originalmente, secondo l'autore, trae ispirazione dal concetto di Arnold van Gennep, il '*rite de passage'*. A. VAN GENNEP, *Les Rites de Passage*, Paris 1909. Sul rapporto tra l'esperienza del dolore e la sua formulazione sociale, si veda, L.H. LOFLAND, *The Social Shaping of Emotion: The Case of Grief*, in 《Symbolic Interaction》, vol. 8, no. 2, 1985, pp. 171-190.

[51] Sul concetto dello scambio del dono (*gift exchange*) tra i mendicanti e gli uditori, si veda D. D'AVRAY, *Method in the study of medieval sermons*, pp. 6-7, 26.

Parte II: Rendere il dolore cristiano

Capitolo 3. *Neque divinitas lacrymas habet*: il dolore patristico della tarda antichità

Tra tutti gli aspetti nuovi che il Cristianesimo aveva portato nella cultura antica, il concetto della morte e il destino dei morti erano alcuni degli aspetti più radicalmente rinnovati. La posizione cristiana sulla condizione dei morti e dei dolenti è rappresentata in diversi testi biblici, come l'ammonizione dell'Apostolo nella prima lettera ai Tessalonicesi[1], il versetto citato più spesso dai Padri antichi nelle letterature consolatorie. La morte, quindi, sarebbe la fine della vita terrena, ma non dell'essere. I morti si trasferiscono solo per un certo tempo da questo mondo al cielo, ma si ritroveranno in questo mondo dopo la risurrezione.

Questa nuova prospettiva cambiava anche la condizione pratica dei dolenti che affrontavano la morte dei cari. Se la morte non è la fine, come sarà la condizione dei morti? Se i morti esistono comunque in una certa forma, come andrà avanti il rapporto tra i morti ed i sopravvissuti? Se il legame tra i morti ed i sopravvissuti non si perde, come i sopravvissuti dovrebbero affrontare l'emozione fenomenica causata dalla morte dei cari? Come possiamo interpretare, allora, le scene del dolore dei personaggi nella bibbia? La risposta a queste questioni era il nocciolo dei discorsi dei Padri della Chiesa sulla morte e sul dolore.

3.1. Ambrogio

Ambrogio e la sua letteratura consolatoria

Ambrogio fu il primo Padre della Chiesa latina a comporre una letteratura consolatoria di vari generi[2]: quattro sermoni memoriali[3], due lettere consolatorie[4], un trattato

---

[1] 《Nolimus vos ignorare de dormientibus ut non contristemini sicut et ceteri qui spem non habent》, **I Tessalonici** 4: 13.

[2] La tradizione della letteratura consolatoria cristiana risale alle opere dei Padri Orientali, come Tertulliano, Origene, Basil, Gregorio e Cipriano. Questi Padri Orientali avevano già fondato la lotta contro il lamento funebre, ma tra tutti Giovanni Crisostomo è il campione. Non solo l' atteggiamento verso il lutto e il dolore di Giovanni Crisostomo, ma anche la descrizione del cattivo dolore, la scelta delle citazioni bibliche, ed il ragionamento sul dolore cristiano sono largamente condivisi nelle opere di Ambrogio e degli autori latini successivi. Per un'introduzione sulla letteratura consolatoria orientale, si veda M.M. Beyenka, *Consolation in Saint Augustine*, Washington 1950, pp. 15-30; Mitchell J. F., *Consolatory letters in Basil and Gregory Nazianzen*, in《Hermes》, vol. 96, no. 3, 1968, pp. 299-318. Invece, la prima opera in latino che discute la morte cristiana e il dogma della risurrezione è il *De mortalitate* di Cirilio, che fu scritto circa nel 250 A.D. Quest'opera non fu scritta per l'evento della morte di qualcuno, ma è una risposta sul tema offerta a tutta la comunità. La forma appartiene né alla letteratura consolatoria tradizionale, né al discorso epidittico, anche se l'origine probabilmente era un sermone. Il tono è molto più secco e severo di quello delle opere dei IV-V secoli. Soprattutto per l'atteggiamento severo sull'espressione del dolore, Von Moos chiama il tono del 'Stoicismo cristiano'. J. H. D. Scourfield, *The De Mortalitate of Cyprian: Consolation and Context*, in 《Vigiliae Christianae》, vol. 50, no. 1, 1996, pp. 12-41; C.Favez, *La Consolation Latine Chrétienne*, Paris 1937, pp. 17-18, P. von Moos, *Consolatio: Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, vol. 1, München 1972, pp. 26-27(C 23-34). Per quanto riguarda la '*Consolatio'* come genere letterario, Beyenka afferma che la tradizione risale alle scuole retoriche antiche, come la '*consolatio mortis'*. M.M. Beyenka, *Consolation in Saint Augustine*, p. 1. Anche Stefan Schorn sostiene che la consolatio mortis fu emersa come genere letterario circa nel quarto secolo prima di Cristo, con il *Περὶ πένθους* di Crantore. S. Schorn, *Tears of the Bereaved: Plutarch's Consolatio ad uxorem in Context*, in *Tears in the Graeco-Roman World*, pp. 335-365, in particolare, pp. 335-336.

sulla morte[5]. Tra queste opere, prima di tutto, i quattro sermoni memoriali sono i più significativi e sono stati considerati a lungo come il modello classico dei sermoni memoriali cristiani[6]. Tra questi, due sermoni, intitolati *De excessu fratris sui Satyri*[7], sono dedicati alla morte di Satiro, il fratello minore di Ambrogio e gli altri due sono scritti in occasione del funerale dei due imperatori, Valentiniano[8] e Teodosio[9]. Questi sermoni sono scritti per i funerali delle persone specifiche, però il messaggio è aperto a tutti i cristiani [10]. Invece il trattato, *De bono mortis*, non si categorizza proprio nella letteratura consolatoria[11], ma è un'opera molto importante in cui si rifletteva il punto di vista sulla morte cristiana prima che Agostino fondasse il legame tra il peccato originale e la morte come la pena. In questa opera, Ambrogio

---

Però, nel suo recente studio sulla letteratura consolatoria, Giuseppe Cecchini chiarisce che la *consolatio* non è mai stata un genere, eccetto che nelle distinzioni teoriche del retore Menandro di Laodicea. G. Cecchini, *La Parola del Dolore: Primi Studi sulla Letteratura Consolatoria tra Medioevo e Umanesimo,* Roma-Padova 2005, p. 2.

[3] *De excessu fratris sui Satyri Libro duo*, PL 16, 1289-1354; *De obitu Theodosii Oratio*, PL 16, 1385-1406; *De obitu Valentiniani consolatio*, PL 16, 1357-1383.

[4] *Epistula.* 15, PL 16,955-959. Scritta nel 383, indirizzata al vescovo di Macedonia all'occasione della morte di Acholius. ; *Epistula.* 39, PL 16, 1098-1101, scritta nel 394, indirizzata a un Faustino, probabilmente il figlio del vescovo di Bologna, Eusebio, per l'occasione della morte di sua sorella.

[5] *De bono mortis*, PL 14,539-568.

[6] G. Cecchini, *La Parola del Dolore,* p. 3; D. d'Avray, *Death and the Prince*, p. 16.

[7] Il primo sermone per la morte di Satiro fu predicato davanti alla tomba, una settimana dopo della morte di Satiro. Satiro era morto dopo il viaggio in Africa nel 377. Le date delle predicazioni non sono certe, ma tutti e due sermoni furono portati nel 387. In questo funerale, Ambrogio predica al popolo come vescovo di Milano, ma nello stesso tempo, come fratello del defunto, non nasconde la lamentazione profonda della perdita del fratello. Ambrogio stesso chiamava dopo questo sermone il *liber consolationis* (Explanatio psalmi I, 51). H. Savon, *Première oraison funèbre de saint Ambroise (De Excessu Fratris, I) et les Deux Sources de la Consolation Chrétienne* in 《Revue des Études Latines》, vol. 58, 1980, p. 372. In questo sermone Ambrogio segue piuttosto la tipica forma dell'antica *laudatio funebris*, come un panegirico del defunto, oltre all'incoraggiamento dei dolenti nella fede. Sulla laudatio funebris antica, si veda O.C. Crawford, *Laudatio Funebris*, in 《The Classical Journal》, vol. 37, no. 1, 1941, pp. 17-27.

Il secondo sermone *De excessu fratris sui Satyri*, anche detto *De fide resurrectionis*, fu predicato nell'ottavo giorno dopo il funerale di Satiro, secondo Johnson, i sermoni funebri si portavano al terzo, al nono, al quattordicesimo giorno dalla morte e ad un anno. Questa tradizione sarebbe derivata dalla consuetudine romana ed in seguito sarebbe stata aggiunta il significato religioso, come il terzo giorno era il giorno della risurrezione del Cristo e il nono giorno era il giorno in cui il Cristo aveva visto san Tommaso. Invece il quattordicesimo giorno, che mancava nella tradizione pagana, sembra essere stato aggiunto in rapporto al giorno dell'ascensione del Cristo. T. E. Johnson, *Resurrecting the Funeral Sermon*, in 《Liturgy》, vol. 27, 2006, pp. 37-50, particolarmente p. 38. Il secondo sermone, diverso dal primo, si concentra sul concetto dogmatico della morte e della risurrezione cristiana, con un tono abbastanza neutro e secco.

[8] Il terzo sermone per la morte di Valentiniano è interessante in diversi punti. In primo luogo, questo sermone fu predicato dopo due mesi della morte di Valentiniano a 21 anni. Egli fu trovato impiccato la mattina del 15 Maggio nel 392. Ci sono tanti disaccordi attorno a questa morte, se sia stato suicidio od omicidio da parte di Arbogaste, il *magister militum* francese. Il cadavere fu portato a Milano, ma lì il corpo si lasciava insepolto per due mesi, in attesa del permesso. Ambrogio indica chiaramente che questa morte era un omicidio, ma non accusava Arbogaste. M. J. Johnson, *On the Burial Places of the Valentinian Dynasty*, in 《Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte》, vol. 40. no. 4, 1991, pp. 501-506; R. J. Deferrari, *Introduction of the Consolation on the Death of Emperor Valentinian* in *The Fathers of the Church*, vol. 22, Washington 1953, pp. 263-264. In secondo luogo, questo sermone rifletta la posizione di Ambrogio sulla morte senza battesimo. Valentiniano era morto prima di essere battezzato, e questo era uno dei motivi del dolore delle sue sorelle (VC.51). Ambrogio, però, credeva che questo non creasse un problema per il destino del defunto dopo la morte, perché egli volendolo molto in vita, aveva ricevuto la grazia.

[9] L'ultimo sermone per la morte di Teodosio fu scritto per il funerale del 25 febbraio 395, nella cattedrale di Milano, prima del trasferimento del corpo a Constantinopoli, mentre Teodosio era morto il 17 gennaio nello stesso anno.

[10] S. Lunn-Rockliffe, *Ambrose's Imperial Funeral Sermons*, in《Journal of Ecclesiastical History》, vol. 59, no. 2, 2008, pp. 191-207, particolarmente p. 197.

[11] C. Favez, *La Consolation Latine Chrétinne*, p. 18.

afferma che la morte non è un male, ma è anzi un bene in quanto non è cessazione dell'essere, ma fine del peccato, e inoltre un rimedio, che Dio dona nella sua misericordia all'uomo per non condannarlo ad una vita di peccati eterni[12].

Ambrogio manifesta un atteggiamento abbastanza positivo e speranzoso non solo verso il destino dei defunti, ma anche verso il dolore naturale dei sopravvissuti. Per lui, la morte è una cosa positiva per i cristiani, perché oltre a un rimedio dai peccati, anche il dolore della perdita è il simbolo dell'affetto per i defunti. Il tono della consolazione di Ambrogio è pastorale piuttosto che dogmatico ed anche abbastanzaa sensibile e compassionevole nel confronto del dolore dei sopravvissuti, essendo egli se stesso un dolente, malgrado il fatto che gil ultimi modelli del dolore cristiano erano quelli che tenevano il dolore all'interno di sé.

La definizione della perdita e il dolore naturale

Per Ambrogio, prima di tutto, la morte dei cari e la perdita sono un debito che si deve pagare. È interessante che la definizione ambrogiana della morte e della perdita sembra classica piuttosto che cristiana. Questo debito non è un effetto causato dai peccati, invece, una regola naturale[13]. Come si vede in tutta la natura, anche in tutta la civiltà, prima si nasce, poi si muore[14]. Così, se uno rifiuta la morte dei cari, questo è una disgrazia come rifiutasse il debito da pagare[15]. Poiché questo evento della morte è una cosa comune, sarà assurdo se

---

[12] E. Rebillard, *In Hora Mortis: Évolution de la Pastorale Chrétienne de la Mort aux IVe et Ve siècles,* Roma 1994, pp. 14-15.

[13] Il concetto dei peccati come causa della morte è fondato da Agostino. David Albert Jones, *Approaching the end*, New York 2007, p. 30. Per un paragone dei punti di vista di Ambrogio e Agostino, e sull'evoluzione dell'idea sulla natura della morte, nei secoli IV e V, il saggio di Éric Rebillard è un'ottima guida: E. Rebillard, *In Hora Mortis: Évolution de la Pastorale Chrétienne de la Mort aux IVe et Ve siècles,* Roma 1994. Per esempio uno dei testi problematici di Ambrogio, che dichiara che la morte corporale (naturale) non è una punizione, anzi, è un rimedio, è questo. 《36. Secundum scripturas autem triplicem esse mortem accipimus. Una est cum morimur peccato, Deo vivimus (Rom. VI, 10). Beata igitur mors, quae culpae refuga, Domino dedita, a mortali nos separat, inmortali nos consecrat. Alia mors est vitae huius excessus, qua mortuus est patriarcha Abraham, patriarcha David, et sepulti sunt cum patribus suis; cum anima nexu corporis liberatur. Tertia mors est, de qua dictum est: *Dimitte mortuos sepelire mortuos suos*(Matt. VIII, 22). Ea morte non solum caro, sed etiam anima moritur: Anima enim, quae peccat, ipsa morietur(Ezech. XVIII, 4). Moritur enim Domino, non naturae infirmitate, sed culpae. Sed haec mors non perfunctio huius est vitae, sed lapsus erroris. 37. Una ergo est mors spiritalis, alia naturalis, tertia poenalis. Sed non, quae naturalis, eadem poenalis; non enim pro poena Dominus, sed pro remedio dedit mortem..》, *FS* II, 36-37.

[14] *Epist. 39. 3. Ad Faustinum* 《Sed doles quod dudum florentissima repente occiderit. Verum hoc nobis commune non solum cum hominibus, sed etiam cum civitatibus, terrisque ipsis est. Nempe de Bononiensi veniens urbe a tergo Claternam, ipsam Bononiam, Mutinam, Rhegium derelinquebas, in dextera erat Brixillum, a fronte occurrebat Placentia, veterem nobilitatem ipso adhuc nomine sonans, ad laevam Apennini inculta miseratus, et florentissimorum quondam populorum castella considerabas, atque affectu relegebas dolenti. Tot igitur semirutarum urbium cadavera, terrarumque sub eodem conspectu exposita funera non te admonent unius, sanctae licet et admirabilis feminae, decessionem consolabiliorem habendam; praesertim cum illa in perpetuum prostrata ac diruta sint: haec autem ad tempus quidem erepta nobis, meliorem illic vitam exigat?》

[15] *FS* I. 3, 《Laetandum est enim magis quod talem fratrem habuerim, quam dolendum quod fratrem amiserim; illud enim

deploriamo come se fosse un evento speciale accaduto solo a noi[16]. Quindi, si deve godere di aver avuto il defunto nella vita piuttosto che di lamentarsi per la perdita[17].

Allora perché si sente il dolore per la morte degli altri? Cosa sentono di aver perso i sopravvisuti? Ci si può addolorare per i diversi motivi: per la pura mancanza dei defunti o per la lamentazione della perdita stessa[18]; ovvero ci si può contristare per la compassione per i defunti, soprattutto quando c'è una morte prematura, anormale o tragica[19].

Ambrogio, però, fornisce la risposta più fondamentale a questa domanda, nella forma della propria lamentazione per il caso della morte del suo fratello, Satiro.

> Aut possum umquam oblivisci tui, cum quo vitae hujus semper aratra, sustinui? Labore inferior, sed amore conjunctior…. Ita in unius necessitudinis gradu complurium mihi necessitudinum officia impendebas; ut in te non unum, sed plures amissos requiram….[20]
>
> At certe nobis tu etiam moeroris istius minuis acerbitatem: non habeo quod timeam, qui timebam tibi; non habeo quod mihi jam mundus eripiat…. In te vitae hujus jucunditatem repositam putabamus. Propter te vivere delectabat, propter te mori non pigebat; te enim ambo superstitem precabamur, tibi nos supervivere non juvabat[21].

---

munus, hoc debitum est…. An si pecuniam neges, culpa est, si hostiam neges, pietas est?》

[16] *FS* II. 4,《Ordiamur igitur ab eo, ut lugendum nobis nostrorum obitum non esse doceamus. Quid enim absurdius, quam ut id quod scias omnibus esse praescriptum, quasi speciale deplores?》; *FS* II. 6. 《Non est ergo gravis subeundus moeror secundum naturam; ne aut excellentiorem aliquam naturae exceptionem nobis arrogare videamur, aut communem recusare. Etenim mors aequalis est omnibus, indiscreta pauperibus, inexcepta divitibus》; *FS* II. 9. 《Sed dicis: Quos diligebamus, amisimus. Nonne haec nobis cum ipso mundo elementisque communia sunt; quia ad tempus credita in perpetuum tenere non possumus?.... 10. Si superiora tibi occidunt, nec dolori sunt; cur si occiderint humana, doleantur?》

[17] Questo era il punto di vista di Cicerone sulla morte degli amici, che egli ripete spesso nei discorsi consolatori successivi. Cf. Cicerone, *L'Amicizia*, Milano 1985.

[18] *FS* 1. 10. 《At non gravem lacrymis contraximus culpam: non omnis infidelitatis aut infirmitatis est fletus. Alius est naturae dolor, alia est tristitia diffidentiae: et plurimum refert desiderare, quod habueris; et lugere, quod amiseris. Non solus dolor lacrymas habet, habet et laetitia lacrymas suas, et pietas fletum excitat, et oratio stratum rigat et precatio, juxta Propheticum dictum (Psal. 6,7), lectulum lavat. Fecerunt et fletum magnum sui cum patriarchae sepelirentur. Lacrymae ergo, pietatis indices, non illices sunt doloris》.

[19] Questa posizione si trova soprattutto nel sermone consolatorio per la morte dell'imperatore Valentiniano, della cui morte Ambrogio sembra molto sicuro che sia stato un omicidio invece di un suicidio, come era stato dichiarato ufficialmente. *VC*. 3. 《Nec tamen flendi admonitio necessaria. Flent omnes, flent et ignoti, flent et timentes, flent et inviti, flent et barbari, flent et qui videbantur inimici... Omnes enim non tamquam imperatorem sibi, sed tamquam parentem publicum obisse domestico fletu doloris illacrymant, suaque omnes funera dolent. Amisimus enim imperatorem in quo duo pariter acerbant dolorem, annorum immaturitas, et consiliorum senectus. In his ego fleo, sicut dixit Propheta: *Oculi mei caligaverunt a fletu; quia elongavit a me, qui consolabatur me* (Theren. 1, 16). Oculi mei non solum corporis, sed etiam mentis hebetati sunt, et quadam caecitate omnis sensus obductus est; quoniam ereptus est mihi, qui convertit animam meam, et ad spem maximam de summa rerum desperatione revocavit》.

[20] *FS* I, 8.

[21] *FS* I, 16.

La morte, quindi, è non solo la fine per il defunto, ma anche per un pezzo dell'identità del dolente che era costruita nella vita sul rapporto con il defunto[22]. Perciò quando la gente che piange della morte dei cari, si lamenta non per i defunti, ma piuttosto per se stessi, per la propria perdita. Questo è il dolore naturale, che viene accetto anche nella posizione cristiana.

La condizione dei sopravvissuti

Questo carattere del dolore, causato dalla separazione dai defunti e dalla distruzione dell'identità dei sopravvissuti, e la condizione dei sopravvissuti davanti alla perdita si descrivono vivacemente nelle frasi di Ambrogio. Nei diversi scritture, per i diversi casi della morte, Ambrogio manifesta i vari stati d'animo dei sopravvissuti.

La prima reazione dei dolenti davanti alla morte dei cari, dopo un forte colpo emozionale, è la negazione dell'assenza. In questa fase, i sopravvissuti cercano di trovare la presenza dei morti, e la negazione della morte appare qualche volta come sentire la voce dei morti o vedere la loro immagine[23]. Dopo l'accettazione di questa assenza dei morti, qualche volta il dolore prende la forma del sentimento della colpa. Ragionando sulle cause della morte, i sopravvissuti vedono se stessi come una parte della causa della morte. In Ambrogio, questo sentimento della colpa che viene più forte nei casi della morte traumatica in genere, si trova nel caso della morte tragica dell'imperatore Valentiniano, attacando l'assenza dell'autore nel momento della morte. Ambrogio descrive questo sentimento con le deboli scuse[24].

---

[22] *FS* II. 14. 《Sed desideramus amissos. Duo sunt enim quae maxime angunt, aut desiderium eorum, quos amiserimus, sicut meo exemplo metior: aut quod eos vitae suavitate privatos, creptos laboris sui fructibus arbitremur》; *FS* I. 68, 《Nam sicut in obitu liberorum effusi labores, suscepti frustra dolores moerorem videntur augere; ita enim in fratribus consuetudinis usus atque collegii acerbitatem doloris accendunt》.

[23] *FS* I. 22. 《Ita novum videbatur omnibus nos dividi! Ego certe fraternae impatiens et non oblitus absentiae, quasi praesentem reflexa saepius cervice quaerebam, et coram alloqui atque aspicere videbar mihi》.

[24] *VC* 26-27《In ipso egressu gestarum jam rerum indicia potui cognoscere, sed properandi studio nihil advertere poteram. Jam superabam Alpium juga, et ecce nuntius amarus mihi et omnibus de tanti morte imperatoris. Reflexi iter, et fletibus meis lavi. Quibus ego votis omnium proficiscebar? Quo gemitu omnium revertebar? Non enim imperatorem sibi, sed salutem ereptam putabant. Quanto ipse angebar dolore? Primum quod tantus princeps, quod dulce pignus meum, quod ita mei cupidissimus occidisset. Quos ego aestus ejus illo biduo fuisse comperi, quo litteris, quas ad me miserat, supervixit? Vesperi profectus est silentiarius, tertio die mane quaerebat jam ne remeasset, jam ne venirem: ita sibi salutem quamdam venturam arbitrabatur? O juvenis optime, utinam te viventem invenire potuissem, utinam te dilatio aliqua meo reservasset adventui!》; *VC* 28. 《Multa habueram, quae tenerem: nunc nihil habeo praeter lacrymas et fletus. Quotidie mihi major ad dolorem es, crescis ad gemitum. Omnes quanti me feceris protestantur: omnes absentiam meam causam tuae mortis appellant. Sed non sum Elias, non sum propheta, ut potuerim futura cognoscere: sed sum vox clamantis in gemitu, quo possim deflere praeterita. Quid enim habeo quod melius faciam, quam ut tibi lacrymas pro tanto tuo in me affectu rependam? Ego te suscepi parvulum, cum legatus ad hostem tuum pergerem: ego Justinae maternis traditum manibus amplexus sum: ego tuus iterum legatus repetivi Gallias, et mihi dulce illud officium fuit pro salute tua primo, deinde pro pace atque pietate, qua fraternas reliquias postulabas: nondum pro te securus, et jam pro fraternae sepulturae honore sollicitus.》

Alla fine, la morte è accettata: non possiamo più sentire la voce del defunto, non possiamo aspettarci una sua dolce carezza. Anche la colpa è superata: sono un mero uomo, non potevo frenare il suo destino. Ora i dolenti cominciano a riflettere sulla propria condizione: abbandonati, soli. Non solo la disperazione, ma anche la paura di stare da soli sconvolgono l'emozione dei sopravvissuti. Tutto ciò che si condivideva nell'affetto delle due persone in vita, ora non si potrà avere di nuovo. Ora, in questa grande disperazione, in cui si ha bisogno dell'affetto e della consolazione del defunto più che altro, si è abbandonato da soli. La sopravvivenza non è meglio della morte[25]. I viventi, però, non possono rimanere sempre nella disperazione. Le dolci memorie che provavano in due non sono permesse per ora, ma questo affetto richiede ai sopravvissuti di riempire la lacuna dei morti. Il dolore dei sopravvissuti si deve cedere il passo alla compassione ed alla consolazione nei confronti degli altri che rimangono persi del tutto senza l'aiuto dei morti[26]. Ora i viventi, che erano feriti dall'assenza dei morti, si trasformano in un alter-ego che compie la responsabilità dei defunti rimasta in questa vita.

L'effetto del lamento

Secondo Ambrogio, tutti i tipi di pianto e di dolore per la perdita sono una cosa puramente umana, perché Dio non ha la lacrima. Anche Cristo, quindi, piangeva nella forma corporale umana, sebbene il suo motiovo di pianto fosse ben diverso da quello degli uomini

---

[25] *FS* I. 36. 《Aliud praeparabam, aliud exhibere compellor; non jam ipse ministerium funeris, sed minister. O dura oculorum lumina, quae potuistis fratrem videre morientem! O immites et asperae manus, quae clausistis oculos, in quibus plus videbam! O durior cervix, quae tam lugubre onus, consolabili licet obsequio, gestare potuisti!》; *FS* I. 37. 《Haec tu, frater, mihi justius exhiberes. Haec ego a te exspectabam, haec ego officia desiderabam. Nunc vero ipsae meae vitae superstes, quod sine te solatium capiam, qui solus moerentem solari solebas, excitare laetitiam, moestitudinem propulsare? Qualem te nunc ego, frater, aspicio, jam nulla mihi verba referentem, jam nulla offerentem oscula! Quamquam ita mutuus semper utrique nostrum insederit amor, ut interiore potius foveretur affectu, quam forensi blanditia divulgaretur; neque enim aliorum quaerebamus testimonium, qui tantam nostri gratiam tenebamus. Ita virilis se utrique nostrum germanitatis succus infuderat, ut non blanditiis probare amorem, sed conscia mente pietatis interno amore contenti, fucum blanditiarum non requirere videremur, quos et ipsa in amorem mutuum imago formaret; nescio enim qua expressione mentis, qua corporis similitudine alter in altero videbamur》; *FS* I. 39. 《Nam cum omnia nobis essent nostra communia, individuus spiritus, individuus affectus》; *FS* I. 40.《His igitur tantis ac talibus bonis in excessum quendam, fateor, mentis elatus, superstitem me timere desieram, quod illum vita crederem digniorem: et ideo excepi plagam, quam ferre non possum; tolerabiliora enim tanti doloris praemeditata, quam inexplorata vulnera. Quis jam moestum solabitur, quis adflictum levabit? Cum quo participabo curas? Quis me ab istius mundi vindicabit usura?》; *VC* 29. 《Sed revertamur ad Threnos, et ipsa doloris ingrediamur viscera: *Quid testabor*, inquit, *tibi, aut quid assimilabo tibi, filia Hierusalem? Quis salvam te fuciet, et quis consolabitur te, virgo filia Sion? Quia magna facta est super te contritio tua. Quis sanabit te* (Thren. 2. 13)? Quis autem me consolabitur a quo alii petunt consolationis officium (Thren. 3, 15) ? *Implevit me amaritudine, inebriavit me felle. Ventrem meum doleo, ventrem meum doleo* (Jerm, 4, 19), ut prophetico utar eloquio; quoniam quem in Evangeilo eram generaturus, amisi》.

[26] *Epist*. 39. 2. 《Illa certe vita excedens, hoc se mulcebat solatio, quod te sibi superstitem derelinqueret, parentem nepotibus, praesulem parvulis, auxiliatorem destitutis: tu ita te et nepotibus et nobis abnegas, ut consolationis illius fructum nos sentiamus. Illa te chara pignora vocant non dolendum, sed ad consolandum; ut cum te vident, matrem sibi non credant obiisse: in te eam recognoscant, in te eius praesentiam teneant, in te vitam ejus sibi manere arbitrentur》.

normali[27]. Invece, noi lamentiamo, piangiamo, deploriamo la morte dei cari perché questo sentimento del dolore e l'azione della lamentazione, infatti, possono portare anche ad un effetto positivo. Non tutto il pianto, per quanto sia il carattere umano, è derivato dalla incredulità o dalla debolezza: oltre alla tristezza diffidente, c'è anche il dolore naturale[28], che non ci fa male. Per esempio, il pianto può asciugare la tristezza grave nell'anima[29], e questo è un funzionamento naturale del pianto. Ma oltre a questo, il dolore e il pianto che ci portano alla consolazione nel modo più efficace.

Attraverso il dolore ed il pianto, i sopravvissuti possono invocare i morti nella loro memoria[30]. Siccome i dolenti non possono abituarsi subito alla nuova situazione dell'assenza, questa invocazione nella memoria attraverso il pianto tanto ricompensa della mancanza, quanto porta il senso acuto dell'assenza. In questo processo, il dolore ed il pianto mitigano il desiderio dell'anima[31].

Questo funzionamento del dolore, cioè la rappresentazione dei morti nella memoria non finisce solo nella consolazione emotiva, ma provoca anche una ispirazione riflessiva sulla vita dei defunti. Pensando ad ogni episodio della vita dei morti nel dolore e nelle

---

[27] *FS* I. 10-11, 《Lacrymavi ergo, fateor, etiam ego, sed lacrymavit et Dominus. Ille alienum, ego fratrem (Joan. 11, 35): ille in uno lacrymavit omnes, ego in omnibus lacrymabo te, frater. 11. Ille nostro, non suo lacrymavit affectu; neque enim divinitas lacrymas habet: sed lacrymavit eo, quo tristis fuit (Matth. 26, 38): lacrymavit eo, quo crucifixus est, quo mortuus, quo sepultus est: lacrymavit in eo, de quo hodie nobis insinuavit propheta, dicens..》.

[28] Cf. nota 18.

[29] *FS* II. 1. 《Simul quia fratrem saepius allocuti sumus, et oculis tenebamus, absurdum non fuit relaxare paulisper affectum naturae, qui lacrymis magis pascitur, fletibus delinitur, stupore defigitur》; *VC* 38. 《Haec vobis desiderio amplius, quam dolori sint; ut fraterna gloria plus reficiat mentem, quam dolor torqueat. Pascunt frequenter et lacrymae, et mentem allevant: fletus refrigerant pectus, et moestrum solantur affectum》; *VC* 41. 《Non igitur velut penicillo quodam sermonis mei vestras abstergam lacrymas; neque enim id facere vellem, etiamsi possem: est enim piis affectibus quaedam etiam flendi voluptas, et plerumque gravis lacrymis evaporat dolor》.

[30] *FS* I. 14.《Sed consolandi hodie, non tractandi partes recepi; quamquam abducere a moerore animum intentione tractandi consolationis sit usus. Sed temperandus mihi magis moeror, quam alienandus affectus; ut mulceantur magis desideria, quam sopiantur. Non libet enim abire a fratre longius, et occupatione subduci; cum velut comitandi ejus gratia hic sermo susceptus sit, ut diutius sensu prosequar proficiscentem: et quem oculis teneo, mente complectar. In illo enim totam oculorum aciem figere libet, cum illo totis animorum officiis immorari, illum toto blanditiarum ambire obsequio; dum stupet animus, nec amissum credo, quem adhuc cerno praesentem: nec mortuum puto, cujus adhuc officia non requiro, quibus ego vitae meae usum et spirandi omne munus addixeram》.

[31] *FS* I. 74. 《Teneo igitur te, frater, nec mihi te aut mors aut tempus avellet. Ipsae dulces lacrymae sunt, ipsi fletus jucundi, quibus restinguitur ardor animi, et quasi relaxatus evaporat affectus. Neque enim sine te esse possum, aut tui non meminisse umquam, aut meminisse sine lacrymis. O amari dies, qui interruptam copulam proditis! O flebiles noctes, quae tam bonum consortem quietis, et individuum mihi comitem perdidistis!》; *FS* I. 21. 《Sed tamen in ipsa mei affectione requiesco, atque hae mihi recordationes etsi dolorem renovant, tamen afferunt voluptatem. An ego possum aut non cogitare de te, aut umquam sine lacrymis cogitare? Et potero umquam aut tanti non meminisse fratris, aut sine lacrymabili quadam meminisse gratia?》; *FS* I. 63. 《Haec et alia, quae mihi tunc erant voluptati, maxime nunc recordationem doloris exasperant》; *FS* I. 64. 《Talibus igitur perfunctum virtutibus, ereptum periculis desiderio magis quam amissione flebo. Suadet enim ipsa opportunitas mortis, ut prosequendum magis gratia, quam dolendum putemus; scriptum est enim in communi dolore proprium vacare debere (IV Esdr. X, 11 et seq.).》

lacrime, narrando di questa vita nel discorso o nella scrittura della consolazione, possiamo ricostruire la vita dei morti e far ricordare dei momenti della vita, che spesso ispirano il panegirico dei defunti. Questo, infatti, è il dovere dell'amore[32].

La condizione dei defunti e il legame continuato

Il legame continuato tra vivi e morti e la condizione dei defunti dopo della morte sono i punti più rilevanti che dimostrano il colore cristiano nel discorso di Ambrogio. Al contrario della condizione dei sopravvissuti che soffrono della perdita, i defunti godono della loro condizione dopo la morte corporale nel paradiso. Sia i sopravvissuti che i defunti si condividono la consolazione divina nella stessa speranza della risurrezione[33], ma la condizione stessa dei defunti non giustifica nessun dolore per cui i sopravvissuti si debbano lamentare emozionalmente.

Il primo vantaggio dei defunti che sono morti nella fede cristiana è liberarsi dalle fatiche mondane e dai pericoli dei peccati[34]. Nel paradiso, i morti, soprattutto i quelli che sono stati perdonati dai loro peccati attraverso la confessione prima della morte, finalmente si trovano nella pura pace che non si sarebbe mai potuta ottenere in questa vita faticosa[35].

---

[32] *FS* II. 42. 《Sed non omnibus necessarium, Domine Jesu: non mihi, qui nulli utilis sum; nam mihi lucrum est mori, ne plura pecem. Lucrum mihi est mori, qui ipso libro quo alios consolor, quasi vehementiore monitore ad desiderium amissi fratris impellor; quoniam me ejus non sinit oblivisci. Nunc magis amo, et vehementius desidero. Desidero cum loquor, desidero cum relego; et ideo hoc potius scribendum arbitror, ne quando ab ejus recordatione divellar. Quod non contra Scripturas facio, sed cum Scripturis sentio; ut patientius doleam, impatientius desiderem》; *VC* 1. 《Etsi incrementum doloris sit, id quod doleas, scribere; quoniam tamen plerumque in ejus, quem amissum dolemus, commemoratione requiescimus; eo quod in scribendo dum in cum mentem dirigimus, intentionemque defigimus, videtur nobis in sermone reviviscere: signare aliquid de Valentiniani junioris ultimis cordi fuit; ne aut obliterasse silentio bene meriti de nobis pignoris memoriam videremur, atque inhonoratam reliquisse, aut refugisse incentivum dolendi, cum doluisse plerumque solatium sit dolentis: simul cum de ipso aut ad ipsum loquor, tamquam de praesente vel ad praesentem mihi sermo sit》.

[33] Il tema della risurrezione, naturalmente, è stato menzionato da Ambrogio varie volte in tutte le opere consolatorie, ma discutere su questo tema esula dai nostri obiettivi. Per esmpio, *VC* 44. 《Sed quaero ultrum aliquis sit post mortem sensus, an nullus? Si est, vivit; immo quia est, vita jam fruitur aeterna. Quomodo enim non habet sensum, cujus anima vivit, et viget, et remeabit ad corpus; et faciet illud, cum refusa fuerit, reviviscere? Clamat Apostolus: *Nolumus vos ignorare, fratres, de dormientibus, ut non triestes sitis, sicut et coeteri qui spem non habent. Nam si credimus quod Jesus mortuus est, et resurrexitl ita et Deus illos qui dormierunt per Jesum, adducet cum eo* (I Thess. 4, 12, 13). Manet ergo eos vita, quos manet resurrectio》.

[34] *FS* II. 18.《Quid autem de his loquar, qui defunctos putant vitae suavitate privari? Nulla potest esse jucunditas inter has vitae nostrae amaritudines aut dolores, quae vel ex corporis ipsius infirmitate, vel extrinsecus accidentium incommoditate generantur. Anxii enim semper, et ad ipsa laetiorum vota suspensi, quodam fluctuamus incerto, sperantes dubia pro certis, incommoda pro secundis, caduca pro solidis: nihil habentes potestatis in arbitrio, nihil firmitatis in voto. At si aliquid contra voluntatem acciderit, perditos nos putamus; plusque adversorum dolore frangimur, quam secundorum fructu potimur. Quibus igitur carent bonis, qui magis eripiuntur incommodis?》

[35] *VC* 12. 《Qui ergo tulerit a juventute jugum, singulariter sedebit, et silebit, revelata sibi gaudens divinae remunerationis aeterna mysteria. Aut certe silebit, non opus habens excusatione peccati, quod matura confessione praevenit, et propera correctione deposuit》; *OT* 30. 《Feriatus his saeculi curis Theodosius se ereptum gaudet, et elevat animam suam, atque ad

Il secondo vantaggio dei morti cristiani è ottenere il paradiso come un premio per questa vita, in cui si otteneva la vittoria appoggiandosi alla grazia di Dio[36]. Ambrogio descrive questo soprattutto per la morte dell'imperatore Teodosio, nell'analogia dello scambio degli imperi, cioè tra quello terreno e quello celeste[37], e così in questa metafora la morte dei cristiani si trasforma come una vittoria, che garantisce il premio.

Il terzo premio è la protezione dai problemi reali e contemporanei in quell'età. Nei discorsi funebri, Ambrogio spesso menzionava i problemi contemporanei, da quelli personali a quelli politici, sociali e anche naturali in cui gli uditori si trovavano in quel momento. Vivere in queste situazioni non è una cosa meglio, anzi, morire prima di vedere queste calamità mondane è una grazia e la felicità[38].

---

illam perpetuam dirigit requiem, pulchre sibi consultum asserens, quod eripuerit animam ejus Deus de morte, quam mortem frequenter in hoc saeculi istius lubrico sustinebat, inquietus fluctibus peccatorum: eripuerit etiam ocluos ejus a lacrymis(Psal. 114, 8); fugiet enim dolor et tristitia et gemitus (Esa. 35, 10) 》; *Epist.* 15. 2-3. 《Ut mihi videatur ipse sanctus annuntiasse se nobis, eo quod jam perpetuo laboris sui potiretur stipendio, et solutis vinculis corporis, inter angelorum ministeria Christo adhaereret, cupiens amantis sui errorem absolvere; ne illi longaevitatem vitae hujus deprecaremur, cui vitae aeternae jam praemia deferebantur. 3. Abiit ergo, non obiit, et emigravit a nobis veteranus Christi Jesu, coelo terrae istius solum mutans et plaudens alis atque remigiis spiritalibus dicit: *Ecce elongavi fugiens* (Psal. 54, 8). Cupiebat enim Apostolico spiritu jamdudum terras relinquere: sed tenebatur votis universorum, sicut de Apostolo legimus(Philip. 1, 23-24), quia remorari eum diutius in carne erat Ecclesiae necessarium. Vivebat enim non sibi, sed omnibus, et populi erat vitae aeternae minister; ut prius eius fructum etiam in aliis, quam cognitionem in se adipisceretur. 4. Est igitur jam superiorum incola, possessor civitatis aeternae illius Hierusalem, quae in coelo est. Videt illic urbis ejus mensuram immensam, purum aurum, lapidem pretiosum, lumen sine sole perpetuum; et haec omnia jamdudum quidem sibi comperta, sed nunc facie ad faciem manifestata videns dicit: *Sicut audivimus, ita et vidimus in civitate Domini virtutum, in civitate Dei nostri*(Psal. 47, 9). Ibi ergo positus appellat populum Dei, dicens: *O Israhel, quam magna est domus Dei, et quam ingens locus possessionis ejus! magnus et non habens finem*(Baruch. 3, 24-25)》.

[36] *OT* 24. 《Miser homo congreditur, ut vincat; et ipse in periculum ruit, nisi Domini nomen adfuerit, nisi cum veretur, oraverit dicens: *O Domine, libera animam meam* (Psal. 114, 4). Hinc illud Apostolicum: *Video legem carnis meae repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in legem peccati, quod est in membris meis. Infelix ego homo! Quis me liberabit de corpore mortis hujus? Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum* (*Rom*. 7, 23 *et seq*)》; *OT* 25. 《Ille vincit, qui gratiam Dei sperat, non qui de sua virtute praesumit. Cur enim non praesumas gratiam, cum habeas praesulem certaminis misericordem; *Misericors enim et justus Dominus, et Deus noster miseretur* (Psa;. 11. 45)》.

[37] *OT* 2. 《 Et ille quidem abiit accipere sibi regnum, quod non deposuit, sed mutavi in tabernacula Christi jure pietatis adscitus, in illam Hierusalem supernam, ubi nunc positus dicit: *Sicut audivimus, ita et vidimus in civitate Domini virtutum, in civitate Dei nostri, quam Deus fundavit in aeternum* (Psal. 47, 9). Sed plurimos tamquam paterno destitutos praesidio dereliquit, ac potissimum filios. Sed non sunt destituti, quos pietatis suae reliquit haeredes: non sunt destituti, quibus Christi acquistivit gratiam, et exercitus fidem: cui documento fuit Deum favere pietati, ultoremque esse perfidiae》.

[38] *FS* I. 75. 《Jam jam, frater animo meo charissime, quamquam tu immaturo decesseris obitu; beatus tamen, qui ista non sustines, nec amissum fratrem moerere compelleris, quem absentem diu ferre non poteras, sed recursu celeri revisebas》.; *FS* I. 30. 《Raptus est, ne in manus incideret Barbarorum: raptus est, ne totius orbis excidia, mundi finem, propinquorum funera, civium mortes, ne postremo sanctarum virginum atque viduarum, quod omni morte acerbius est, colluvionem videret》; *FS* I. 31. 《Ego vero te, frater, cum vitae tuae flore, tum mortis commoditate beatum arbitror. Non enim nobis ereptus es, sed periculis: non vitam amisisti, sed ingruentium acerbitatum formidine caruisti》; *FS* I. 33. 《Felix igitur tam opportuno obitu, quia non est in hunc servatus dolorem》.

Malgrado che la condizione in cui si trovano i sopravvissuti e quella dei defunti siano così diverse, il legame tra i sopravvissuti e i defunti non viene interrotto con la morte. Il rapporto corporale non è finito, ma solamente cambiato[39]. Forse tutto ciò che si faceva insieme in questa vita non si può fare per un periodo cioè, fino alla risurrezione, ma l'affetto che univa le due persone non sparisce, anzi continua.

Allora in che modo può continuare questo legame? In primo luogo, nella memoria dei sopravvissuti, l'affetto ed il legame sopravvivono sempre. Nelle scene di vita che si rappresentano nella memoria, i sopravvissuti, anche se si accorgono benissimo che i morti non ci sono più in questa vita[40], sentono la presenza dei defunti[41]. Questo sentimento del legame continuato non è una malattia o un disadattamento, come pensavano una volta gli psicologici moderni, perché cognitivamente i sopravvissuti accettano benissimo l'assenza nella vita reale, anzi il fatto di dare uno spazio al legame con i defunti non rappresenta una minaccia per i sopravvissuti per proseguire la loro vita[42]. Forse il legame cambia, ma non sparisce mai.

In secondo luogo, i doveri, che si scambiavano nel rapporto mondano, continuano. Il migilor dovere dei sopravvissuti nei confronti dei defunti è quello di farli sopravvivere nella loro memoria e nel loro affetto. Il legame coniugale, per esempio, non si risolve con la morte. La moglie ottiene il nome di vedova dopo la morte del marito, ma lo spazio del marito non viene ceduto ad un altro malgrado l'assenza[43].

In terzo luogo, il legame continuato ma cambiato richiede un nuovo ruolo per la situazione cambiata, non per i sopravvissuti ma anche per i defunti. I sopravvissuti devono continuare questo legame con la spontanea volontà della devozione e della preghiera per i defunti, mentre i defunti, che godono della divina pace in cielo, diventano gli aiutanti ed i

---

[39] *FS* I. 6. 《Nam quid te, mi frater amantissime, fleam, qui mihi sic ereptus es, ut esses omnium? Non enim perdidi usum tui, sed commutavi: ante corpore inseparabilis, nunc individuus affectu; manes enim mecum, at semper manebis》..

[40] *FS* I. 78. 《Sed quid ego te morer, frater? Quid exspectem, ut nostra tecum commoriatur, et quasi consepeliatur oratio? Licet ipsa species et exanimis corporis forma soletur, oculosque manens gratia et permanens figura demulceat; nihil, inquam, moror, procedamus ad tumulum. Sed prius ultimum coram populo vale dico, pacem praedico, osculum solvo. Praecede ad illam communem omnibus et debitam, sed jam mihi prae caeteris desiderabilem domum. Para hospiti consortium; et quemadmodum hic omnia nobis fuere communia, ita illic quoque jus dividuum nesciamus》; *FS* I. 79. 《Neque enim umquam prolixius abfuimus a nobis, tu tamen solebas revisere. Nunc quoniam tu redire jam non potes, nos ad te ibimus: aequum est ut officium rependamus, subeamus vicem》.

[41] *FS* I. 7. 《Atque utinam ut memoriae, ut gratiae; ita etiam vitae tuae hoc quidquid est, quod spiramus, spirare possemus, dimidiumque meorum decideret temporum, quod ad tuorum proficeret usum! Par enim erat, ut quibus indivisum semper fuit patrimonium facultatum, non esset vitae tempus divisum: vel certe qui indistincta semper habuimus vivendi consortia, non haberemus distincta moriendi》.

[42] Si veda la nota. 13 dell'introduzione della presente tesi.

[43] *FS* II. 13. 《Satis pie virum luget, quae servat pudorem, non deserit fidem. Haec bene defunctis officia impenduntur, ut vivant in mentibus, in affectibus perseverent. Non amisit virum, quae exhibet castitatem: non est viduata conjugio, quae non mutavit nomen mariti》.

protettori dei sopravvissuti[44].

Il controllo del dolore

Il dolore della perdita è una cosa naturale in Ambrogio, ma va tenuto al controllo per evitare l'eccesso per diversi motivi. Per il primo motivo, il dolore eccessivo dei sopravvissuti preoccupa i defunti. Vedendo la condizione dei defunti, il dolore non va giustificato per il destino dei morti. I defunti, al contrario, si preoccuperanno dei sopravvissuti, per il loro dolore eccessivo. Questo sarà fonte di sofferente per i defunti più che la loro morte stessa. Il dolore non controllato, addirittura, può essere letto dagli altri come se si disperasse dei meriti dei defunti[45]. Per il secondo, il dolore non controllato sembra in opposizione all'ordine della natura (*rerum ordinum*). La morte è una necessità naturale, che indica la fragilità umana. Nessuno può scappare dalla morte, sia i ricchi che i re[46]. Ambrogio, che ammetteva il dolore naturale della perdita, qui distingue il dolore interiore dal pianto esteriore. Il dolore per il desiderio si può capire, ma va attenuato per la necessità. Così anche se ci si addolora per quel desiderio, non si deve piangere[47]. Per il terzo, non solo il dolore ma anche le consolazioni immoderate prolungano la tristezza. Come abbiamo visto, il dolore naturale mitiga il desiderio con l'invocazione dei morti nella memoria, ma nello stesso tempo, rende più acuto il senso dell'assenza, da cui il dolore si genera. Così il dolore e la consolazione pure si

---

[44] *VC* 41.《Sed id postulo, ne vel infixum pectori vestro fratrem duris gemitibus revellatis, vel avertatis planctibus, vel requiescentem excitetis. Ille vobis maneat in corde, ille vivat in pectore, ille amplexibus piis haereat, ut solebat; ille fraterna oscula premat, ille semper in oculis sit, semper in osculis, semper in alloquiis, semper in mentibus: ille jam talis, ut ei nihil timeatis sicut ante. Obliviscamini ejus aerumnam, teneatis gratiam. Ille vobis auxiliaturus speretur, ille noctibus praesul assistat, illum a vobis jam nec somnus excludat. Propter, ipsum delectet quies, ut vobis gratior revertatur. In vobis est, filiae, ut fratrem vobis jam nemo possit auferre》; *VC* 80. 《Domine, quia nemo habet, quod alii plus deferat, quam quod sibi optat; non me ab illis post mortem separes, quos in hac vita charissimos sensi. Domine, *peto ut ubi ego fuero, sint et illi mecum* (Jo 17, 24); ut vel illic eorum perpetua copula fruar, quia hic uti eorum diuturniore conjunctione non potui. Te quaeso, summe Deus, ut charissimos juvenes matura resurrectione suscites et resuscites; ut immaturum hunc vitae istius cursum maturiore suscitatione compenses. Amen》.

[45] *VC* 50.《Si fratrem vestro redimere possetis exitio, nollet tamen ille vestra afflictione resuscitari; quia se melius vivere credidit in vobis, qui optavit potius se ipsum mori, quam vestram videre injuriam qui pro vobis se libenter fuit paratus offerre, qui ipso nostri doloris die dicitur hanc solam emisisse vocem. Vae miseris sororibus meis! Itaque magis vestram destitutionem, quam suam mortem dolebat》; *Epist* 39. 4. 《Itaque non tam deplorandam, quam prosequendam orationibus reor: nec moestificandam lacrymis tuis, sed magis oblationibus animam ejus Domino commendandam arbitror》; *FS* I.15. 《Nihil a me praeter lacrymas habes… Nam etiam cum adhuc viveres, flere pohibebas: moeroremque magis nostrum, quam tuam mortem tibi esse testabaris dolori. Prohibent ulterius prodire lacrymae, fletusque revocant. Prohibet etiam tui gratia; ne dum nostra deflemus, de tuis meritis desperare videamur》.

[46] *VC* 48. 《Nihil ergo habetis quod gravissime doleatis in fratre: homo natus est, humanae fuit obnoxius fragilitati. Nemo se redemit a morte, non dives, non ipsi reges; immo ipsi gravioribus subjacent》.

[47] *FS* II. 17.《Quod si desiderium tuum mitigare non possis; nonne tamen videtur indignum pro desiderii tui studio rerum ordinem velle converti? Amantium ardentiora utique desideria sunt, et tamen necessitatis contuitu temperantur: et si dolent deseri, lugere tamen non solent: destituti amare impatientius erubescunt. Ita patientia desiderii plus probatur》.

devono moderare per evitare la tristezza prolungata[48].

Allora, quanto sarà lungo il tempo ideale per il lutto? Ambrogio non dichiarava mai questo come una regola, ma proponeva l'episodio biblico della figlia di Jefte, come esempio. La figlia di Jefte, che doveva morire per il giuramento fatto dal padre, richiedeva due mesi di lutto. Narrando questo episodio, Ambrogio chiede in cambio alle sorelle di Valentiniano, che era morto due mesi prima del momento del discorso, se non erano bastati loro quei due mesi per addolorarsi[49].

Malgrado questi motivi per cui si deve controllare il dolore, ci sono sempre persone che manifestano un dolore eccessivo. Questo, secondo Ambrogio, non è giusto dal punto di vista della fede, anzi è una follia ed un male anche dal punto di vista della natura. Perché prima di tutto, il dolore immoderato conduce ad ignorare i propri doveri o le grazie che si trovano nella fede. Per questo l'Apostolo ci ricorda di non rimanere tristi come quelli che non hanno nessuna speranza nella fede e nella risurrezione[50]. Per di più, l'incapacità di moderare il dolore è una follia. Perché il rifiuto della perdita che si dimostra nel dolore ecessivo è una cosa contraria alla natura. Non subendo quello adatto alla natura, e cadendosi in ciò che contrario al desiderio, si separa per sempre dalle persone che volevano seguire[51].

Il dolore femminile

Il carattere del dolore appartiene alla femminilità, cioè è un segno della debolezza del

---

[48] *VC* 40. 《Sed ad vestram, sanctae filiae, consolationem revertar, quamvis rerum gestarum acerbitas vim omnem consolationis absorbeat. Quae si brevis sit, nihil affert quo moestum affectum demulceat: sin prolixior, longiorem affert admonitionem doloris. Quo enim prolixior fueris, hoc magis in consolando afficies eum, quem consolari velis, et diutius moerorem ejus tenebis》.

[49] *VC* 49. 《Sed esto fuerit ingemiscendum. Quosque luctus tempora protrahuntur? Duorum mensium curricula in fraterni funeris quotidiano clausistis amplexu. Sola in Scripturis Jephte filia fletus sui tempora postulavit, cognito quod pater ejus profecturus ad praelium voverat quia id rerum potitus offerret Domino, quod sibi primum occurreret…. Illa dixit ad eum: *Pater, si in me aperuisti os tuum, fac mihi ut exiit de ore tuo*. (Judic. 11, 35). Et iterum dixit: *Sine me mensibus duobus, et vadens flebo in montibus super virginitatem meam ego, et compares amicae meae*(Ibid., 37). Itaque duobus exactis regressa mensibus, sacrificii munus implevit; quae decreto populi Israel quaternis in anno diebus ab ejusdem plebis feminis deplorabatur》; *VC* 50. 《Ad deflendum igitur suae virginitatis florem duos sat esse menses Jephte filia judicavit, et adhuc non venerat resurrectio; et hoc spatio temporis satis putavit a paucis se esse defletam; vobiscum omnes populi defleverunt, omnes ingemuerunt provinciae; et adhuc parva putatis vestra haec esse supplicia?》

[50] *FS* I. 9. 《Sed quo immemor officii, memor gratiae, immodico dolore progredior? Revocat Apostolus, et tamquam frenos moerori inducit, dicens sicut nuper audistis: *Nolumus vos ignorare, fratres, de dormientibus: ut non tristes sitis, sicut et caeteri qui spem non habent* (1 Thess. 4, 12)》.

[51] . *FS* II. 11. 《Sit tamen patiens dolor, sit in tristibus modus, qui exigitur in secundis. An si immoderate gaudere non convenit, lugere convenit? Non enim mediocre malum est immoderatio doloris, aut metus mortis. Quantos ad Iaqueum impulit, armavit ad gladium; ut in eo ipso amentiam suam proderent, mortem non ferentes, et mortem appetentes: et quod pro malo fugerent, pro remedio adsciscerent? Qui quoniam consentaneum naturae suae ferre ac perpeti nequiverunt, contrarium voto incidunt; ut ab his in perpetuum separentur, quos sequi desideraverint. Sed haec rara; quoniam natura ipsa revocat, etsi praecipitet amentia》.

sesso femminile. Ma questo non è sempre negativo in Ambrogio, come si pensa in genere[52], perché attraverso la tenerezza del loro sesso, le donne, soprattutto le vergini, possono trasformare il loro dolore e le lacrime nella devozione per il timore di Dio. Così quando hanno un motivo giusto di dolore, come le preghiere e la devozione, la loro tristezza non conosce limite[53].

Però il dolore eccessivo, che non corrisponde alla devozione, deriva anch'esso dalla femminilità. Come ha detto Liciano, gli uomini, che non sanno controllare il dolore contrario alla natura, devono mettersi i vestiti delle donne, in quanto il lutto viene giudicato come tenero e effeminato negli uomini[54]. Qui nel discorso di Ambrogio, la femminilità, senza

---

[52] Il ruolo esclusivo delle donne nel dolore e nel lutto era la caratteristica della tradizione mediterranea. P. Binski, *Medieval Death; Ritual and Representation*, New York 1996, pp. 51-52; Mentre gli studiosi accettavano a lungo l'atteggiamento misogino per il dolore nella tradizione antica, che considerava il dolore e il pianto degli uomini come segno della debolezza e della mancanza di maschilità, i saggi recenti pongono le domande su questa posizione non solo attorno al dolore relativo alla femminilità ma anche attorno al dubbio sul dolore stesso. Su questa polemica si veda, A. Suter, *Tragic Tears and Gender* in *Tears in the Graeco-Roman World*, pp. 59-83. Invece, la forte antipatia cristiana contro il dolore femminile si rappresenta nei discorsi di Giovanni Crisostomo. Sulla morte di Lazzaro nel Vangelo di Giovanni 11: 27, 3. 《Yet for a while at least she had this gain, that she moderated her grief; such was the power of the words of Christ. On this account Martha went forth first, and Mary followed. For their affection to their Teacher did not allow them strongly to feel their present sorrow; so that the minds of these women were truly wise as well as loving. 4. But in our days, among our other evils there is one malady very prevalent among our women; they make a great show in their dirges and wailings, baring their arms, tearing their hair, making furrows down their cheeks. And this they do, some from grief, others from ostentation and rivalry, others from wantonness; and they bare their arms, and this too in the sight of men. Why doest thou, woman? Do you strip yourself in unseemly sort, tell me, thou who art a member of Christ, in the midst of the market-place, when men are present there? Do you pluck your hair, and rend your garments, and wail loudly, and join the dance, and keep throughout a resemblance to Bacchanalian women, and do you not think that you are offending God? What madness is this? Will not the heathen laugh? Will they not deem our doctrines fables? They will say, There is no resurrection— the doctrines of the Christians are mockeries, trickery, and contrivance. For their women lament as though there were nothing after this world; they give no heed to the words engraven in their books; all those words are fictions, and these women show that they are so…..Wherefore I am ashamed that the heathen show true wisdom in these matters, and we act unseemly….What is worse than this anomaly? … Is it possible being man not to weep? No, neither do I forbid weeping, but I forbid the beating yourselves, the weeping immoderately. I am neither brutal nor cruel. I know that our nature asks and seeks for its friends and daily companions; it cannot but be grieved. As also Christ showed, for He wept over Lazarus. So do thou; weep, but gently, but with decency, but with the fear of God. If so you weep, you do so not as disbelieving the Resurrection, but as not enduring the separation. Since even over those who are leaving us, and departing to foreign lands, we weep, yet we do this not as despairing》.*Homily 62 on the Gospel of John*, in *Nicene and Post Nicene Fathers, First Series*, vol. 14, ed. P. Schaff , New York 1889, riprodotto all'indirizzo http://www.newadvent.org/fathers/240162.htm; Sulla morte di Cristo, nel Vangelo di Giovanni 19: 24-26, 《2. But the women stood by the Cross, and the weaker sex then appeared the manlier John 19:25; so entirely henceforth were all things transformed. Behold your son . . . behold your mother. 3. And He, having committed His mother to John, said, Behold your Son. John 19:26 O the honor! With what honor did He honor the disciple! When He Himself was now departing, He committed her to the disciple to take care of. For since it was likely that, being His mother, she would grieve, and require protection, He with reason entrusted her to the beloved. To him He says, Behold your mother(John 19:27)》. Ibid., riprodotto all'indirizzo http://www.newadvent.org/fathers/240185.htm.

[53] *FS* I. 76.《Sanctae vero sorori quid flet, quae licet divino metu pietatem temperet; rursus tamen ipsum pietatis dolorem studio religionis accendit, strata humi et totum gremio sui complexa tumulum, laborioso fessa incessu, tristis affectu, dies noctesque moerorem integrat? Nam licet fletum plerumque sermone suspendat, in oratione renovat: et quamvis Scripturarum memoria consolationes serentibus praecurrat; flendi tamen desiderium precandi assiduitate compensat, lacrymarum ubertatem tunc praecipue, quando nemo interrumpere possit, instaurans. Ita quod miserearis, habes: quod reprehendas, non habes; flere enim in oratione virtutis est. Et quamquam istud familiare virginibus, quibus mollior sexus, tenerior affectus, contuitu communis fragiliatis in lacrymas etiam sine domestici sensu doloris exuberat; tamen cum major causa moerendi est, finis moeroribus excluditur》.

[54] *FS* II. 7. 《Nunc propositum est asserere mortem graviori non debere esse moerori, quod eum natura ipsa respuat.

dubbio, porta un'implicazione negativa e di inferiorità, che occupa la controparte della maschilità, che è sempre positiva e superiore.

Il dolore femminile può anche condurre alla depravazione, proprio come il sesso femminile[55]. Prima di tutto, nelle critiche di Ambrogio, il lutto eccessivo appare con diversi aspetti, dei quali egli dice che sono comuni tra le donne: ululare in pubblico; mettere il suolo sui vestiti; sporacare i cappeli con il sudiciume; strappare i vestiti. L'autore, allora, mette questi dolenti in un interessante paragone con le donne che provano a prostituirsi sulla strada. Qui il dolore viene rappresentato come il desiderio sessuale, e la moderazione del dolore funziona come un vestito. Quindi se qualcuno che non modera il suo dolore è uguale ad una che non copre il suo corpo. Il dolore eccessivo, perciò, è la prostituzione dell'anima[56].

I modelli

Allora cosa ci consiglia la Bibbia per la perdita? Come si sono comportati i patriarchi della fede davanti alla morte? Secondo Ambrogio, la Bibbia ci propone degli esempi che hanno controllato, anzi, proprio superato il dolore con la fede più forte, come Davide, Cristo e Maria Vergine.

Davide è il personaggio più citato da Ambrogio, nelle sue varie opere, come un esempio del dolore cristiano. Egli affrontò le morti dei tre figli nella sua vita, ma il suo atteggiamento non fu sempre uguale. Il dolore di David non dipendeva dall'evento della morte stessa, ma dalla qualità della morte e dei defunti. Cioè tra i primi due figli che erano morti, uno era incestuoso, l'altro era un parricida. Avere avuto questi figli era una disgrazia, e

---

Denique Lyciorum feruntur esse praecepta, quae viros jubeant mulierum vestem induere, si moerori indulgeant; eo quod mollem et effeminatum judicaverint in viro luctum…… Depone moerorem, si potes: include, si non potes》.

[55] Un cenno all'analogia tra la sessualità feminile e il dolore si trova in alcuni saggi sulla pratica antica del lutto. Nel mondo antico, come si vede in Virgile e Seneca, le donne esponevano i loro seni nudi nel '*planctus*' per esprimere il dolore per la morte. Anthony Corbelli, applicando la teoria di Pierre Bourdieu, interpreta questa pratica come espressione della separazione dei ruoli sociali, relativa al sesso femminile, e dell'ordine socio-psicologico. Secondo Corbelli, le donne nel lutto con i seni nudi significano il loro controllo sulla nascita e sulla morte. A. Corbelli, *Blood, Milk, and Tears: The Gestures of Mourning Women*, in *Nature Embodied. Gesture in Ancient Rome*, Princeeton 2004. Ho ricitato da D. S.Erker, *Women's Tears in Ancient Roman Ritual*, in *Tears in the Graeco-Roman World*, pp. 135-160, in particolare, p. 140. Invece Plutarco, nella sua consolazione per la moglie (*Consolatio ad uxorem*), loda il controllo dell'emozione di sua moglie davanti alla morte della figila, criticando il dolore eccessivo delle altre donne a paragone della follia nella processione bacchica. Ho consultato la versione tradotta in inglese dal sito http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Consolatio_ad_uxorem.html, riprodotta da Plutarch, *Moralia*, Loeb Classical Library's edition. vol. 7, 1959, pp. 575-605.

[56] *FS* II. 12. 《Illud vero frequens in mulieribus, ut clamores publicos serant, quasi metuant ne earum ignoretur aerumna: ut illuviem vestis affectent, quasi in ea sit sensus dolendi: ut impexum sordibus immadident caput: ut postremo, quod plerisque in locis vulgo fieri solet, discisso amictu, diloricata veste, secreti pudoris nuda prostituant, quasi ipsum lenocinentur pudorem, quia pudoris sui praemia perdiderunt. Sic procaces oculi provocantur, ut concupiscant, ut amare incipiant membra nudata: quae si non aspicerent, non amarent. Atque utinam sordidata illa tegumenta corporis non speciem, sed mentem obnuberent! Latet plerumque sub tristi amictu mentis lascivia: et deformis horror vestis obtexitur; ut secreta petulantium tegantur animorum》.

averli persi era un dolore. Davide piangeva nel dolore profondo, chiamando il nome dei figli morti. Ma quando lui perse il fanciullo, che lui amava, il suo atteggiamento fu ben diverso. Prima della morte, Davide pregava Dio nelle lacrime, rifiutando di mangiare, di alazarsi, solo pregava di renderlo vivo. Ma una volta che quel figlio era morto, Davide tornò subito alla sua vita normale.

Allora perché Davide era così tranquillo alla morte del fanciullo, mentre piangeva così disperatamente per le morti degli altri figli? Ambrogio spiega questo con il loro destino dopo la morte. I primi due figli, cioè Absalom e Amnon, erano vittime dei peccati, che avevano causato le loro morti. Per questi peccati, perdendo la loro vita, la loro fama e il loro paradiso, erano abbandonati per sempre. Questo era il motivo del dolore del padre, cioè non la morte, ma i peccati e la dannazione dei figli. Invece quel fanciullo era così innocente che ora sicuramenete sta nel cielo con Cristo. Così non c'è nessun motivo per cui dolersi[57].

I Vangeli testimoniano che anche Cristo aveva pianto per la morte di Lazzaro. Per Ambrogio, però, questo pianto non è un lutto emozionale per la morte dei cari, perché Cristo sapeva che Lazzaro si sarebbe alzato dopo poco. Quindi questa scena non è una scena di dolore o di tristezza. Invece, questo pianto di Cristo è piuttosto il grido solenne della dichiarazione, del comandamento della risurrezione, come una forma metaforica del completamento dell'Apocalisse[58].

---

[57] *FS* II. 25. 《Sanctus David filios amisit duos: unum incestum (II Reg. 13, 29), alterum parricidam (II Reg. 18, 14). Hos habuisse pudoris est, doloris est perdidisse. Amisit et tertium, quem amabat, parvulum. Hunc viventem adhuc flevit, mortuum non desideravit. Sic enim legimus (II Ref. 12, 18), quod aegrotante puero, deprecabatur David Dominum pro eo, et jejunavit, et in cilicio jacuit, et astantibus majoribus natu, ut excitarent eum de terra, nec surgendum sibi, nec coenandum putavit. Ubi vero defunctum puerum comperit, surrexit de terra, lavit illico, unctus est, vestimenta mutavit, adoravit Dominum, cibum sumpsit (Ibid., 20). Cum haec miranda pueris suis viderentur, respondit eis recte se, infante vivente, jejunasse et plorasse; quia jure arbitrabatur Dominum posse misereri, nec dubitandum quod vitam posset servare viventis, qui posset vivificare defunctos: jam vero, obita morte, quid jejunaret, qui jam non posset reducere mortuum exanimemque revocare: *Ego*, inquit, *ibo ad eum: ipse autem non revertetur ad me* (Ib. 23)》; *FS* II. 26. 《O maximum solatium desiderantis! O verbum sapientis judicium! O miram sapientiam servientis! Ut nemo sibi adversi aliquid accidisse indigne ferat, et contra meritum suum se queratur afflictum》; *FS* II. 28. 《Idem tamen David, ne quem fortassis Scripturarum tenacem moveat factorum diversitas: idem, inquam, David parricidam mortuum flevit, qui non fleverat innocentem. Denique cum ploraret et lugeret, dixit: *Filius meus Abessalon, filius meus Abessalon; quis dabit mihi mortem pro te* (II Reg. 18, 33)? Non solus ergo fletur Abessalon, fletur parricida, fletur Amnon (II Reg. 13, 36). Non solum fletur incestus, sed etiam vindicatur: alter contemptu regni, alter fratris exsilio. Fletur sceleratus, non fletur dilectus. Quae causa? Quae ratio? Non mediocris igitur in prudentibus deliberatio, sapientibus confirmatio; magna enim prudentiae in tanta factorum diversitate constantia, una fides. Et illos mortuos flevit, et flendum infantem mortuum non putavit; illos enim sibi perisse credebat, hunc resurrecturum sperabat》; *VC* 47. 《Deinque David moriturum filium flebat, mortuum non dolebat (II Reg. 12, 20). Flebat ne sibi eriperetur, sed flere desivit ereptum, quem sciebat esse cum Christo. Et ut scias verum esse quod assero, incestum Amnon filium flevit occisum (II Reg. 13, 36), parricidam Abessalon doluit interemptum dicens: *Filius meus Abessalon, filius meus Abessalon* (II Reg. 18, 33), innocentem filium non putavit esse lugendum, quia illos sibi periisse pro scelere, hunc pro innocentia credidit esse victurum》.

[58] *FS* II. 77. 《Ostendit tibi Dominus etiam in Evangelio, ut jam ad exempla veniamus, quemadmodum resurgas. Non enim unum Lazarum, sed fidem omnium suscitavit: quod tu si credas, cum legis, mens quoque tua, quae mortua fuerat, in illo Lazaro reviviscit. Quid enim sibi vult quod Dominus ad monumentum accessit, magna voce clamavit: *Lazare, exi foras* (Joan. 11, 44)? Nisi ut futurae resurrectionis specimen praestaret, exemplum ederet? Cur voce clamavit, quasi spritu non soleat operari, quasi tacitus non soleat imperare? Sed ut illud ostenderet, quod scriptum est: *Quoniam in momento, in ictu*

La madre del Cristo, uno delle protagoniste principali della scena più importante del Cristianesimo, cioè il Crocifisso, è osservata anche da Ambrogio, come un modello di dolente. Citando il versetto del Vangelo di Giovanni, 《*Stabat Mater*》, Ambrogio sottolinea "*stabat*" negando che la Vergine avrebbe pianto[59]. La madre che sta in piedi accanto alla morte del suo figlio senza nessuna agitazione è il simbolo della fede[60].

3.2. Girolamo

Le lettere di Girolamo hanno un duplice carattere[61]. Il primo è che sono le lettere private che egli scambiava con i suoi amici. Queste lettere ci testimoniano gli eventi e le situazioni che Girolamo e i destinatari condividevano e in cui si trovavano, come la politica, il viaggio, la malattia, la morte. Ma allo stesso tempo, le sue lettere si considerano come un buon livello dei sermoni[62], perchè in queste lettere Girolamo offre le istruzioni cristiane in ogni evento della vita che i destinatari affrontano e anche queste lettere erano intese essere lette dal pubblico[63]. Tra tutte le lettere di Girolamo, dieci sono scritte come lettere consolatorie per la morte dei cari dei destinatari[64] ed ancora in alcune lettere come quelle a

---

oculi, in novissima tuba, et mortui resurgent incorrupti (I Cor. 15, 52); tubarum enim crepitus vocis metitur elatio. Et clamavit: *Lazare, exi foras*, Cur etiam nomen additur; nisi forte ne alius resuscitatus pro alio videretur, aut fortuita magis resurrectio, quam imperata?》

[59] *VC* 39. 《Durum quidem funus videtis; sed stabat et sancta Maria juxta crucem Filii, et spectabat Virgo sui unigeniti passionem. Stantem illam lego, flentem non lego. Unde dixit ei Filius: *Mulier, ecce filius tuus. Et discipulo dixit: Ecce mater tua* (Joan. 19, 26- 27); haereditatem illis charitatis suae et gratiae derelinquens》.

[60] Per alcuni studi sulla figura della mater dolorosa, si vedano, Fulton R., *From Judgment to Passion. Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*, New York 2002; Neff A., *The pain of compassio: Mary's labor at the foot of the cross*, in《The Art Bulletin》, vol. 80, no. 2, 1998, pp. 254-273; Ellington D. S., *Impassioned mother or passive icon: the Virgin's role in late medieval and early modern passion sermons*, in《Renaissance Quarterly》, vol. 48, no. 2, 1995, pp. 227-261.

[61] Girolamo occupa il posto di maggior rilievo nel campo della tradizione epistolare latina, sia tra gli autori cristiani che tra quelli non-cristiani. A. Cain, *The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford 2009, p. 4.

[62] Sull'affinità delle lettere consolatorie di Girolamo con l'*Oratio Funebris*, si veda J. H.D. Scourfield, *Consoling Heliodorus: A Commentary on Jerome, Letter 60*, Oxford 1993, pp. 28-29.

[63] Ibid., p. 14.

[64] 1. Epistula 39 **ad Paulam super obitu Blaesillae filiae (PL.16,1098-1101**). Scritta nel 389 a Roma. È una lettera consolatoria per la morte di Blæsilla, la figlia di Paola, che si era convertita tre mesi prima della morte. Girolamo ammonisce a Paola di moderare il dolore ricordando che ora Blaesilla è nel Paradiso, per impedire che i nemici della fede l'accusino per il suo comportamento. Tra tutte le lettere consolatorie, in questa lettera Girolamo dimostra il tono più forte e severo contro il dolore, finché rimproveva proprio la reazione di Paola, minacciando che può condurre alla vittoria di Satana.

2. Epistula 60 **ad Heliodorum, Epitaphium Nepotiani (PL. 22, 589-602).** Scritta nel 396. Girolamo scrive questa lettera con molta sincerità e compassione, per consolare il suo vecchio amico, Eliodoro, il vescovo di Altinum, per la morte del nipote Nepotian, che era appena morto. Oltre a fare l'elogio del defunto, Girolamo prova a calmare il dolore dell'amico, mettendo la fede e la speranza cristiana in contrasto con la disperazione dei pagani davanti alla morte.

3. Epistula 127 **ad Principiam (PL. 22,1087-1095).** Scritta nel 412. È una lettera memoriale piuttosto che consolatoria, perché fu scritta due anni dopo la morte di Marcella, la migliore amica di Principia, la destinataria della lettera 23. Il carattere della lettera, quindi, è molto panegirico e manca il carattere della consolazione, salva la retorica tipica.

4. Epistula 108 **ad Eustochium virginem (PL.22,1087-1095).** Scritta nel 404, per consolare Eustochio, la figlia di Paola, per la recente morte di Paola. Principalmente è un elogio della defunta, ma, essendo egli stesso amico vicino di Paola, qualche

Paola, Eliodoro, Girolamo si manifesta non solo come il consolatore-pastore, ma anche come il dolente medesimo, come un amico vicino ai defunti.

Questo fatto che Girolamo stesso era sia un consolatore sia un dolente rende le sue lettere consolatorie più interessanti. Perché l'atteggiamento in base verso il dolore di Girolamo è condiviso da quello di Ambrogio, ma il modo di esprimerlo è sempre più emozionale, sia quando Girolamo stesso manifesta il suo dolore che quando dà consigli pastorali ai dolenti. Qundo Girolamo appare come un dolente, tutto il tono sembra così pessimistico che la sua consolazione teologica non appare tanto persuadente agli occhi dei lettori. Invece la sua famosa volatilità non si nasconde pur nella consolazione[65]. Quando lui condanna il dolore eccessivo delle persone piuttosto lontane, la scena della perdita subito si trasforma nel campo di battaglia tra il bene e il male. Mentre il tono di Ambrogio, quando condannava il dolore smodato, è piuttosto retorico che propriamente dogmatico, per Girolamo manifestare il dolore eccessivo è già un segno della perdita del fallimento dei cristiani contro i diavoli che sfidano la fede nella risurrezione. Così qualche volta la sua consolazione diventa pure una condanna severa.

Il senso della perdita e del dolore

---

volta Girolamo dimostra un sentimento forte di dolore. Testimonia anche della scena del funerale e della sepoltura in un tono commovente.

5. Epistula 77 **ad Oceanum, De morte Fabiolae (PL.22,690-698)**. Scritta nel 399, per richiesta di Oceano, come un eulogio di Fabiola. Qui Girolamo riferisce delle altre lettere consolatorie che aveva scritte prima. Per il forte carattere panegirico, la menzione sul dolore o sulla consolazione non si vede tanto. E anche il tono di Girolamo è molto oggetivo e distante, paragonando alle altre lettere.

6. Epistula 23 **ad Marcellam, De exitu Lee (PL. 22,425-427).** Scritta nel 384, per la morte di Lea, un'amica di Marcella e capo di una società religiosa di Roma. La notizia della morte di Lea era arrivata proprio quando Marcella stava studiando un capitolo dei salmi con Girolamo, come l'autore racconta. È un tipico elogio per il defunto, con l'ammonizione al *memento mori* per i vivi.

7. Epistula 66 **ad Pammachium(PL.22,639-647).** Scritta nel 397, a Pammachio, un senatore romano, che aveva perso sua moglie, Paolina, una delle figlie di Paola. Erano già passati due anni dalla morte quando Girolamo scrisse questa lettera, così non si vedono tanto i punti consolatori vivaci. Forse Girolamo non conosceva tanto bene personalmente la defunta. Questa lettera, invece, è più concentrata sulla raccomandazione a Pammachio di dedicare la sua restante vita alla vita religiosa come monaco. Pammachio aveva accettato questo consiglio e si mostra come un modello, assieme a Paolino, in un'altra lettera di Girolamo, scritta nel 406, a Giuliano.

8. Epistula 75 **ad Theodoram viduam (PL. 22, 685-689)**. Scritta nel 399, per Teodora che aveva perso suo marito Lucinio. Ha il tipico tono del panegirico del defunto.

9. Epistula 79 **ad Salvinam (PL.22,724-732)**: Scritta nel 400. La lettera è per Salvina, una dama della corte imperiale, per la morte del suo marito, Nebridius. Girolamo chiarisce che non la conosce in persona, e forse per questo, nel tono della lettera non si vedono tanto la cura e gli sforzi dell'autore. La lettera procede dal panegirico del defunto ai consigli a Salvina sulla vita della vedova.

10. Epistula 118 **ad Julianum (PL.22,960-966)**. ; Scritta nel 406. La lettera consolatoria è per Giuliano, un aristocrato di Dalmazia, che aveva perso la moglie e le due figlie recentemente. In questa lettera, Girolamo paragona queste perdite alle prove di Giobbe e ricorda la sua vittoria nella pazienza. Il tono intero della lettera, però, è piuttosto istruttivo che consolatorio, e spinge il dolente a dedicarsi alla vita religiosa secondo i modelli di Pammachio e Paolino.

[65] Il carattere volatile, o anche a volte neurotico di Girolamo offriva ai suoi biografi un buon motivo per spiegare le disgrazie della sua vita e sulla marginalizzazione dalla comunità cristiana. Sulla psicoanalisi delle lettere come lavori sublimati dei ferimenti soggettivi, si veda J. N. D. KELLY, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, London 1975. Sulla satira di Girolamo nella sua scrittura, M.E. PENCE, *Satire in St. Jerome*, in «The Classical Journal», vol. 36, no. 6, 1941, pp. 322-336.

La morte è una perdita per i sopravvissuti. Essa separa due persone unite nell'affetto[66]. Questa definizione non sembra nuova rispetto a quanto abbiamo già visto in Ambrogio. Però, se Ambrogio offriva una istruzione piuttosto pastorale, Girolamo non esita a parlare della crudeltà, spietatezza della morte, che rapisce la bellezza della vita e la rende vana, creando una vittima per questa perdita[67]. Così ognuno piange per la propria perdita, in una posizione diversa a secondo del rapporto che aveva con i defunti, e quindi anche la consolazione dovrebbe differenzarsi[68]. Però, la morte è una vittoria, un ritorno glorioso per i defunti cristiani, come nel punto di vista di Ambrogio. Finalmente essi si liberano dal corpo, che era dominato dal diavolo, e prendono la corona della sicurezza. Dalla nostra perdita, ottengono una casa celeste[69].

Quindi quando ci si addolora della perdita, questo dolore non è per il destino dei defunti, ma per i dolenti stessi. Il motivo del dolore può essere diverso, come quando si piange per la perdita di un appoggio, o per il rimorso dei doveri rimasti per i defunti, che non hanno potuto compiere nella loro vita[70]. Però qualunche sia il motivo, sembra che per Girolamo il dolente abbia dirito al suo lutto, in quanto la loro sopravvivenza implica il loro

---

[66] *Epist.* 75. 1. 《Verum est illud super necessitate mortis prophetale vaticinium, quod fratres dividat (Osee 13), et carissima inter se nomina crudelis et dura dissociet》.

[67] *Epist.* 60.2. 《O mors quae fratres dividis, et amore socialtos, crudelis ac dura dissocais》; *Epist.* 60.13. 《Ubi nunc decora illa facies, ubi totius corporis dignitas, quo veluit pulchro indumento, pulchritudo animae vestiebatur? Marcescebat, proh dolor, flante austro lilium, et purpura violae in pallorem sensim migrabat.》; *Epist.* 66. 1.《Ita et ego serus consolator, qui importune per biennium tacui, vereor ne nunc importunius loquar, et attrectans vulnus pectoris tui, quod tempore et ratione curatum est, commemoratione exulcerem. Quae enim aures tam durae, quae de silice excisa praecordia, et Hyreanarum tygrium lacte nutrita, possunt sine lacrymis Paulinae tuae audire nomen? Quis parturientem rosam et papyllatum corymbum, antequam in calathum fundatur orbis, et tota rubentium foliorum pandatur ambitio, immature demessum aequis oculis marcescere videat? Fractum est pretiosissimum margaritum. Virens smaragdi gemma contrita est. Quid boni habeat sanitas, languor ostendit. Plus sensimus quod habuimus, postquam habere desivimus》.

[68] *Epist.* 60.14. 《Scio, quod nolueris amorem in te civium sic probare, et affectum patriae magis quaesisse in prosperis. Sed hujuscemodi officium in bonis juncundius est, in malis gratius. Tota hunc civitas, tota planxit Italia….Tu nepotem quaerebas, Ecclesia Sacerdotem》; *Epist.* 77. 1. 《Nunc mihi, fili Oceane, volenti et ultro appetenti, debitum munus imponis, quo pro novitate virtutum, veterem materiam novam faciam. In illis enim vel parentis affectus, vel moeror avunculi, vel desiderium mariti temperandum fuit; et pro diversitate personarum, diversa de Scripturis adhibenda medicamina》.

[69] *Epist.* 23. 2 《quod universorum gaudiis prosequenda sit, quae calcato diabolo, coronam jam securitatis accepit》. *Epist.* 108.1. 《Quamquam amissio illius, coelestis domus habitatio sit》.Riguardo alla condizione dei sopravvissuti e dei morti, non approfondiremo ulteriormente il discorso in quanto la posizione di Girolamo è molto simile a quella di Ambrogio. Ma i riferimenti alla condizione dei sopravvissuti, per esempio, si trovano, nella Epist. 60.7; Epist. 118.2; Epist 79.7, e riguardo alla condizione dei morti: Epist. 60. 13; Epist. 75,1; Epist. 39, 3; Epist. 60, 7; Epist. 108, 22 e 32; Epist. 23. 3; Epist. 60, 15.

[70] *Epist.* 39. 1. 《"Quis dabit capiti meo aquam, et oculis meis fontem lacrymarum, et plorabo" (Jer. 9. 1): non, ut Jeremias ait, "vulneratos populi mei;" nec ut Jesus miseriam Jerusalem: sed plorabo sanctitatem, misericordiam, innocentiam, castitatem: plorabo omnes pariter in unius morte defecisse virtute. Non quod lugenda sit illa quae abiit, sed quod nobis inpatientius sit dolendum, quod talem videre desivimus》. *Epist.* 23. 1. 《Ibique ita te palluisse conspexi, ut vere aut pauca, aut nulla sit anima, quae fracto vase testaceo, non tristis erumpat》. *Epist.* 23. 1. 《Et tu quidem, non quod futuri incerta esses, dolebas; sed quod triste funeri obsequium non dedisses. Denique in mediis fabulis [Colloquiis], rursum didicimus, reliquias ejus jam Ostiam fuisse delatas》.

abbandonamento[71]. Girolamo non nasconde il suo dolore personale, anche quando ha il dovere di consolare gli altri sopravvissuti. Questo non vuol dire venire meno al suo dovere, perché anche Gesù era un povero consolatore, che non poteva vincere i sospiri e le lacrime nella morte dell'amico[72]. Qui il pianto di Gesù nella scena della morte di Lazzaro si manifesta nel senso puro della morte e della perdita in Girolamo, che è ben diverso dalle interpretazioni metaforiche degli altri autori nell'epoca.

Il sintomo del dolore

Girolamo descrive i diversi sintomi del dolore: colpo, rabbia, e mancanza di energia[73]. Davanti all'improvvisa perdita, prima i dolenti si sommergono da un colpo forte emotivo, accompagnato ai sintomi fisiologici, che impedisce anche di fare qualsiasi reazione appropriata[74].

Ma il punto più interessante che si può trovare in Girolamo, diverso dagli altri autori cristiani contemporanei, è la descrizione della rabbia dei dolenti. Nella lettera a Paola, scritta per la morte della figlia Blaesilla, Girolamo, che professa come il padre spirituale del defunto, manifesta la sua rabbia e i dubbi nelle citazioni bibliche. Tra i versetti pessimisti dal libro di Geremia e dal libro di Giobbe, la sua esclamazione non rimane solo nella perdita di Blaesilla, ma si estende fino alla domanda sulla divina giustizia[75], anche se dopo egli concilia la sua

---

[71] *Epist.* 60. 1. 《Nepotianus meus, tuus, noster, imo Christi, et quia Christi, idcirco plus noster, reliquit senes, desiderii sui jaculo vulneratos, et intolerabili dolore confectos》. Epist. 108. 27. 《Quid agimus, anima? Cur ad mortem ejus venire formidas?..Quis enim possit siccis oculis Paulam narrare morientem? Incidit in gravissimam valetudinem, imo quod optabat, invenit, ut nos desereret, et plenius Domino jungeretur》.

[72] *Epist.* 39. 2. 《Sed quid agimus? Matris prohibituri lacrymas, ipsi plangimus. Confiteor affectus meos, totus hic liber fletibus scribitur. Flevit et Jesus Lazarum, quia amabat illum (Joan. 11). Non est optimus consolator, quem proprii vincunt gemitus, cujus visceribus emolitis, fracta in lacrymis verba desudant》.

[73] Questo processo del dolore di Girolamo fa ricordare la teoria dei cinque fasi del dolore di Kübler-Ross, cioè la negazione, la rabbia, la negoziazione, la depressione e l'accettazione. E. KÜBLER-ROSS, *On Death and Dying*, New York 1969.

[74] *Epist.* 39.1. 《Lacrymis ora complentur, singultus occupat vocem: et haerentem linguam, viscera commota non laxant》. *Epist.* 75. 1. 《Lugubri nuntio consternatus super sancti et venerabilis mihi dormitione Lucinii, vix brevem Epistolam dictare potui》.

[75] *Epist.* 39. 2. 《Et interdum dicere: "Pereat dies illa, in qua natus sum" (Jerem. 20. 14). Et, "Hei mihi mater, ut quid genuisti me virum, qui diceret discrimen omni terrae"(Ibid. 15.10). Et illud: "Justus es, Domine, verumtamen judicia loquar ad te. Quid est, quod viae peccatorum prosperantur?" Et, "Mei quoque pene moti sunt pedes, pene effusi sunt gressus mei. Quia zelavi in peccatoribus, pacem peccatorum videns. Et dixi: Quomodo cognovit Deus, et si est scientia in excelso? Ecce ipsi peccatores et abundantes in saeculo, obtinuerunt divitas." Sed rursus illud occurrit: "Si narravero sic, ecce generationem filiorum tuorum praevaricatus sum." Numquid et in meam mente, non hic saepius fluctus illiditur? Quare senes impii, saeculi divitiis perfruuntur? Quare adolescentia rudis, et sine peccato pueritia, immaturo flore metitur? Quid causae est, ut saepe bimuli, trimulique et ubera materna lactentes a daemonio corripiantur, repleantur lepra, morbo regio devorentur, et e contrario impii, adulteri, homicidae, sacrilegi, vegeti atque securi de sua sanitate, in Deum blasphement? Praesertim cum injustitia patris non redundet ad filium: et anima quae peccaverit, ipsa moriatur. Aut si manet vetus illa sententia, peccata patrum in filios oportere restitui (Exod. 34), iniquum sit longaevi patris innumera delicta in innocentem infantiam repensare. "Et dixi: Ergo sine causa justificavi cor meum, et lavi inter innocentes manus meas: et factus sum flagellatus tota

fede con la giustizia Divina[76]. Però questa istruzione di virtù, di speranza e di risurrezione non può asciugare le lacrime del desiderio per il defunto[77]. Anzi, il dolore può minacciare anche la vita dei sopravvissuti bloccandoli in ogni desiderio della vita naturale[78]. Questo dolore diventa pure mancanza di energia, che impedisce di compiere il dovere, che porta anche alla disfunzione fisica. Girolamo confessa dei turbamenti non solo emozionali, ma anche fisici, che lo bloccava dal concentrarsi nello scrivere queste lettere, quando rifletteva sulla mancanza di bellezza letterale[79].

Il controllo del dolore

Girolamo, che manifestava il suo dolore personale in un tono drammatico, non difende però il dolore senza limite. Il raggionamento dottrinale è abbastanza simile a quello di Ambrogio, cioè non ci si doveva addolorare troppo della morte corporale per la generalità naturale[80] e la speranza nella risurrezione, che rende la morte simile ad una dormita[81].

---

die" (Ps. 72. 13.14). Sed cum haec cogitarem, statim didici cum Propheta: "Et suscepi, ut cognoscerem: hic labor est in conspectu meo, donec ingrediar sanctuarium Dei, et intelligam in novissima eorum" (Ibid., v. 16)》.

[76] *Epist.* 39. 2 《"Judicia enim Domini abyssus multa." Et, "O profundum divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam inscrutabilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus!" (Rom. 11.33.) Bonus est Deus, et omnia quae bonus facit, bona sint necesse est. Mariti orbitas irrogatur, plango quod accidit. Sed quia sic placet Domino, aequo animo sustinebo. Unicus raptus est filius; durum quidem, sed tollerabile, quia sustulit ille, qui cogitabo. Si caecus fuero, amici me lectio consolabitur. Si auditum quoque surdae aures negaverint, vacabo a vitiis: nihil aliud, nisi Dominum cogitabo. Imminebit super haec et dura pauperies, frigus, languor, et nuditas; extremam exspectabo mortem, et breve putabo malum, quod finis melior subsequatur. Consideremus quid ethicus ille Psalmus sone: "Justus es, Domine, et rectum judicium tuum" (Psal. 118). Hoc non potest dicere, nisi ille, qui ad universa quae patitur, magnificat Dominum, et suo merito imputans, in adversis de ejus clementia gloriatur》.

[77] *Epist.* 60. 2. 《Sed invito et repugnanti per genas lacrymae fluunt, et inter praecepta virtutum, resurrectionisque spem, credulam mentem, desiderii frangit affectus》.

[78] *Epist.* 108. 20. 《Quae in contemptu ciborum tantam habebat pertinaciam: in luctu mitis erat, et suorum mortibus frangebatur, maxime liberorum. Nam et in viri et filiarum dormitione semper periclitata est. Et cum os stomachumque signaret, et matris dolore crucis niteretur impressione Jenire; superabatur affectu, et credulam mentem, parentis viscera consternabant, animoque vincens, fragilitate corporis vincebatur: quam semel languor arripiens, longo tempore possidebat; ut et nobis inquietudinem, et sibi discrimen afferret. In quo illa laetabatur, per momenta commemorans: *Miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus* (Rom. 7. 24)? Dicat prudens lector, pro laudibus me vituperationem scribere… Vitia loquor, secundum animum meum, et omnium sororum ac fratrum desiderium, qui illam diligimus, et absentem quaerimus》.

[79] *Epist.* 60. 1. 《Stupet animus, manus tremit, caligant oculi, lingua balbutit. Quidquid dixero, quia ille non audit, mutum videtur. Stylus ipse quasi sentiens, et cera subtristior, vel rubigine, vel situ obducitur. Quotiescumque nitor in verba prorumpere, et super tumulum ejus Epitaphii hujus flores spargere, toties lacrymis implentur oculi, et renovato dolore, totus in funere sum》. *Epist.* 108. 32. 《Hunc tibi librum ad duas lucubratiunculas, eodem quem tu sustines dolore, dictavi. Nam quotiescumque stylum figere volui, et opus exarare promissum, toties obriguerunt digiti, cecidit manus, sensus elanguit. Unde et inculta oratio, votum scribentis absque ulla elegantia et verborum lepore testatur》.

[80] *Epist.* 39. 3. 《Cur autem durum sit, quod quandoque patiendum est? et cur dolemus quemquam mortuum? Ad hoc enim nati non sumus, ut maneamus aeterni. Abraham, Moyses, Isaias, Petrus, Jacobus, Joannes, Paulus electionis vas, et super omnia Filius Dei, moritur: et nos indignamur, aliquem exire de corpore, qui ad hoc forsitan raptus est, "ne malitia mutaret intellectum ejus? Placita enim erat Deo anima ejus. Propter hoc properavit educere eam de media iniquitate" (Sap. 4), ne

Girolamo, poi, stimola l'orgoglio dei dolenti, chiedendo loro di guardare come appaiono agli occhi degli altri. È divertente guardare questi suggerimenti di Girolamo, perché qui l'istinto che spinge Girolamo e i dolenti al controllo del dolore non sembra tanto la fede cristiana quanto la difesa della fama sociale o lo sguardo degli altri.

Prima di tutto, il nostro dolore senza limite può leggersi come un'invidia. Perché, come abbiamo visto prima, il dolore della perdita è piuttosto per la condizione dei sopravvissuti, che non per quella dei defunti, poichè i defunti godono nel cielo. Così, se i sopravvissuti si addolorano troppo per la morte dei defunti, la gente può pensare che il loro dolore sia una maschera della invidia della gloria dei defunti[82].

In secondo luogo, si deve controllare il dolore per offrire l'esempio agli altri. Soprattutto le persone che si occupano una posizione di rilievo, come un re od un vescovo, devono cercare il modo di trasformare il loro dolore nel motivo sublimato, perché non offra la possibilità di critica, se proprio non possono nascondere la loro l'emozione[83].

In terzo luogo, la consolazione cristiana deve funzionare meglio di quella pagana. Qui Girolamo si avvantaggia della sua ampia conoscenza della letteratura antica. Una volta egli cita il detto di Delfi, " *Ne quid nimis* (μηδὲν ἄγαν)", per moderare il dolore[84], e un'altra volta cita i nomi degli autori antichi della letteratura consolatoria come Anassagora, Telamone, Platone, Diogene, Clitomaco, Carneade, Posidonio, Pericle, Senofonte, Crantor e Cicerone, per il suo argomento, i quali egli afferma di aver letto tutti. Nello stesso tempo,

---

longo vitae itinere, deviis oberraret anfractibus. Lugeatur mortuus; sed ille quem gehenna suscipit, quem tartarus devorat, in cujus poenam aeternus ignis aestuat》.

[81] *Epist.* 60. 2. 《Quid igitur faciam? Jungam tecum lacrymas? Sed Apostolus prohibet, Christianorum mortuos, dormientes vocans (1. Thess. 4). Et Dominus in Evangelio: "Non est," inquit, "mortua puella, sed dormit" (Marc. 5. 39, et Luc. 8. 52). Lazarus quoque quia dormierat, suscitatus est (Joan. 11). Laeter et gaudeam, quia "raptus est, ne malitia immutaret mentem ejus," quia "placuerat Deo anima illius" (Sap. 4)》; Epist. 75. 1. 《Adversum ergo mortis duritiam et crudelissimam necessitatem hoc solatio erigimur, quod brevi visuri sumus eos, quos dolemus absentes. Neque enim mors, sed dormitio et somnus appellatur. Unde et beatus Apostolus vetat de dormientibus contristari (1. Thess. 4): ut quos dormire novimus, suscitari posse credamus; et post digestum soporem, vigilare cum Sanctis, et cum Angelis dicere…》

[82] *Epist.* 108. 30. 《Nostram vicem dolemus, et invidere potius gloriae ejus videbimur, si voluerimus diutius flere regnantem》.

[83] *Epist.* 60. 14. 《Unde et Niobem, quia multum fleverit, in lapidem et diversas bestias commutatam finxit Antiquitas. Et Hesiodus natales hominum plangens, gaudet in funere: prudenterque Ennius. "Plebes, ait, in hoc Regei antestat loco: licet. Lacrymare plebei, Regei honeste non licet." Ut Regi, sic Episcopo, imo minus Episcopo quam Regi. Ille enim nolentibus praeest, hic volentibus: ille terrore subjicit, hic servitute dominatur: ille corpora custodit ad mortem, hic animas servat ad vitam. In te oculi omnium diriguntur, domus tua, et conversatio, quasi in specula constituta, magistra est publicae disciplinae. Quidquid feceris, id sibi omnes faciendum putant. Cave ne committas, quod aut qui reprehendere volunt, digne lacerasse videantur: aut qui imitari, cogantur delinquere. Vince quantum potes, imo etiam plus quam potes, mollitiem animi tui, et ubertim fluentes lacrymas reprime, ne grandis pietas in nepotem, apud incredulas mentes desperatio putetur in Deum. Desiderandus est tibi quasi absens, non quasi mortuus: ut illum exspectare, non amisisse videaris》.

[84] *Epist.* 60. 7. 《Quanto magis tu et avunculua et Episcopus, hoc est, et in carne et in spiritu pater, doles abesse viscera tua, et quasi a te divulsa suspiras? Sed obsecro, ut modum adhibeas in dolore, memor illius sententiae: Ne quid nimis…; nec doleas, quod talem amiseris, sed gaudeas quod talem habueris》.

Girolamo non nasconde il suo nervosismo per la consolazione cristiana in concorrenza con quella pagana. Egli non ignora le consolazioni antiche, anzi, esprime l'ammirazione personale nel suo tono. Ma subito ammonisce di trovarsi nella mortificazione, se la fede cristiana non riesce a fare meglio di quello che gli autori pagani avevano realizzato con le loro consolazioni[85].

La critica del dolore eccessivo

Girolamo non esita a criticare le persone che non moderano il loro dolore, nonostante i suoi consigli precedenti, partendo da alcuni motivi. Anche qui, sembra che sia più importante il problema dello 'sguardo' in Girolamo. Gli sguardi del Cristo, del defunto e degli altri attorno al dolente indicano che il dolore non è una cosa privata del dolente.

Il dolore eccessivo che non considera la fama dei cristiani, mette i tanti altri a disagio. Innanzittutto, il Signore viene deluso dal dolore dei sopravvissuti. Perché il dolore eccessivo, che sembra negare il giudizio divino e la felicità dei defunti, può essere letto come una rabbia, un'invidia, una ribellione contro la volontà divina[86]. Il digiuno in questo dolore è un'ipocrisia che è rifiutata dal Cristo[87]. Ora, davanti al dolore assurdo, Cristo diventa ancora più scettico su tutta la fede e la devozione che i sopravvissuti mostravano prima di questa perdita[88]. Qui Cristo sembra un uomo che, dopo essere stato tradito e ferito dall'amore e dalla fiducia, diventasse scettico di tutto.

Il dolore eccessivo, in altre parole, è il segno della diffidenza nella fede cristiana che fa arrabbiare Cristo, e inoltre rende difficile la posizione dei defunti, che devono vivere con Cristo nel paradiso. Invece di criticare con la propria voce, Girolamo prende la voce di Blaesilla defunta, che esprime la sua delusione e risentimento per il dolore eccessivo dei sopravvissuti. La morta si sorprende ed è delusa della reazione della madre, che era molto

---

[85] *Epist.* 60. 5. 《Quid agimus, anima? Quo nos vertimus? Quid primum assumimus? Quid tacemus? Excideruntne tibi praecepta Rhetorum? Et occupata luctu, oppressa lacrymis, praepedita singulitibus, dicendi ordinem non tenes?... Legimus Crantorem, cujus volumen ad confovendum dolorem suum, secutus est Cicero (Lib. De Consolat. qui intercidit); Platonis, Diogenis, Clitomachi, Carneadis, Posidonii ad sedandos luctus opuscula percurrimus, qui diversis aetatibus, diversorum luctum vel libris, vel epistolis minuere sunt conati, ut etiam si nostrum areret ingenium, de illorum posset fontibus irrigari. Proponunt innumerabiles viros, et maxime Periclem et Xenophontem Socraticum… Praetermitto Maximos, Catones… atque Aufidios, quorum non minor in luctu quam in bellis virtus fuit, et quorum orbitates in Consolationis libro Tullius explicavit, ne videar potius aliena quam nostra quaesisse. Quanquam et haec in sugillationem nostri breviter dicta sint, si non praestet fides quod exhibuit infidelitas》.

[86] *Epist.* 39. 2. 《.. Non vereris, ne tibi Salvator dicat: Irasceris, Paula, quia tua filia, mea facta est filia? Indignaris de judicio meo, et rebellibus lacrymis facis invidiam possidenti?》

[87] *Epist.* 39.2. 《Cibum tibi denegas, non jejuniorum studio, sed doloris. Non amo frugalitatem istam. Jejunia ista, adversarii mei sunt》.

[88] *Epist.* 39. 2. 《Quod habitu a matronis caeteris separato, tibi quasi religiosior videbaris? Mens ista quae plangit, sericarum vestium est. Interciperis, et emoreris, et quasi non in meas manus ventura sis, crudelem judicem fugis》.

diversa da ciò che parlava della fede. E anche vedere il Cristo arrabbiato con suoi cari è una tortura per la defunta[89].

Per di più, questo dolore eccessivo scoraggia gli altri cristiani, dando occasione per il biasimo agli altri. Il dolore naturale, che deriva dal legame naturale, è sempre comprensibile, però nella fede più grande, questo legame sparisce ed anche il dolore va moderato dalla ragione[90].

Il dolore nella Bibbia

Ma seguendo il discorso di Girolamo, i lettori possono porre una domanda: ma anche la Bibbia non ci testimonia il dolore ed il lutto per la morte? Girolamo stesso, infatti, pone questa domanda potenziale prima, per sottolineare la nuova identità dei dolenti dopo il Cristo, che è diversa dal Vecchio Testamento.

I testimoni del lutto per la morte di Aron, Mosé, Giuseppe mostrano la condizione dei defunti prima del Cristo, che non potevano aspettarsi la risurrezione. Invece dopo la risurrezione del Cristo, per noi, che abbiamo la speranza della risurrezione, la morte non è una cosa da piangere, ma piuttosto una gioia[91].

---

[89] *Epist.* 39. 6. 《Quas nunc existimas Blaesillam nostram pati cruces, quae ferre tormenta, quod tibi Christum videat subiratum? Clamat nunc illa lugenti: Si unquam me amasti, mater, si tua ubera suxi, si tuis instituta sum monitis, ne invideas gloriae meae; nec hoc agas, ut a nobis in perpetuum separemur. Putas esse me solam? Habeo pro te Mariam Matrem Domini. Multas hic video quas ante nesciebam. O quanto melior est iste comitatus. Habeo Annam quondam in Evangelio prophetantem, et, quo magis gaudeas, tantorum annorum labores, ego in tribus mensibus consecuta sum. Unam palmam castitatis accepimus. Miseris mei, quia mundum reliqui? At ego vestri sortem doleo, quos adhuc saeculi carcer includit; quos quotidie in acie praeliantes, nunc ira, nunc avaritia, nunc libido, nunc variorum incentiva vitiorum pertrabunt ad ruinam. Si vis, ut mater mea sis, cura placere Christo. Non agnosco matrem, meo Domino displicentem. Loquitur illa et alia multa, quae taceo, et pro te Dominum rogat; mihique ut de ejus mente securus sum, veniam impetrat peccatorum: quod monui, quod hortatus sum, quod invidiam propinquorum, ut slava esset, excepi》.

[90] *Epist.* 39. 4.《 Miror te ea facere, quae si facerent caeterae, reprehensione dignae viderentur》.

Epist. 39. 4.《Ignoscimus matris lacrymis, sed modum quaerimus in dolore. Si parentem cogito, non reprehendo quod plangis; si Christianam et Monacham, istis nominibus mater excluditur. Recens vulnus est, et tactus iste quo blandior, non tam curat, quam exasperat. Attamen quod tempore mitigandum est, cur ratione non vincitur》?

[91] *Epist.* 39. 3. 《Sed dicis quomodo lugere me prohibes, cum et Jacob Joseph in sacco fleverit, congregatisque ad se omnibus propinquis, nouerit consolari, dicens: "Descendam ad filium meum lugens in infernum?" (Genes. 37. 35.) Et David Absalon cooperto capite planxerit, repetens: "Fili mi, Absalon, Absalon, fili mi: quis dabit, ut moriar pro te, fili mi, Absalon?" (2. Reg. 18.33). Moysi quoque et Aaron, caeterisque Sanctorum solemnis sit luctus exhibitus? Perfacilis ad ista responsio est: Luxisse Jacob filium, quem putabat occisum, ad quem et ipse erat ad inferos descensurus, dicens: "Descendam ad filium meum lugens in infernum" (Gen. 37), quia necdum paradisi januam Christus effregerat, nec dum falmmeam illam romphaeam et vertiginem praesidentium Cherubim, sanguis ejus extinxerat. Unde et Abraham licet in loco refrigerii, tamen apud inferos cum Lazaro fuisse scribitur (Luc. 16). Et David juste flevisse filium parricidam, qui alium parvulum, postquam, ut viveret, impetrare non potui, quia sciebat non peccasse, non flevit (2. Reg. 12)》; *Epist.* 39. 4. 《In Jesu vero, id est, in Evangelio, per quem Paradisus est apertus, mortem gaudia prosequuntur》; *Epist.* 39. 4. 《Ac ne quid desit superstitioni, ex ritu vanissimo Pharisaeorum, primum cibum lentis accipiunt; videlicet ostendentes quali edulio primogenita perdiderint. Sed merito, quia in resurrectionem Domini non credentes, Antichristi praeparantur adventui. Nos vero qui Christum induimus, et

Anche i testimoni del lutto e della lamentazione nel Vecchio Testamento hanno un senso diverso. Anche se la morte di Mosé, secondo la Bibbia, fu lamentata, questo non intende proprio il lutto o il pianto, ma solo la processione funebre. Per di più per la morte di Joshua, che si interpreta come la tipologia di Gesù Cristo, non c'è nessun testimone biblico del lutto o della lamentazione[92].

A volte la Bibbia testimonia il dolore e il lutto per la morte di qualcuno. Ma se guardiamo bene, secondo Girolamo che è in accordo con Ambrogio in questo punto, il loro dolore e il lutto non sono causati dalla morte stessa, ma dalla qualità dei morti. Come vediamo l'esempio di Davide, il suo lutto non si manifesta sempre nell'evento della morte, ma solo per la morte dei figli, che sono morti nei peccati. Perciò, la Bibbia, secondo Girolamo, non sanziona il dolore e il lutto per la morte[93].

I modelli

Oltre agil esempi della Bibbia, Girolamo racconta anche gli 'esempi presenti', che hanno vinto il loro dolore nella fede.

Il primo livello esemplare è l'episodio di Paola che aveva controllato il suo dolore, che si sentiva forte in realtà, e l'ha sublimato nella devozione. Anche se una volta aveva pianto la morte, non si fermava solo a controllare il suo dolore eccessivo, ma anzi, si rimetteva tanto alla devozione del Signore finché sembrava come se avesse voluto la morte del marito[94].

---

facti sumus, juxta Apostolum, genus regium et sacerdotale (1. Petr.2), non debemus super mortuos contristari》; *Epist.* 60. 6. 《Non plangam cum Jacob et David filios in lege morientes; sed cum Christo in Evangelio recipiam resurgentes. Judaeorum luctus, Christianorum gaudium est. "Ad Vesperam demorabitur fletus, et ad matutinum laetitia (Ps. 29. 6)…. Unde et Moyses moriens plangitur(Deut. 34), Jesus absque funere et lacrymis in monte sepelitur. Quidquid de Scripturis super lamentatione dici potest, in eo libro quo Paulam Romae consolati sumus, breviter explicavimus》.

[92] *Epist.* 39. 4. 《De Moyse vero et Aaron, quod esi ex veteri more sit planctus exhibitus, non mirandum est, cum et in Actis Apostolorum, jam Evangelio coruscante, Stephano fecerint Jerosolymae fratres planctum magnum (Act.8)" et utique planctus magnus, non in plangentium examinatione, ut tu putas, sed in pompa funeris, et exequiarum frequentia ingelligendus sit》; *Epist.* 39. 3. 《Palnctus iste solemnis non longas Aegyptiis imperat lacrymas, sed funeris monstrat ornatum. Juxta quem modum Aaron quoque et Moysen, fletos esse manifestum est》; *Epist.* 39. 4, 《..in verbis licet simplicibus admirari, quid sibi velit quod Moyses plangitur, et Jesus Nave vir sanctus sepultus refertur, et tamen fletus esse non scribitur》.

[93] *Epist.* 39. 4. 《Haec idcirco dicimus, ne ignorantia Scripturarum auctoritatem tibi praeberet in luctu, et videreris rationabiliter errare》.

[94] *Epist.* 108. 5. (della morte del marito Toxotius) 《Postquam vir mortuus est, ita eum planxit, ut prope ipsa moreretur; ita se convertit ad Domini servitutem, ut ejus mortem videretur optasse》;.*Epist.* 118. 5. 《Non planxisti filias mortuas, et paternae in genis lacrymae Christi timore siccatae sunt》.

Il secondo livello è l'episodio di Giuliano, che non piangeva per la morte della moglie e delle due figlie. Girolamo racconta che il suo timore verso Cristo è stato così grande che anche l'affetto paterno vi cedeva. Questo era infatti, secondo Girolamo, un grande trionfo della fede.

Però, nella descrizione dei questi due episodi, possiamo osservare le reazione diverse a questo atteggiamento. Cioè, come possiamo notare nel caso di Paola, questo super-controllo del dolore per la morte della famiglia, che la spingeva alla fine alle devozioni religiose, non viene letto come tanto positivo dalla gente normale e a cui probabilmente mancava la fede cristiana, teoricamente, anzi era considerato come una follia[95]. Però, come nel caso di Giuliano, il dolore sublimato nella devozione è così lodato e ammirato che faceva la gente considerasse la morte di sua moglie come se fosse un viaggio[96]. In queste due reazioni diverse, non posso dire se ci fosse stata qualche aspettativa diversa verso il dolore in quell'età tra gli uomini e le donne[97]. Ma nel prossimo esempio, possiamo dire che l'idea del controllo del dolore non c'entrava tanto col discorso del sesso, almeno nella comunità cristiana.

L'episodio di Melania ci racconta l'ultimo livello del controllo del dolore a cui un cristiano può giungere. Melania, che aveva perso il marito e i figli in sequenza, non si era agitata e non aveva versato nemmeno una goccia di lacrima per la morte, anzi sorrideva per l'entusiasmo della devozione, essendosi liberata dai doveri mondani. E lasciando i figli che ancora le erano rimasti, subito partiva per Gerusalmme[98]. Melania non solo non si sentiva

---

[95] *Epist.* 108. 18. 《Scio ei scriptas infirmitates gravissimas liberorum et maxime Toxotii sui, quem diligebat plurimum. Cumque illud virtute complesset, *turbata sum, et non sum locuta* (Ps. 76), in haec verba prorupit: *Qui amat filium aut filiam plus quam me, non est me dignus* (Matth. 10, 37). Et orans ad Dominum, loquebatur: *Posside Domine filios mortificatorum* (Psal. 78. 11), qui pro te quotidie mortificant corpora sua. Novi susurronem quemdam (quod genus hominum vel perniciosissimum est) quasi benevolum nuntiasse, quod pro nimio fervore virtutum quibusdam videretur insana, et cerebrum illius dicerent confovendum》.

[96] *Epist.* 118. 4. 《Laudent ergo te alii, et tuas contra diabolum victorias panegyricis prosequantur, quod laeto vultu mortes tuleris filiarum, quod in quadragesimo die dormitionis earum lugubrem vestem mutaveris, et dedicatio ossium Martyris candida tibi vestimenta reddiderit, ut non sentires dolorem orbitatis tuae, quem civitas universa sentiret, sed ad triumphum Martyris exultares: quod sanctissimam conjugem tuam non quasi mortuam, sed quasi proficiscentem deduxeris》.

[97] Per esempio, la scena del funerale di Paola, ci porta due testimoni diversi. Per sottolineare la differenza della morte e del lutto dei cristiani, Girolamo racconta che non c'era *ululatus* o *planctus* nel funerale di Paolo, diversamente dalla consuetudine secolare. Ma nello stesso tempo, possiamo vedere il pianto delle donne e il grande dolore di Eustochio, che desiderava morire anch'ella con la defunta, che viene visto con simpatia. *Epist.* 108. 29.《Ex hinc non ululatus, non planctus, ut inter saeculi homines fleri solet, sed Psalmorum linguis diversis examina [Ms. ex animo] concrepabant…. Viduae et pauperes in exemplum Dorcadis, vestes ab ea praebitas ostendebant (Act. 9. 39). Omnis inopum multitudo matrem, et nutritiam [Mss. Nutriculam] se perdidisse clamabat. Quodque mirum sit, nihil pallor mutaverat faciem, sed ita dignitas quaedam, et gravitas ora compleverat, ut eam putares non mortuam, sed dormientem. Graeco, Latino, Syroque sermone Psalmi in ordine personabant: non solum triduo, donec subter Ecclesiam, et juxta specum Domini conderetur; sed per omnem hebdomadam, cunctis qui venerant, suum funus, et proprias credentibus lacrymas. Venerabilis virgo filia ejus Eustochium, quasi ablactata super matrem suam, abstrahi a parente non poterat: deosculari oculos, haerere vultui, totum corpus amplexari, et se cum matre velle sepeliri》.

[98] *Epist.* 39. 4. 《Quid vetera replicem? Praesentia exempla sectare. Sancta Melania nostri temporis inter Christianos vera nobilitas (cum qua tibi Dominus, mihique concedat in die sua habere partem) calente adhuc mariti corpusculo, et necdum

triste, ma godeva letteralmente, sorridendo. Forse questa figura di Melania, che sembra piuttosto grottesca ai nostri occhi, potrebbe essere intesa come un nuovo modello stoico-cristiano che non solo vince l'*apatheia*, ma arriva alla vera 'emozione positiva', trasformando le passioni negative[99].

3. 3. Agostino

Non ci sarà nessuno che si può paragonare ad Agostino come specialista del dolore e della consolazione nella tarda antiquità. Questo autore non solo compose varie opere dei diversi generi della letteratura consolatoria, incluse lettere, sermoni, discorsi funebri, trattati[100], ma anche provò l'analisi psicologica dell'esperienza del dolore, dalla parte dei dolenti stessi[101]. Il suo genio come teologo, incontrandosi con la sua sensibilità dell'esperienze emotive, contemplative, produce una belissima scena epica, sia nella vita personale di Agostino, sia nella storia teologica cristiana.

Il senso della perdita e il dolore naturale

---

humato, duos simul perdidit filios. Rem sum dicturus incredibilem, sed teste Christo, non falsam. Quis illam tunc non putaret more lymphatico, sparsis crinibus, veste conscissa, lacerum pectus invadere? Lacrymae gutta non fluxit; stetit immobilis, et ad pedes advolunta Christi, quasi ipsum teneret, arrisit. Expeditius, inquit, tibi servitura sum, Domine, quia tanto me onere liberasti. Sed forsitan superatur in caeteris. Quinimo qua illos mente contempserit, in unico postea filio probat, cui omni quam habebat possessione concessa, ingruente jam hieme, Jerosolymam navigavit》.

[99] Per eupatheiai, termine con il quale si indicavano le buone passioni, come la gioia, la prudenza e il desiderio ragionevole, si veda B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, pp. 173-175; e anche M. Graver, *The Weeping Wise: Stoic and Epicurean Consolations in Seneca's 99th Epistle*, in *Tears in the Graeco- Roman World*, pp. 235-252, particolarmente pp. 244-248.

[100] I sermoni che trattano il tema della consolazione sono: i due sermoni *De Mortuis*, Sermo 172 (PL 38, 935-937) e Sermo 173 (PL 38, 937-939); *De Consolatione mortuorum* (PL 40, 1159-1168); i due sermoni *De resurrection mortuorum future,* Sermo 361 (PL 39, 1599-1611) e Sermo 362 (PL 39, 1611-1634); Sermo 98 (PL 38, 591-595); Sermo 53 (PL 38, 365). Le lettere consolatorie sono: Epistula 159 *ad Evodium* (PL. 33, 698-701); Epistula 164 *ad Evodium* (Pl 33, 709-718); Epistula 91 *ad Ithalicam viduam* (PL 33, 318-322); Epistula 259 *ad Cornelium* (PL 33, 1073-1075); Epistula 263 *ad Virgines Sapidae* (Pl 33, 1082-1084). Il sermo 396 (*In assumptione episcope*: PL 39, 17717-1718), invece era un discorso funebre. I trattati sulla consolazione sono: *De cura pro mortis gerenda* (PL 40, 591-610). E anche nella *Civitas Dei*, soprattutto nel primo libro, si possono trovare riferimenti sulla morte. Per un´introduzione alle opere sopra citate, si veda M. M. Beyenka, *Consolation in Saint Augustine*, pp. 60-104.

[101] L'ottimo autoritratto psicologico che si trova nelle *Confessiones* ha attirato l'attenzione degli studiosi (non sempre psicologi) ed è stato trattato come un buon esempio delle teorie psicologiche moderne, dalle prime teorie freudiane alle teorie lacaniane. Soprattutto il rapporto tra Monica e Agostino era considerato come un esempio rappresentativo del complesso di Edipo. Per gli esempi, si vedano: C. Kliegerman, *A Psychoanalytic Study of the Confession of St. Augustine*, in «Journal of the American Psychoanalytic Association», vol. 5, 1957, pp. 469-484; S. L. M.D. Block, St. Augustine: *On Grief and Other Psychological Matters*, in «The American Journal of Psychiatry», vol. 122, no. 7, 1966, pp. 943-946; C.A. Levenson, *Distance and Presence in Augustine's Confessions*, in «The Journal of Religion», vol. 65, 1985, pp. 500-512; D. Jonte-Pace, *Augustine on the Couch: Psychohistorical (mis) Readings of the Confessions*, in «Religion», vol. 23, 1993, pp. 71-83; S. Barzilai, *Augustine in Contexts: Lacan's Repetition of a Scene from the Confessions* in «Literature & Theology», vol. 11, no. 2 1997, pp. 200-221; D. Klass e R. Goss, *Spiritual Bonds to the Dead in Cross-Cultural and Historical Perspective: Comparative Religion and Modern Grief*, in «Death Studies», vol. 23, no. 6, 1999, pp. 547-567; D. Capps, *Augustine's Confessions: Self-Reproach and the Melancholy self*, in «Pastoral Psychology», vol. 55, no. 5, 2007 , pp. 571-591.

In Agostino, il primo senso della morte e della perdita per i cristiani è, come quello degli altri autori, ritornare alla casa celeste, dove ci si trova molto meglio che in questo mondo, dove non esiste nessuna preoccupazione per altre perdite tristi[102].

Però, il punto più notevole della vista di Agostino della morte e della perdita è considerare la morte come il risultato del peccato. Ora si cristianizza non solo il dopo-morte, ma la morte medesima. Come abbiamo visto, anche nei discorsi degli autori precedenti, la morte è una cosa sempre umana, naturale, anche se piuttosto implica il senso negativo. Però con Agostino, la morte diventa un male assoluto, che fu risultato dal peccato originale. Per Agostino, senza il peccato, la morte non sarebbe entrata nella vita umana. La morte è il giudizio divino per la disubbidienza umana alla volontà divina, come l'angelo diventò il diavolo per la sua disubbidienza[103]. Da questo punto di vista, la perdita diventa un debito da ripagare per ognuno, non solo il debito naturale, come quello degli altri autori, ma piuttosto come il debito penale per i peccati[104].

Come la morte è l'evento più umano, il dolore è uno dei risultati 'umani' che porta la morte con sé. Simile agli autori precedenti, anche Agostino ammette il dolore naturale, che è causato dalla separazione dell'affetto. Nessun essere umano può non piangere per questa perdita per l'amore reciproco[105]. Agostino descrive l'imbarazzo dei sopravvissuti, che

---

[102] *Epist.* 92.1. 《cum veracissima promissione speremus nos de hac vita, unde migraturi quosdam nostros migrantes non amisimus, sed praemisimus, ad eam vitam esse venturos, ubi nobis erunt quanto notiores, tanto utique chariores, et sine timore ullius discessionis amabiles》. *Epist.* 263. 2. 《Qui diligunt aurum, numquid perdunt quando recondunt? nonne tunc de illo, quantum fieri potest, securiores fiunt, cum remotum a suis oculis locis tutioribus servant? Itane vero terrena cupiditas munitius se habere putat, si non videat id quod amat; et coelestis charitas dolet, tanquam amiserit quod in horrea superna praemiserit》.

[103] *Sermo* 172. 1.《 Nec mors homini accideret, nisi ex poena quam praecesserat culpa》. *Sermo* 173. 2. 《Si enim peccatum non praecessisset, sine dubio mors secuta non fuisset. Secuta est ergo mors etiam corporis, quam praecessit mors animae》. *CM* 1. 2. 《Contra haec tam valida, tam fortia doloris arma, illud primo omnium opponendum est, quia omne quod nascitur in hoc mundo, necesse est mori. Haec est enim lex Dei et sententia immutabilis, quam post delictum princeps generis humani accepit》; *Sermo* 361.16. 《Aequalitatem Dei usurpavit angelus, et cecidit, et factus est diabolus: aequalitatem Dei usurpavit homo, et cecidit, et factus est mortalis》; *Sermo* 361. 16. 《In omnibus autem hominibus mortalitas poena peccati est》.

[104] *CM* 1. 2. 《quia quod debebat, hoc reddidit. Et utique debitum cum redditur, quam potest habere tristitiam? Hoc est vere debitum, quod nulla potest pecunia redimi: hoc est debitum, quod nec virtus excusat, nec sapientia, nec potestas, nec ipsi denique reges poterunt declinare》.

[105] *Sermo* 172 **.** 1. 《Hinc itaque necesse est ut tristes simus, quando nos moriendo deserunt quos amamus; quia etsi novimus eos non in aeternum relinquere nos mansuros, sed aliquantum praecedere secuturos; tamen mors ipsa quam natura refugit, cum occupat dilectum, contristat in nobis ipsius dilectionis affectum. Ideo non admonuit Apostolus, ut non contristemur; sed, non *sicut ceteri qui spem non habent*. Contristamur ergo nos in nostrorum mortibus necessitate amittendi, sed cum spe recipiendi. Inde angimur, hinc consolamur; inde infirmitas afficit, hinc fides reficit》; *Sermo* 172.2.3. 《Permittantur itaque pia corda carorum de suorum mortibus contristari dolore sanabili, et consolabiles lacrymas fundant conditione mortali》; *Sermo* 172. 2.3. 《Impleant haec homines erga suos officia postremi muneris, et sui humani lenimenta moeroris. Verum illa quae adjuvant spiritus defunctorum, oblationes, orationes, erogationes, multo pro eis observantius, instantius, abundantius impendant, qui suos carne, non spiritu mortuos, non solum carnaliter, sed etiam spiritualiter amant》.

affrontano la nuova situazione, attraverso la condizione dei morti. Le persone, che parlavano, mangiavano, si sentivano, ora solo si sdraiano inanimati. Tutti gli incoraggiamenti, tutti gli affetti che il defunto versava ai sopravvissuti nella vita, sono spariti con lui. La perdita è la perdita della vita dei defunti, e anche di un pezzo della vita dei sopravvissuti[106].

Qiundi, contristarsi davanti alla morte dei cari è possibile per il cuore umano. Anzi, per Agostino, è meglio contristarsi prima e guarirsi dopo che essere inumano senza nessun dolore. Così anche il Vangelo ci testimonia il dolore e il pianto per la morte[107]. Gesù, che avava pianto per la morte di Lazzaro, non ci ha detto di lamentare come un comandamento, però, attraverso il suo pianto, ci ha permesso questo dolore naturale, nella condizione umana. Quindi se il dolore non si prolunga troppo, non si deve proibire proprio questo dolore per la morte dei cari[108].

Per questo, anche l'Apostolo ci ha ammoniti nella prima lettera ai Tessalinicesi. Egli non ci ha detto di non contristarci, ma non come quelli che non hanno la speranza. Perché il dolore per la morte è inevitabile, ma ci dobbiamo lasciare nella consolazione della speranza[109]. Il dolore e l'orrore della morte è della natura, ma non della fede[110].

---

[106] *Sermo* 173. 3. 《Quomodo enim non contristaris, ubi corpus quod vivit ex anima, fit exanime, discedente anima? Qui ambulabat jacet, qui loquebatur tacet, clausi oculi lucem non capiunt, aures nulli voci patescunt: omnia membrorum officia conquieverunt; non est qui moveat gressus ad ambulandum, manus ad operandum, sensus ad percipiendum. Nonne ista est domus, quam nescio quis invisibilis habitator ornabat? Discessit qui non videbatur, remansit quod cum dolore videatur. Ista est causa tristitiae》. Per un'analisi fenomenologica sul rapporto tra il dolore e l'identità in Agostino, si veda D.L.M. Baxter, *Altruism, Grief and Identity*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 70, no. 2, 2005, pp. 371-383.

Sermo 361. 8. 9. 《Sed tristis factus es de sepulto carissimo tuo, quia non statim audisti vocem eius. Vivebat, mortuus est; manducabat, jam non manducat; sentiebat, jam non sentit; non interest gaudiis et laetitiae vivorum》; *Epist.* 263.2. 《Est quidem materies lacrymarum, quod germanum dilectorem tuum, teque plurimum pro tua vita et sacrae virginitatis professione reverentem, diaconum Carthaginensis Ecclesiae non vides, sicut solebas, intrantem et exeuntem, et in sui ecclesiastici officii strenuitate versantem; et honorifica illa ab eo verba non audis, quae tuae germanitatis sanctitati, morigero, pio et officioso impendebat affectu. Haec cum cogitantur, et consuetudinis violentia requiritur, cor pungitur, et tanquam sanguis cordis fletus exoritur》.

[107] *Sermo* 173 .2. 《Potest non dolere cor humanum defuncto charissimo: melius tamen cum dolet sanatur cor humanum quam non dolendo fit inhumanum. Maria Domino cohaerebat, et mortuum fratrem dolebat. Sed quid miraris quia Maria dolebat tunc, cum ipse Dominus flebat?》

[108] *Epist.* 263. 3. 《Non quidem succensendum est de charis mortuis dolori mortalium; sed diuturnus dolor non debet esse fidelium. Si ergo contristata es, jam sit satis; nec sic contristeris *quemadmodum Gentes, quae spem non habent* (1 Thess.4, 12). Non enim constristari prohibuit Paulus apostolus, cum hoc diceret, sed sic contristari *quemadmodum Gentes, quae spem non habent*. Nam et Martha et Maria, piae sorores et fideles, resurrecturum suum fratrem Lazarum flebant, quamvis eum tunc ad hanc vitam rediturum esse nescirent: et ipse Dominus eumdem, quem fuerat resuscitaturus, Lazarum flevit(Joan 11, 19-35); nimirum ut fleamus etiam nos eos mortuos quos ad veram vitam resurrecturos credimus, etsi non jussit praecepto, concessit exemplo. Nec frustra Scriptura dicit in libro Ecclesiastico: *In mortuo produc lacrymas, et quasi dira perpessus incipe lamentationem*: sed paulo post ait, *et consolare propter tristitiam; a tristitia enim procedit mors, et tristitia cordis flectet fortitudinem*》.

[109] *Sermo* 173. 3. 《Ideo et Apostolus: *De dormientibus*, inquit, *nolo vos ignorare, fratres, ut non contristemini, sicut et Gentes, quae spem non habent*. Non tantum ait: *ut non contristemini*; sed, *ut non sic contristemini, quemadmodum Gentes, quae spem non habent*. Necesse est enim ut contristemini: sed ubi contristaris, consoletur te spes》.

[110] *Sermo* 172. 1. 《Est ergo de mortuis eis qui diligunt, quaedam tristitia quodammodo naturalis. Mortem quippe horret,

Il dolore biblico

Agostino, come Girolamo, prova a rispondere alla domanda ipotetica: allora come dobbiamo interpretare le scene del dolore e del lutto, che si testimoniano nella Bibbia? Per rispondere a questa domanda, Agostino, citando ancora l'Apostolo come autorità, divide queste scene in due, cioè, il dolore del Vecchio Testamento e quello dopo l'incarnazione del Cristo. La differenza tra le due età è la speranza della risurrezione. Così il dolore e il lutto delle persone del Vecchio Testamento è naturalissimo visto che loro non avevano nessuna speranza dopo la morte, anzi solo le pene per i peccati che li aspetavano dopo la morte. Ma dopo che Cristo è venuto in questa vita, la morte diventa solo come una dormita[111].

Allora perché Gesù, che stava per richiamare subito il Lazzaro morto in vita, ancora piangeva? Su questa scena sempre interessante, Agostino offre delle interpretazioni teologiche. Come la prima interpretazione, Agostino afferma che il pianto di Gesù non era per la morte personale di Lazzaro, ma per la pietà della mortalità umana, che fu causata dai peccati[112].

La seconda interpretazione è simile a quella di Ambrogio. Cioè il pianto di Gesù è un mero segno del suo incarnamento totale. Perché l'altra gente che guardava questa scena ha creduto che Gesù piangesse per il dolore e l'affetto per Lazzaro, ma nei riferimenti di Gesù, non nascondeva mai la sua intenzione di risuscitare il defunto. Quindi la morte non era

---

non opinio, sed natura》. Quindi per Agostino, anche quando accetta il dolore naturale, questo è proprio il segno dell'umanità, che si considera in genere come una debolezza. Per altri riferimenti su questo punto: *Sermo* 172. 1. 《Inde angimur, hinc consolamur; inde infirmitas afficit, hinc fides reficit; inde dolet humana conditio, hinc sanat divina promissio》. *Sermo* 396. 1.《Non possumus per infirmitatem nisi contristari; sed per spem debemus consolari》. *Sermo* 396. 2. 《In hoc enim habemus tristitiam de homine sicut homines》. *Sermo* 396. 2 《Exhortari vos ad fidelem prudentiam multis verbis fortasse possemus, nisi et nos dolore humano vix loqui sineremur》.

[111] *CM sermo* 1.4. 《Sed dicet aliquis, Prohibes lugere mortuos, cum et Patriarchae plorati sunt, et Moyses ille famulus Dei, et multi deinde prophetae, praesertim cum Job quoque justissimus vestem suam supra filiorum consciderit necem (Job 1, 20)? Non ego prohibeo lugere mortuos, sed gentium illuminator Apostolus, qui sic ait, Nolo vos ignorare, fratres, de dormientibus, ut non contristemini, sicut qui spem non habent (1 Thess. IV, 12). Non potest Evangelii claritas obscurari, si hi qui ante legem aut sub legis umbra positi fuerant, suos mortuos flebant. Et merito flebant, quia nondum de coelis venerat Christus, qui fontem illum lacrymarum sua resurrectione siccavit. Merito flebant, quia adhuc mortis sententia permanebat. Merito lamentabantur, quia nundum resurrectio praedicabatur. Sperabant quidem sancti quique adventum Domini; sed mortuos interim flebant, quia nondum viderant quem sperabant. Denique Simeon unus de veteribus sanctis, qui prius fuerat de sua morte sollicitus, postquam Jesum Dominum adhuc puerum secundum carnem suscepit in manibus, de suo exitu gratulatur dicens, Nunc dimittis, Domine, servum tuum in pace, quia viderunt oculi mei salutare tuum (Luc, II, 29). O beatus ille Simeon! Quia quod sperabat videri, jam mortem suam pacem et requiem computabat. Sed dices, Ecce in Evangelio legitur, archisynagogi ploratam filiam (Id. VIII, 52), et sorores Lazari Lazarum flevisse (Joan. XI, 31): Sed illi adhuc secundum veterem legem sapiebant, quia necdum a mortuis Christum resurrexivisse conspexerant》.

[112] *Sermo* 173. 2. 《Movere autem quemvis potest, quomodo flebat mortuum, se continuo iubente victurum? Non mortuum flebat, quem ipse suscitavit; sed mortem, quam sibi homo peccando comparavit》.

proprio la causa del pianto di Gesù[113].

La terza interpretazione teologica di Agostino si realizza su vasta scala. Disponendo le tre scene della morte e della risurrezione nel Vangelo in ordine, Agostino prova l'analogia tra la morte corporale e la morte spirituale. I tre morti si rappresentano i tre diversi livelli dei peccati ed i miracoli di Gesù che aveva richiamato tutti in vita indicano la grazia divina, che ci salvano da qualsiasi peccato[114].

Il dolore mondano

Quindi anche se Agostino ammette il dolore naturale, la morte dei cristiani non si deve addolorare nella fede, secondo le parole dell'Apostolo. Infatti, dobbiamo stare attenti in quale tristezza appartiene il nostro dolore. Perché l'Apostolo ci ammonisce sulle due tristezze diverse, delle quali una ci conduce alla salvezza e l'altra ci conduce solo alla morte[115]. Agostino, nelle sue *Confessiones*, descrive la propria esperienza dei due dolori diversi in profondità, nel contesto della morte di un amico di Tagaste (Libro IV) e della morte della sua madre, Monica (Libro IX).

Nella morte di un amico, che aveva subito nella sua giovinezza, Agostino manifesta

---

[113] *CM.* sermo 1.《Sed dices, Ecce in Evangelio legitur, archisynagogi ploratam filiam (Id. VIII, 52), et sorores Lazari Lazarum flevisse (Joan. XI, 31): Sed illi adhuc secundum veterem legem sapiebant, quia necdum a mortuis Christum resurrexivisse conspexerant. Flevit plane et ipse Dominus Lazarum jam sepultum (Ibd., 33), non utique ut flendi mortuos formam daret, sed ut se per lacrymas suas verum corpus assumpsisse monstraret. Vel certe flevit amore humano Judaeos, quia nec tali signo monstrato in eum fuerant credituri. Neque enim mors Lazari causa esse poterat lacrymarum, quem ipse Jesus et dormivisse dixerat, et suscitaturum se promiserat, sicut et fecit.... 5. Habuerunt ergo veteres suum morem, suamque fragilitatem, Christi adventum praecedentes》. *CD.* 14. 9 《Quamobrem etiam ipse Dominus in forma servi agere vitam dignatus humanam, sed nullum habens omnino peccatum adhibuit eas, ubi adhibendas esse iudicavit. Neque enim, in quo verum erat hominis corpus et verus hominis animus, falsus erat humanus affectus. Cum ergo eius in Evangelio ista referuntur, quod super duritia cordis Iudaeorum cum ira contristatus sit, quod dixerit: *Gaudeo propter vos, ut credatis*, quod Lazarum suscitaturus etiam lacrimas fuderit, quod concupiverit cum discipulis suis manducare pascha, quod propinquante passione tristis fuerit anima eius: non falso utique referuntur. Verum ille hos motus certae dispensationis gratia ita cum voluit suscepit animo humano, ut cum voluit factus est homo. quod fatendum est, etiam cum rectas et secundum Deum habemus has affectiones, huius vitae sunt, non illius quam futuram speramus》.

[114] *Sermo* 98. (Luc. 7, 11-15)**.** In questo sermone, Agostino prende i tre miracoli di Gesù della risurrezione come esempi della grazia del perdono dei peccati. I tre morti rappresentano dei peccatori che sono morti nei diversi livelli dei peccati. La prima morte della figlia del capo della sinagoga, che era morta nella sua casa, rappresenta il peccato del cuore, che non si esprimeva ancora nei comportamenti. La seconda morte, quella del figlio di una vedova, il cui corpo era fuori della casa ma non ancora spostato alla tomba, significa i peccati praticati in realtà. Invece, la morte di Lazzaro, che era già nella tomba e il cui corpo puzzava, rappresenta il peccato abituale. Soprattutto, il fatto che Lazzaro fosse morto da quattro giorni stava a significare le quattro fasi del peccato che la gente può commettere: 1. il desiderio del peccato dal cuore; 2. il consenso al peccato nel cuore; 3. la pratica; 4. l'abitudine del peccato. Nell'ultima fase, i peccatori non si sentono nemmeno nessun piacere nel commettere dei peccati.

[115] *CM.* sermo 1. 《Quia tristitia mundi mortem operatur (II Cor. Vii. 10). Beatus Paulus apostolus, fidelium doctor et medicus salutaris, duas esse dixit tristitias, unam bonam et alteram malam; unam utilem, et alteram inutilem; unam quae salvat, et alteram quae perdit. Et ne dubium alicui videatur id quod dico, ipsa ejus verba recitabo. Ait enim, Quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur: haec est illa bona tristitia. Sequitur deinde, Nam saeculi hujus tristitia, mortem operatur (Ibid., 11): haec est illa mala》.

il suo dolore e la disperazione del momento, che si risultavano dall'amore mondano. Ma analizzandoli, l'autore confessa che la causa del dolore non era proprio la morte dell'amico, ma la propria perdita. Primo, egli si disperava per la perdita della gioia nella sua vita, che si condivideva col defunto. Il dolore di perdere la gioia dell'amicizia era più grande del dolore di perdere la vita dell'amico[116]. Secondo, Agostino si addolorava per la paura della morte, che rapisce tutti quelli che amava nella vita, e che erano per lui come l'*alter-ego*. La vita senza le persone che amava e su cui si appoggiava diventa l'orrore per il sopravvissuto, perché, senza quegli assenti, nemmeno la sua identità è completa[117]. Questo orrore conduce i sopravvissuti alla depressione, che nega tutti i piaceri della vita e può riposarsi solo nelle lacrime e nel sospiro[118].

Questo dolore descritto sopra ovviamente non è il dolore per i defunti, ma piuttosto per l'autocommiserazione, secondo Agostino, che non trova nessuna speranza e consolazione in niente. Descrivendo questo, Agostino spesso deplora la sua condizione del momento che non capiva il vero senso della morte. Il dolore di perdere la gioia e il piacere del mondo è la tristezza mondana. Questa tristezza ci conduce alla morte, suscitando i dubbi e la blasfemia[119]. Invece nella morte dei cristiani, non si perde niente, perché né il defunto né la gioia dei sopravvissuti sono spariti, anzi, Dio si ripristinerà tutto. Questo è il motivo per

---

[116] *CF*. 4.5. 《Et nunc, domine, iam illa transierunt, et tempore lentium est vulnus meum…. Ut dicas mihi, cur fletus dulcis sit miseris?..... Num in dolore amissae rei et luctu, quo tunc operiebar? Neque enim sperabam revivescere illum aut hoc petebam lacrimis, sed tantum dolebam et flbam. Miser enim eram et amiseram gaudium meum. An et fletus res amara est et prae fstidio rerum, quibus prius fruebamur, et tunc ab eis abhorremus, delectat?》; *CF*. 4.6. 《Miser eram, et miser est monis animus vinctus amicitia rerum mortalium et dilaniatur, cum eas amittit, et tunc sentit miseriam, qua miser est et antequam amittat eas. Sic ego eram illo tempore et flebam amarissime et requiescebam in amaritudine. Ita miser eram et habeam cariorem illo amico meo vitam ipsam miseriam. Nam quamvis eam mutare vellem, nollem tamen amittere magis quam illum et nescio an vellem vel pro ill, sicut de Oreste et Pylade traditur, si non fingitur, qui vellent pro invicem simul mori, quia morte peius eis erat non simul vivere》.

[117] *CF*. 6.11. 《Sed in me nescio quis affectus nimis huic contrarius ortus erat et taedium vivendi erat in me gravissimum et moriendi metus. Credo, quo magis illum amabam, hoc magis mortem, quae mihi eum abstulerat, tamquam atrocissimam inimicam oderam et timebam et eam repente consumpturam omnes homines putabam quia illum potuit…Mirabar enim ceteros mortales vivere, quia ille, quem quasi non moriturum dilexeram, mortuus erat, et me magis, quia ille alter eram, vivere illo mortuo mirabar. Bene quidam dixit de amico suo: dimidium animae suae. Nam ego sensi animam meam et animam illius unam fuisse animam in duobus corporibus, et ideo mihi horrori erat vita, quia nolebam dimidius vivere, et ideo forte mori metuebam, ne totus ille moreretur, quem multum amaveram》.

[118] *CF*. 7. 12. 《O dementiam nescientem diligere homines humaniter! O stultum hominem inmoderate humana patientem! Quod ego tunc eram. Itaque aestuabam, suspirabam, flebam, turbabar, nec requies erat nec consilium. Portabam enim concisam et cruentam animam meam inpatientem portari a me, et ubi eam ponerem non inveniebam. Non in amoenis nemoribus, non in ludis atque cantibus nec in suave olentibus locis nec in conviviis apparatis nec in voluptate cubilis et lecti, non denique in libris atque carminibus adquiescebat. Horrebant omnia et ipsa lux et quidquid non erat quod ille erat, inprobum et odiosum erat praeter gemitum et lacrimas: nam in eis solis aliquantula requies. Ubi autem inde auferebatur anima mea, onerabat me grandi sarcina miseriae》.

[119] *CM sermo 1. 3.* 《Quod si tam oblectatio quam utilitas praesens sive consuetudo, res mundi sunt et gaudia saeculi transitoria; propter haec animum dejicere, et spiritum contristari, vide ne sit vere mortifera valetudo. Repetens autem iterum atque iterum dicam: Quia tristitia mundi mortem operatur. Quare autem mortem operatur? Quia solet nimia tristitia aut ad dubitationem, aut ad periculosam perducere blasphemiam》.

cui non dobbiamo prolungare il nostro dolore nella morte[120].

La lotta contro il dolore

La morte di Monica, che si descrive nel nono libro, dimostra gli sforzi di Agostino come la sua lotta interiore contro il dolore si riconcilia con questa emozione. Il processo di questo cambiamento si può osservare nelle due fasi diverse attorno al funerale di Monica. Prima, è la fase della lotta contro il dolore, e seconda è quella dell'emozione liberata.

Se il quarto libro si concentrava a manifestare lo stato d'animo di Agostino, da un sopravvissuto che si disperava della perdita, il nono libro ci descrive la scena del funerale di Monica assieme all'emozione di Agostino ed al suo sforzo di controllarlo. Secondo Agostino, il dolore per la morte dipende dalla qualità del defunto. Perché il dolore si addice solo alle persone che sono morte nella miseria o sono morte per sempre. Invece, come la sua vita testimoniava, la morte di Monica non apparteneva alla miseria, o all'eternità[121].

L'autore, però, non nega il suo sentimento nel momento della morte della sua madre e confessa che anche lui stava per piangere. Ma in questa scena, accanto alla propria figura, Agostino mette lo stato di Adeodato. Adedodato, che è descritto "piccolo", piangeva nel momento della morte della sua nonna. Però, questo pianto è stato impedito immediatamente dagli altri. E subito dopo questa scena, Agostino definisce il proprio dolore che prima lo conduva alle lacrime il senetimento "infantile". L'incapacità di controllare l'emozione non trova nessun posto nel virtù di un uomo maturo.

Agostino era riuscito a controllare le sue lacrime e manttenere una figura tranquilla, che forse era la figura ideale per i sopravvissuti alla morte di una santa come Monica. Però il successo nel controllare il lutto esteriore non garantisce la risoluzione del dolore interiore. Durante il funerale ed anche dopo, Agostino confessa che soffriva di un dolore forte e non poteva riuscire a rimuoverlo, anche se aveva seguito tutti i consigli antichi per liberarsi dal dolore, come dormire o fare il bagno. Il dolore, secono l'espressione dell'autore, è solo tra le cose umane "irritanti"[122].

---

[120] *Epist.* 263. 4. 《Deus qui spiritum eius iam suscepit, restituet ei corpus suum, quod non perdendum abstulit, sed reddendum distulit. Nulla est igitur causa tristitiae diuturnae, quia potior est causa laetitiae sempiternae》.

[121] *CF*. IX. 12. 29. 《Premebam oculos eius, et confluebat in praecordia mea maestitudo ingens et transfluebat in lacrimas, ibidemque oculi mei violento animi imperio resorbebant fontem suum usque ad siccitatem, et in tali luctamine valde male mihi erat. Tum vero, ubi efflavit extremum, puer Adeodatus exclamavit in planctu atque ab omnibus nobis cohercitus tacuit. Hoc modo etiam meum quiddam puerile, quod labebatur in fletus, iuvenali voce, voce cordis, cohercebatur et tacebat. Neque enim decere arbitrabamur funus illud questibus lacrimosis gemitibusque celebrare, quia his plerumque solet deplorari quaedam miseria morientium aut quasi omnimoda exstinctio. At illa nec misere moriebatur nec omnino moriebatur. Hoc et documentis morum eius et *fide non ficta* rationibusque certis tenebamus》.

[122] *CF.* IX. 12. 30. 《Quid erat ergo, quod intus mihi graviter dolebat, nisi ex consuetudine simul vivendi dulcissima et

Ma ora noi possiamo vedere una scena interessante. Le sue lacrime, che erano state frenate a lungo, scoppiavano, quando Agostino stava da solo dopo il funerale. Per Agostino questo pianto non vuol dire che non appartiene al dolore della perdita, neppure è il fallimento del controllo, che è causato dal peccato del eccessivo affetto mondano[123]. Invece Agostino qui prova il suo lavoro emotivo, che apre la seconda fase del dolore. Mentre si ricorda delle memorie della madre, Agostino ha cominciato a scoppiare in pianto. Ma nelle memorie di questo momento Monica non era solo la madre carnale, anzi era un maestro della fede che guidava l'anima dell'autore. Agostino piangeva solo davanti a Dio, senza nessuna vergogna[124].

Allora questo pianto cosa vuol dire? Non era il dolore della morte della madre? È un dolore 'attivo' della penitenza, che è diverso dal 'passivo' dolore dell'affetto carnale[125]? Guardando le parole successive di Agostino possiamo capire che era il vero dolore della perdita. Agostino porta la scusa della sua forte lamentazione. Anche se si liberava davanti a Dio dalla soppressione dell'emozione, si accorgeva questo pianto comunque poteva essere riso dagli altri. E l'autore chiede:

---

carissima repente dirupta vulnus recens? Gratulabar quidem testimonio eius, quod in ea ipsa ultima aegritudine obsequiis meis interblandiens appellabat me pium et commemorabat grandi dilectionis affectu numquam se audisse ex ore meo iaculatum in se durum aut contumeliosum sonum. Sed tamen quid tale, Deus meus, qui fecisti nos, quid comparabile habebat honor a me delatus illi et servitus ab illa mihi? Quoniam itaque deserebar tam magno eius solacio, sauciabatur anima et quasi dilaniabatur vita, quae una facta erat ex mea et illius. 31. Cohibito ergo a fletu illo puero psalterium arripuit Evodius et cantare coepit psalmum. Cui respondebamus omnis domus: *Misericordiam et iudicium cantabo tibi, Domine*….cum eis, qui me non deserendum esse censebant, quod erat tempori congruum disputabam eoque fomento veritatis mitigabam cruciatum tibi notum illis ignorantibus et intente audientibus et sine sensu doloris me esse arbitrantibus. At ego in auribus tuis, ubi eorum nullus audiebat, increpabam mollitiam affectus mei et constringebam fluxum maeroris, cedebatque mihi paululum; rursusque impetu suo ferebatur non usque ad eruptionem lacrimarum nec usque ad vultus mutationem, sed ego sciebam, quid corde premerem. Et quia mihi vehementer displicebat tantum in me posse haec humana, quae ordine debito et sorte conditionis nostrae accidere necesse est, alio dolore dolebam dolorem meum et duplici tristitia macerabar. Aug. matrem mortuam demum flevit. 32. Cum ecce corpus elatum est, imus, redimus sine lacrimis…sicut illic fieri solet, nec in eis ergo precibus flevi, sed toto die graviter in occulto maestus eram et mente turbata rogabam te, ut poteram, quo sanares dolorem meum, nec faciebas, credo, commendans memoriae meae vel hoc uno documento omnis consuetudinis vinculum etiam adversus mentem, quae iam non fallaci verbo pascitur....quoniam lavi et talis eram, qualis priusquam lavissem. Neque enim exudavit de corde meo maeroris amaritudo. Deinde dormivi et evigilavi et non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum》.

[123] C'è un'interessante polemica attorno a questa scena del pianto di Agostino. Nicholas Wolterstorff considera che Agostino si fosse pentito di questo pianto come di quello per la morte dell'amico, affermando "*too much wordly affection*". Nonostante Wolterstorff avesse affermato che Agostino non era uno stoico, visto che richiamava l'attenzione solo alle passioni sommerse, l'Agostino di Wolterstorff è però un tipico stoico. Il dio ideale di Agostino è il complesso dell'apateia e così tutti i dolori della perdita, che sono dei risultati dell'affetto carnale, mondano, provocano la colpa e pertanto questi vanno controllati sotto dalla ragione. Invece Paul Helm critica questa interpretazione di Wolterstorff indicando che non si può trovare nessun riferimento di Agostino come quello a cui Wolterstorff si riferiva. E afferma che la negazione del dolore di Agostino era solo per il dolore basato sul cattivo giudizio, mentre il dolore risultante dal senso giusto, come nel caso della morte di Monica, era accettato in Agostino. N. Wolterstorff *Suffering Love* in *Augustine's Conffessions: Critical Essays*, Oxford 2006, pp. 107-146, particolarmente, pp. 107- 112; P. Helm, *Augustine's Grief* in *ibid*., pp. 147-160. Anche Donald Capps sostiene un'opinione simile a quella di Wolterstorff. D. Capps, *Augustine's Confessions: Self-reproach and the Melancholy self*, in 《Pastoral Psychology》, vol. 55, no. 5, 2007, pp. 571-591, particolarmente, pp. 586-587.

[124] *CF.* IX. 12. 33. 《Atque inde paulatim reducebam in pristinum sensum ancillam tuam conversationemque eius piam in te et sancte in nos blandam atque morigeram, qua subito destitutus sum, et libuit flere *in conspectu tuo* de illa et pro illa, de me et pro me. Et dimisi lacrimas, quas continebam, ut effluerent quantum vellent, substernens eas cordi meo; et requievit in eis, quoniam ibi erant aures tuae, non cuiusquam hominis superbe interpretantis ploratum》.

[125] N. Wolterstorff, *Suffering Love*, in p. 112.

> Legat qui volet et interpretetur, ut volet, et si peccatum invenerit, flevisse me matrem exigua parte horae, matrem oculis meis interim mortuam, quae me multos annos fleverat, ut oculis tuis viverem, non irrideat, sed potius, si est grandi caritate, pro peccatis meis fleat ipse ad te, patrem omnium fratrum Christi tuiand[126].

Il fatto che Agostino si preoccupasse della reazione degli altri dimostra che questa emozione non era dell'altro tipo, come quello della penitenza, ma era proprio il dolore della perdita. Però questo dolore non era uguale al dolore delle altre perdite. Il figlio non piange né per gli affetti carnali che la morte portò via, né per il destino della madre che ora sta nel paradiso, ma per il destino miserabile umano, che deve morire comunque come pena del peccato. Come le lacrime di Monica rappresentavano dalle lacrime della salvezza e giustificavano le lacrime del dolente che piange per la sua morte, la morte di Monica si trasforma in una morte teologica e incoraggia a riflettere lo stato di sé[127]. In questa scena epica, dove la morte carnale si incontra con la morte teologica, dove il dolore interiore si riunifica con il pianto esteriore, dove l'affetto carnale si riconcilia con l'amore spirituale, il dolore di Agostino si trova il suo posto.

3.4. Passione, Pre-passione, Apatheia, Metriopatheia: Contesto intellettuale

Il punto di vista dei Padri sul dolore non può essere pensato fuori dall'influenza stoica[128]. Anche se lo stoicismo tradizionale viene molto modificato dai Padri cristiani fin dall'inizio, l'atteggiamento di base verso l'emozione dei Padri fu costruito sulla forte influenza dello stoicismo, e l'idea stoica rimane sempre nella tradizione cristiana, come possiamo vedere nel caso di Evagrio Pontico[129].

L'ideale stoico a proposito dell'emozione è l'*apatheia*, cioè la perfetta liberazione da ogni passione. L'*apatheia* è la condizione assoluta per ottenere la vera felicità nello schema stoico, che mira alla virtù personale che gode della tranquillità dell'anima in ogni caso. Per liberarsi dalla passione, però, bisogna sapere prima che cosa sia la passione. Secondo gli stoici,

---

[126] *CF.* IX. 12. 33.

[127] *CF*. IX. 13. 34. 《Ego autem iam sanato corde ab illo vulnere, in quo poterat redargui carnalis affectus, fundo tibi, Deus noster, pro illa famula tua longe aliud lacrimarum genus, quod manat de concusso spiritu consideratione periculorum omnis animae, quae in Adam moritur》.

[128] Per l'influenza stoica sui Padri della Chiesa, si vedano, I. J. Davidson *Ambrose's de officiis and the intellectual climate of the late fourth century*, in 《Vigiliae Christianae》, vol. 49, no. 4, 1995, pp. 313-333; M. B.Emeneau, *Ambrose and Cicero*, in 《The Classical Weekly》, vol. 24, no. 7, 1930, pp. 49-53.

[129] Sull'idea dell'apatheia come ideale ultimo dei monaci, si vedano A. Tilby, *The Seven Deadly Sins. Their Origin in the Spiritual Teaching of Evagrius the Hermit*, London 2009; R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford 2000, pp. 357-371. Sul rapporto tra l'idea di Evagrio e l'apatheia, si veda, Evagrius Ponticus, *The Praktikos*, Kalamazoo 1970, p. 14 e 25.

non è che tutti i sentimenti che sorgono nell'anima siano passioni. Cioè, le prime reazioni sentimentali, come la perplessità e il dolore impulsivo davanti alla morte dei cari, non sono passioni, ma pre-passioni (*propatheia*), che non si può, anzi, non bisogna evitare. Perché, secondo la definizione stoica, l'emozione non è quello che sorge e si sente naturalmente nell'anima, ma è un'opinione (*doxa*) consentita dalla cognizione, sul valore del bene-male e del presente-futuro. Secondo l'applicazione di questi valori, le emozioni si possono distinguere in quattro specie: il desiderio (*epithumia*) è l'opinione che qualcosa del **futuro** sia un **bene** a cui dobbiamo giungenre; la paura (*phobos*) è l'opinione che qualcosa del **futuro** sia un **male** che dobbiamo evitare; il piacere (*hedone*) è l'opinione che qualcosa del **presente** sia un **bene** di cui dobbiamo soddisfarci; il dolore (*lupe*) è l'opinione che qualcosa del **presente** sia un **male** che dobbiamo deprimere. Quindi tutte le altre emozioni sono definite come sottospecie di queste quattro categorie, e il dolore e il lutto della perdita appartengono alla quarta categoria dell'emozione del dolore[130]. Perciò, le reazioni sentimentali che sorgono dalla *propatheia* non sono vere emozioni in quanto manca l'assenso dell'agente, e né costruisce qualche credenza, né conduce all'azione intenzionale[131].

Questo schema stoico dell'emozione forniva lo spazio ai primi commentatori cristiani sull'esperienza dell'emozione dei santi nella Bibbia[132]. Le scene del dolore e del pianto nella Bibbia si interpretavano come un sintomo della *propatheia*, oppure come l'altro tipo dell'emozione consentita dall'altro ragionamento del valore, ma non che è il dolore della perdita. Per esempio, Filone di Alessandria spiegava il pianto di Abramo per la morte di Sara come la tipica reazione della *propatheia*, che viene controllata dopo dal ragionamento e non viene sviluppata nella passione[133]. Anche Origene, che ha influenzato direttamente il punto di vista di Ambrogio, affermava che il dolore e il pianto del Cristo era per il *principium*, non era l'emozione della tristezza stessa[134]. Cristo provava il sentimento come il *principium*

---

[130] T. Brennan, *Stoic Moral Psychology*, in *The Cambridge companion to the Stoics*, a cura di B. Inwood, Cambridge 2003, p. 220; H. W. Attridge, *An "emotional" Jesus and Stoic Tradition*, in *Stoicism in Early Christianity*, a cura di T. Rasimus, T. Engberg-Pedersen, I. Dunderberg, Grand Rapids 2010, pp. 82-85. Per capire meglio il concetto dell'emozione stoica, con i testi primari selezionati, si guardi R. Sorabji, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A sourcebook*. vol. 1. *Psychology (with Ethics and Religio*n), London 2004, particolarmente capitolo 13. *Emotion*, pp. 275-304. Cf. 《Partes autem perturbationum uolunt ex duobus opinatis bonis nasci et ex duobus opinatis malis; ita esse quattuor, ex bonis libidinem et laetitiam, ut sit laetitia praesentium honorum, libido futurorum, ex malis metum et aegritudinem nasci censent, metum futuris, aegritudinem praesentibus; quae enim venientia metuuntur, eadem adficiunt aegritudine instatia》. Cicerone, *Tuscolane. Introduzione di Emanuele Narducci, traduzione e note di Lucia Zuccoli Clerici*, 2011 Milano, IV. 11, p. 36.

[131] T. Brennan, *Stoic Moral Psychology,* p. 225.

[132] Le idee dei primi Padri greci sull'emozione si dividono principalmente in due posizioni, quella che segue la posizione stoica che era severamente contro l'emozione e l'altra che segue la posizione peripatetica, che cercava anche uno spazio per l'emozione nella virtù. I padri che sostenevano la prima posizione sono Clemente Alessandrino, Nemesio di Emesa, Gregorio di Nissa, Evagrio Pontico e Giovanni Climaco. Invece quelli che appartenevano alla seconda categoria sono Abba Isaias, Teodoreto di Cirro, Dionisio, Gregorio Palamas. Questa categorizzazione dei padri era originalmente di Kallistos Ware, l'ho recitata da H. Hunt, *Joy-bearing Grief*, pp. 7-8.

[133] R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, pp. 345-346.

[134] Ibid.., pp. 348-351. Anche Seneca distingue il versare delle lacrime dall'emozione del dolore, siccome anche i saggi possono provare il pianto positivo, fuori dell'emozione. M. Graver, *The weeping wise*, pp. 238-241. 《..iudico sapienti viro alias permissas cadere (lacrimas), alias vi sua latas… Cum primus nos nuntius acerbi funeris perculit, cum tenemus corpus e complexu nostro in ignem transiturum, lacrimas naturalis necessitas exprimit et spiritus ictu doloris inpulsus quemadmodum

nell'umanità, però questo comunque non era l'emozione, siccome Cristo era capace di controllare e governare le sue passioni[135].

Qui, cominciando dal concetto di Origene, possiamo vedere alcune conversioni decisive del concetto stoico dell'emozione in quello cristianizzato, che costruisce il punto di vista principale dei Padri latini sull'emozione.

In primo luogo, la *propatheia*, i '*primi motus*' nella terminologia di Seneca, si colloca nella cattiva '*cogitationes (logismoi)*' con Origene. Come i *primi motus*, questi cattivi pensieri non appaiono subito nella forma dell'emozione, e così non sono ancora peccati. Però si deve sempre stare attenti a questi cattivi pensieri, perché a volte essi sono provocati dal diavolo, dai demoni o da angeli cattivi, per farli sviluppare in emozioni vere e proprie. Perciò, il sentimento che ha provato il Cristo non può e non deve essere considerato l'emozione secondo questo schema. Questa idea di Origene che colloca l'emozione nel concetto di male influenzò sempre le idee sull'emozione dei pensatori cristiani successivi[136].

In secondo luogo, invece dell'idea di *apatheia*, la *metriopatheia* dei Periaptetici è accettata da alcuni autori. Anche se l'idea di *apatheia* non sparisce mai dalla tradizione cristiana, Agostino rifiuta la possibilità di realizzare l'*apatheia* in questa vita, perché gli uomini non possono arrivare a questa idea per i peccati. Cioè, solo Dio e gli uomini nella condizione prima del peccato originale o dopo della morte possono arrivare a questo stato. Invece, sebbene l'*apatheia* non sia raggiungibile in questa vita, gli uomini possono praticare le proprie emozioni nello stato della *metriopatheia*, cioè nella moderazione[137]. L'interpretazione dell'*apatheia* di Agostino e il suo rifiuto, secondo Richard Sorabji, era frutto di un malinteso. Poiché Agostino non vedeva nessuna distinzione tra i *primi motus* e l'emozione, così tutti i sintomi che appartenevano ai *primi motus* nello schema stoico erano considerati come emozioni da Agostino. Quindi per Agostino non era mai possibile che esistesse qualche uomo assolutamente privo di ogni esperienza dell'emozione. Così, Agostino afferma che la differenza tra gli Stoici e le altre scuole sul tema dell'emozione è soltanto una differenza verbale, ma non essenziale[138]. Per provare questa idea che anche la persona saggia

---

totum corpus quatit, ita oculos, quibus adiacentem umorem perpremit et expellit. Hae lacrimae per elisionem cadunt nolentibus nobis: aliae sunt quibus exitum damus cum memoria eorum quos amisimus retractatur, et inest quiddam dulce tristitiae cum occurrunt sermones eorum iucundi, conversatio hilaris, officiosa pietas; tunc oculi velut in gaudio relaxantur》.

SENECA, *Lettere a Lucilio, Volume secondo (Libri X-XX)*, Milano 2000, Lettera 99, p. 838.

[135] La maggior parte delle opere di commento di Origene alla scena della morte di Lazarro fu sparita e solo alcuni frammenti sono rimasti. Secondo l'osservazione di Gitte Buch-Hansen, in questi frammenti Origene prova un'interpretazione allegorica, sostenendo che la morte di Lazzaro implichi la condizione dei peccatori e che la resurrezione indichi un ritorno alla nuova vita della virtù. G. BUCH-HANSEN, *The emotional Jesus: Anti-Stoicism in the Fourth Gospel?* in *Stoicism in Early Christianity*, pp. 97-99.

[136] R. SORABJI, *Emotion and Peace of Mind*, pp. 346-352; G. BUCH-HANSEN, *The emotional Jesus,* pp. 99-101.

[137] *CD*, 14. 9. e 9.5. R. SORABJI, *Emotion and Peace of Mind*, pp. 397-399. Agostino non era l'unico Padre che era scettico riguardo alla possibilità di realizzare l'apatheia. Anche i Padri cappadoci, come Basil di Cesarea e Gregorio di Nissa, erano molto aperti al dolore della perdita.

[138] Ibid.., pp. 378-379; P. KING, *Emotions in Medieval Thought*, in *The Oxford handbook of Philosophy of Emotion*, a cura di P. GOLDIE, Oxford 2010, p. 169.《Videtur ergo mihi etiam in hoc, ubi quaeritur utrum accidant sapienti passiones animi, an

stoica senta l'emozione, Agostino riassume l'idea di Aulo Gellio nel nono libro della *Civitas Dei*, che parlava dell'esperienza dei *primi motu*, citando per diverse volte le parole '*pavescere*'. Aggiungendo '*metu*' a questa '*pavescere*', Agostino prova a risolvere tutta l'ambiguità e confermare la sua tesi[139]. Però secondo l'osservazione di Sorabji, la parola '*pavescere*' era stata confusa con '*pallescere*' nel testo originale di Gellio. Agostino aveva visto la doppia '*l*' di '*pallescere*' come la '*v*' di '*pavescere*'. Così lo sbaglio di Agostino aprì una nuova via del pensiero, lasciando nella storia un esempio, come Sorabji dice, di quanto importante la buona filologia possa essere alla buona filosofia[140], e la *metriopatheia* e la posizione dei peripatetici furono considerate l'origine classica delle idee cristiane nella tradizione successiva[141].

In terzo luogo, il dolore trova il suo spazio nello schema cristiano nell'altra forma sublimata. Secondo la teoria stoica, la persona saggia non prova mai le emozioni nel senso generale, però a volte – solo il saggio – può avere le *eupatheiai*, che significano etimologicamente le buone emozioni, gli impulsi collocati nella virtù. Siccome le emozioni sono un risultato dell'opinione, se la persona saggia potrebbe trovare buone le emozioni valutate, proprio risultate dallo stesso processo del giudizio delle persone normale, ma che non includono la valutazione sbagliata: queste sono le *eupatheiai*. Ci sono tre *eupatheiai* che corrispondono alle tre passioni: la volizione (*boulêsis*) al desiderio, la prudenza (*eulabeia*) alla paura, la gioia (*chara*) al piacere. Però non c'è una quarta *eupatheia* che corrisponda al dolore, perché il saggio non prova mai nessun male presente:

> Ugualmente, quando abbiamo l'impressione di trovarci in una condizione di bene, due sono le possibilità: quando tale impressione coinvolge l'anima in modo sereno ed equilibrato, secondo ragione, allora quella condizione si chiama contentezza, quando invece l'anima si abbandona a un'esultanza vana e sfrenata, allora si può parlare di gioia smodata ed eccessiva,

---

ab eis sit prorsus alienus, de verbis eos potius quam de rebus facere controversiam. Nam et ipsos nihil hinc aliud quam Platonicos et Peripateticos sentire existimo, quantum ad vim rerum attinet, non ad vocabulorum sonum》. *CD.* 9.4.

[139] Il testo problematico è questo: 《In eo libro se legisse dicit A. Gellius, hoc Stoicis placuisse, quod animi visa, quas appellant phantasias, nec in potestate est utrum et quando incidant animo; cum veniunt ex terribilibus et formidabilibus rebus, necesse est etiam sapientis animum moveant; ita ut paulisper vel ***pavescat*** metu, vel tristitia contrahatur, tanquam his passionibus praevenientibus mentis et rationis officium: nec ideo tamen in mente fieri opinionem mali, nec approbari ista, eisque consentiri. Hoc enim esse volunt in potestate, idque interesse censent inter animum sapientis et stulti, quod stulti animus eisdem passionibus cedit, atque accommodat mentis assensum; sapientis autem, quamvis eas necessitate patiatur, retinet tamen de his quae appetere vel fugere rationabiliter debet, veram et stabilem inconcussa mente sententiam. Haec ut potui, non quidem commodius A. Gellio, sed certe brevius, et, ut puto, planius exposui, quae ille se in Epieteti libro legisse commemorat, eum ex decretis Stoicorum dixisse atque sensisse. 3. Quae si ita sunt, aut nihil, aut pene nihil distat inter Stoicorum aliorumque philosophorum opinionem de passionibus et perturbationibus animorum: utrique enim mentem rationemque sapientis ab earum dominatione defendunt. Et ideo fortasse dicunt eas in sapientem non cadere Stoici, quia nequaquam ejus sapientiam, qua utique sapiens est, ullo errore obnubilant, aut labe subvertunt. Accidunt autem animo sapientis, salva serenitate sapientiae, propter illa, quae commoda vel incommoda appellant, quamvis ea nolint dicere bona vel mala…Quid enim interest, utrum aptius bona vocentur, an commoda; dum tamen ne his privetur, non minus Stoicus, quam Peripateticus ***pavescat*** et palleat; ea non aequaliter appellando, sed aequaliter aestimando?》.*CD.* 9. 4.

[140] R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, p. 384.

[141] Oltre a questo, la preferenza di Agostino per la posizione peripatetica sull'emozione sarà derivata da Cicerone, che trova l'empatia per i peripatetici invece degli Stoici. L'influenza che esercitavano rispettivamente gli stoici ed i peripatetici su questa polemica sull'emozione nella tradizione cristiana sarà più ampiamente analizzata nel capitolo 5.

che gli Stoici definiscono così: irragionevole esaltazione dell'anima. E poiché come per natura ricerchiamo il bene, così per natura ci allontaniamo dal male, se tale allontanamento avverrà secondo ragione prenderà il nome di precauzione e ci renderemo conto che si trova solo nel sapiente; se invece prescinderà dalla ragione, e sarà unito a uno stato d'animo di abbattimento e di prostrazione, si chiamerà paura; la paura dunque è una precauzione contraria alla ragione. Per il male presente d'altronde non c'è nel sapiente nessuno stato d'animo specifico, mentre negli stolti esso è l'afflizione; ne vengono colpiti per mali presunti, si lasciano abbattere e si sentono stringere il cuore perché non obbediscono alla ragione. Così si spiega la prima definizione: l'afflizione è una contrazione dell'anima in contrasto con la ragione. Perciò mentre le passioni sono quattro, gli stati di equilibrio sono tre, perché non c'è uno stato di equilibrio che si opponga all'afflizione[142].

Così il saggio non conosce mai il dolore (*lupe*), secondo lo schema stoico[143]. Invece, nel Cristianesimo, come i Peripatetici che accettano anche le afflizioni per l'utilità[144], l'esperienza del dolore è cruciale per arrivare alla prova dell'amore divino. Il dolore può condurre alle due virtù cristiane: penitenza e compassione. Nelle parole greche che indicano lo stato d'animo doloroso, ci sono quattro variazioni: *penthos* come il dolore divino*; katanyxis* come il dolore della compunzione; *pothos* come il dolore del desiderio; *lupe* come il dolore della sofferenza. Ognuno indica un'implicazione concettualmente diversa, però rilevante, e

---

[142] Cicerone, *Tuscolane*, IV. 13-14, p. 369.

[143] T. Brennan, *Stoic Moral Psychology,* p. 220; G. Buch-Hansen, *The emotional Jesus: Anti-Stoicism in the Fourth Gospel?* pp. 106-107; J. Dillon, *Metriopatheia and Apatheia: Some Reflections on a Controversy in Later Greek Ethics*, in *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Hampshire 1990, pp. 508-510; S. S. Meyer, *Ancient Ethics. A Critical Introduction*, London 2008, p. 168; R. Sorabji, *Did the Stoics value Emotion and Feeling?* in 《The Philosophical Quarterly》, vol. 9, no. 234, 2009, pp. 150-162, particolarmente, p. 150, pp. 156-158. Invece Margaret Graver afferma che neanche i saggi non possono scappare dalla prova del sentimento del dolore, soprattutto nel caso della morte dei cari, come mostra l'esempio di Seneca. M. Graver, *Stoicism and Emotion,* Chicago 2007, pp. 100-101.

[144] 《Quid, quod iidem Peripatetici perturbationes istas quas nos extirpandas putamus, non modo naturalis esse dicunt, sed etiam utiliter a natura datas; quorum est talis oratio. Primum multis uerbis iracundiam laudant, cotem fortitudinis esse dicunt, multoque et in hostem et in inprobum ciuem uehementioris iratorum impetus esse, leuis autem ratiunculas eorum qui ita cogitarent…. Reliquas quoque partis aegritudinis utilis esse dicunt, mesericordiam ad opem ferendam et calamitates hominum indignorum subleuandas...》 Cicerone, *Tuscolane,* IV, 43, 46, p.394, 398. Una simile critica stoica di questa posizione peripatetica si trova anche in Seneca. 《Deinde nihil habet in se utile nec acuit animum ad res bellicas; numquam enim uirtus uitio adiuuanda est se contenta. Quotiens impetu opus est, non irascitur sed exsurgit et in quantum putauit opus esse concitatur remittiturque, non aliter quam quae tormentis exprimuntur tela in potestate mittentis sunt in quantum torqueantur. 'Ira' inquit Aristoteles 'necessaria est, nec quicquam sine illa expugnari potest, nisi illa inplet animum et spiritum accendit; utendum autem illa est non ut duce sed ut milite.' Quod est falsum; nam si exaudit rationem sequiturque qua ducitur, iam non est ira, cuius proprium est contumacia》. Seneca, *L'ira. Introduzione, Traduzione e note di Costantino Ricci*, Milano 2000, I. 9, p. 46;《Aristoteles ait adfectus quosdam, si quis illis bene utatur, pro armis esse. Quod verum foret, si uelut bellica instrumenta sumi deponique possent induentis arbitrio: haec arma quae Aristoteles uirtuti dat ipsa per se pugnant, non expectant manum, et habent, non habentur. Nil aliis instrumentis opus est, satis nos instruxit ratione natura. Hoc dedit telum, firmum perpetuum obsequens, nec anceps nec quod in dominum remitti posset. Non ad prouidendum tantum, sed ad res gerendas satis est per se ipsa ratio; etenim quid est stultius quam hanc ab iracundia petere praesidium, rem stabilem ab incerta, fidelem ab infida, sanam ab aegra?》 Ibid.., I. 17, p. 64; 《Non est quod patrocinium nobis quaeramus et excusatam licentiam, dicentes aut utile id esse aut ineuitabile; cui enim tandem uitio aduocatus defuit? Non est quod dicas excidi non posse; sanabilibus aegrotamus malis ipsaque nos in rectum genitos natura, si emendari uelimus, iuuat. Nec, ut quibusdam uisum est, arduum in uirtutes et asperum iter est: plano adeuntur》. Ibid., II. 13 , p. 106.

spesso inoltre il loro significato si sovrapponeva[145]. Forse proprio da questa caratteristica potrebbe essere cominciata la prova dei Padri del lavoro emotivo per trasformare il dolore della perdita nel dolore della penitenza, che appare ancora nel discorso dei Padri latini.

Per di più, il dolore, anche se era quello del mondo, può servire a provocare la compassione. Agostino condanna gli stoici che escludevano anche la compassione, l'emozione più onorabile e umana, considerandola come una delle passioni. Certamente c'è una condizione assoluta, comunque, nell'accettazione della compassione, ovvero che questa emozione ubbidisca sempre alla ragione[146]. Il dolore o la tristezza possono essere buoni anche in quanto conducono all'accorgimento dei peccati e alla penitenza. Nel libro quattordicesimo della *Civitas Dei*, Agostino discute proprio delle tre *eupatheiae* stoiche, e della posizione sul dolore cristiano. Cioè secondo l'Apostolo, per i cristiani è possibile che esista il dolore o la tristezza divina[147]. Però il dolore della perdita, nella sua forma generale, non poteva essere accettato, in quanto appartiene all'affetto temporale[148]. Quindi anche il dolore poteva essere provato dal saggio cristiano, in quanto si sublima nell'altra forma delle virtù cristiane, però il dolore della morte per sé non ha comunque un suo posto nella mente dei Padri.

Questo era il contesto intellettuale in cui l'atteggiamento dei Padri verso il dolore si era costruito. Perciò lo scopo intellettuale di praticare e realizzare l'idea stoico-peripatetica cristianizzata sarebbe stato il motivo principale per cui a volte i Padri erano così ardenti contro il dolore? Forse ci sarà qualche altro punto su cui si incrociavano il motivo intellettuale ed il motivo politico per cui dovevano controllare il loro dolore? A che cosa serve il controllo del dolore?

3. 5. Costruire il dolore pagano

---

[145] H. HUNT, *Joy-bearing Grief,* p. 3.

[146] *CD.* 9. 5《Nam et misericordiam Stoicorum est solere culpare: sed quanto honestius ille Stoicus misericordia perturbaretur hominis liberandi, quam timore naufragii! Longe melius et humanius, et piorum sensibus accommodatius Cicero in Caesaris laude locutus est, ubi ait: *Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior, nec gratior misericordia est* (Orat. pro Q. Ligario, cap. 12). Quid est autem misericordia, nisi alienae miseriae quaedam in nostro corde compassio, qua utique, si possumus, subvenire compellimur? Servit autem motus iste rationi, quando ita praebetur misericordia, ut justitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti》. Per la posizione antistoica di Agostino sul problema dell'emozione, si veda N. WOLTERSTORFF, *Augustine's break with eudaimonism*, in *Justice. Rights and Wrongs*, Princeton 2008, pp. 180-206.

[147] 《Ipsa quoque tristitia; pro qua Stoici nihil in animo sapientis inveniri posse putaverunt, reperitur in bono, et maxime apud nostros. Nam laudat Apostolus Corinthios, quod contristati fuerint secundum Deum》 *CD.* 14. 8 《Apud nos autem juxta Scripturas sacras sanamque doctrinam, cives sanctae civitatis Dei in hujus vitae peregrinatione secundum Deum viventes, metuunt cupiuntque, dolent guadentque…. Item metuunt peccare, cupiunt perseverare: dolent in peccatis, guadent in operibus bonis… Ut[col. 0414] dolent in peccatis, audiunt, *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est* (1 Joan. 1, 8)》. *CD.* 14.9.

[148] L'affetto e l'amore per i prossimi devono trovarsi a livello dell'anima, non a livello del rapporto carnale, che produce solo l'affetto temporale. AGOSTINO, *De Vera religione*, PL. 34.46.86-47.90.

Quando i nostri autori cercano di controllare il dolore dei sopravvissuti, non si limitano ai consigli filosofici cristiani, ma seguono spesso la retorica del disprezzo o dell'attacco severo al dolore *"pagano"*[149] e alla loro consuetudine del lutto. La prima tradizione di confrontare il controllo cristiano con l'eccessività emozionale pagana a volte anche ebraica è la teologia paolina sulla risurrezione, che è implicata nella lettera ai Corinzi. Però quando questo consiglio consolante incontra quell'idea stoico-cristiana sul controllo assoluto dell'emozione, si trasforma in un'arma bellicosa, che attacca ferocemente gli avversari.

Nel loro discorso sul dolore, gli autori non solo offrono la guida al dolore cristiano, ma definiscono anche il dolore pagano, come del tutto privo della virtù cristiana. La logica posta nell'ammonizione paolina è questa: 1. Il dolore della gente mondana deriva dall'opinione che la morte sia la fine assoluta; 2. Per i cristiani la morte non è la fine; 3. Quindi i cristiani non hanno bisogno di piangere o addolorarsi. Ed a questo filo logico, l'Apostolo aggiunge un'espressione retorica, "*non come loro*", e queste parole rovesciano l'ordine di tutto il discorso. Cioè, prima di definire che cosa sia esattamente il dolore pagano, si dichiara il dolore pagano dai sintomi esteriori.

In primo luogo, il dolore e le lacrime che non cessano sono il segno del dolore pagano. Perché ciascun cristiano deve e può far cedere il suo dolore di fronte alla fede nella risurrezione e nella vita eterna. Nel discorso dei Padri, non interessa nemmeno che cosa sia il dolore pagano. Esiste solo come la controparte del dolore cristiano, che significa la speranza, il bene, la fierezza, così come logicamente il dolore pagano indica la disperazione, il male, e l'umiliazione[150]. In questo schema, dove la morte diventa un campo della gara di potere, cioè

---

[149] Il termine '*paganesimo*' fu inventato e usato dai cristiani solo dal 370. Originariamente la parola 'pagano' indicava un paesano, un rustico o un contadino, cioè il contrario del cittadino. L'espressione aveva delle connotazioni piuttosto negative, come 'incolto', 'non civilizzato'. Prima di inventare il *paganesimo* nel senso religioso, i cristiani usavano delle parole come '*gentiles*' o '*nationes*' per chiamare i loro avversari, ma nei IV-V secoli, queste espressioni furono sostituite da '*pagani*', che connota sempre '*superstizione*', '*errore*', '*crimine*' ed '*insania*'. Io uso il termine 'pagani' qui solo per indicare i gruppi di non-cristiani salvo gli ebrei nell'epoca dei Padri, senza le connotazioni negative implicate nell'uso fatto dell'espressione nella tarda antiquità. I nostri autori, infatti, usavano ancora più spesso il termine '*gentiles*' per indicare gli avversari non-cristiani, ma qui uso il termine '*pagano*' per indicare anche '*gentiles*' nell'uso dei Padri, per comodità, in quanto ciò che si intendeva con questi due termini era praticamente uguale. Sull'archeologia del '*paganesimo*' nella dicotomia cristiana, J. J. O'Donnell, *The demise of Paganism*, in 《Traditio》, vol. 35, 1979, pp. 45-88 ; P. Brown, *Christianization and Religious conflict*, in *The Cambridge Ancient History, vol. XIII. The Late Empire, A. D. 337-425*, Cambridge 1998, pp. 632-664; A cura di L. Lavan e M. Mulryan, *The Archaeology of late antique 'Paganism'*, Leiden 2011; M. Kahlos, *Debate and Dialogue. Christian and Pagan Cultures. C. 360-430*, Aldershot 2007; H. Remus, *The end of 'paganism'?* in 《Studies in Religion/ Sciences Riligieuses》, vol. 33, 2004, pp. 191-208;

[150] Ambrogio *FS* I. 70. 《Cessabunt igitur lacrymae, parendum est enim remediis salutaribus, quia debet aliquid inter fidos et perfidos interesse. Fleant ergo, qui spem resurrectionis havere non possunt, quam non sententia Dei eripit, sed fidei inclementia. Intersit inter Christi servulos idolorumque cultores; ut illi fleant suos, quos in perpetuum existimant interisse: illi nullas habeant lacrymarum ferias, nullam tristitiae requiem consequantur, qui nullam putant requiem mortuorum, nobis vero, quibus mors non naturae, sed vita istius finis est; quoniam in melius ipsa natura reparatur, fletus omnes casus mortis abstergeat》. Girolamo. *Epist.* 39. 3. 《Nolite, inquit, scindere vestimenta vestra, et luctum exhibere Gentilem, ne moriamini. Mors nostra peccatum est》. *Epist.*39.5, 《Detestandae sunt istae lacrymae, plenae sacrilegio, incredulitate

tra il trionfo della morte sulla vita umana ed il trionfo di Dio cristiano sulla morte[151], il dolore ed il pianto diventano un segno di incapacità. L'idea che riguarda il dolore come incapacità sarebbe derivata originariamente anche dal pensiero stoico, che considera l'emozione come incapacità del controllo della ragione, e sarebbe stata integrata alla dottrina cristiana nel discorso trionfalistico, indicando la caratteristica del paganesimo. Abbiamo un'altra evidenza interessante di questo genere in Agostino. Nel terzo libro della *Città di Dio*, Agostino presenta una critica sulle lacrime prodotte dalla statua di Apollo di Cumae, come un esempio dell'impotenza degli dei pagani, che versano solo lacrime passive, essendo incapaci di intervenire alla sofferenza dei suoi credenti mortali[152], in antitesi con il Dio cristiano che non conosce le lacrime[153].

In secondo luogo, questa dicotomia tra il dolore cristiano e il dolore pagano serve alla lotta generale per affermare la superiorità dei cristiani in quell'epoca. Nella mente dei Padri, il modo dei cristiani di provare il dolore della perdita, oppure almeno la sua manifestazione, rappresenta una preda aperta per i critici, che cercano sempre di sottovalutare e disprezzare i cristiani nel mondo. Questi critici sui cristiani appaiono qualche volta come i nemici evidenti – i pagani, gil ebrei e Satana stesso – e altre volte come una voce interna alla comunità cristiana, che cerca di selezionare i veri cristiani tra i falsi. Il punto interessante qui è che il criterio del giudizio e della valutazione dell'identità cristiana dipende dalla manifestazione del dolore, non dalla vera emozione interiore. Quindi, i Padri consigliano di controllare almeno la manifestazione del dolore, per esempio, come se si fosse tristi per un altro motivo, se non si può controllare perfettamente l'emozione del dolore[154]. Però se noi

---

plenissimae, quae non habent modum, quae usque ad viciniam mortis accedunt》. *Epist.* 39. 2, 《Si viventem crederes filiam, nunquam plangeres ad meliora migrasse. Hoc est quod per Apostolum meum jusseram, ne pro dormientibus in similitudinem Gentium tristaremini. Erubesce, Ethnicae compatione superaris. Melior diaboli ancilla, quam mea est. Illa infidelem maritum translatum fingit in coelum, tu mecum tuam filiam commorantem, aut non credis, aut non vis》.

[151] Secondo Richard Lim, la preferenza iconografica alla fine del IV secolo per il trionfo del Cristo sulla morte nella resurrezione rappresenta anche il trionfalismo dell'epoca che incorporò l'ideologia della vittoria imperiale nei pensieri e nelle aspettative ecclesiastiche. R. LIM, *Christian Triumph and Controversy*, in *Late Antiquity. A guide to the postclassical world*, a cura di G. W. BOWERSOCK, P. BROWN, O. GRABAR, Cambridge. Mass. 1999, p. 196.

[152] *CD*. 3. 11. Ma nella tradizione letteraria greco-romana, le lacrime erano vietate agli dei per via di norma, salvo qualche esempio in Ovidio. A. CORBEILL, *Weeping Statues, Weeping Gods and Prodigies from Republican to Early-Christian Rome*, in *Tears in the Greco-Roman World*, pp. 297-310, particolarmente, pp. 305-309.

[153] L'impassibilità divina, che fu derivata originariamente da un'idea greca, diventa la dottrina cristiana nei discorsi dei Padri, senza prove teologiche o bibliche. J. PELIKAN, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine, vol. 1. The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971, pp. 52-53; R. D. CULVER, *The impassibility of God: Cyril of Alexandria to Motaman*, in 《Christian Apologetics Journal》, vol. 1. no. 1. 1998, pp. 1-12. Invece, la conversione al Cristianesimo nei primi periodi della tarda antiquità si presentava come un frutto della gara concorrente tra due poteri divini, quello dei cristiani e l'altro potere, come si vede negli episodi dell'exorcismo. R. MACMULLEN, *Two Types of Conversion to Early Christianity*, in 《Vigiliae Christianae》, vol. 37, 1983, pp. 174-192, particolarmente, pp. 180-181. E questo punto di vista che considera la conversione come un trionfo del Cristianesimo continua fino al IV secolo e si rinforza nella retorica dicotomica tra i cristiani ed i pagani. P. BROWN, *Christianization and Religious conflict*, p. 640.

[154] Girolamo *Epist.* 39.5, 《Non possum sine gemitu eloqui, quod dicturus sum. Cum de media pompa funeris, te exanimem referrent, hoc inter se populus mussitabat: Nonne illud est quod saepius dicebamus? Dolet filiam jejuniis interfectam, quod non vel de secundo ejus matrimonio tenuerit nepotes. Quousque genus detestabile Monachorum non urbe pellitur? non lapidibus obruitur? non praecipitatur in fluctus? Matronam miserabilem seduxerunt, quae cum [al. *quia*] Monacha esse noluerit, hinc probatur, quod nulla Gentilium ita suos unquam fleverit filios. Qualem putas ad istas voces

sentiamo alcune voci dell'epoca, possiamo sapere che questa tensione del giudizio comportamentale era piuttosto un manufatto mentale dei Padri. Cioè, non è vero che i cristiani si comportavano diversamente dai pagani nell'evento della morte[155], anzi, anche i non-cristiani sentivano lo stesso peso morale agli occhi degli altri, come possiamo vedere nel caso di Cicerone, il cui dolore prolungato per la morte di sua figlia fu criticato dagli altri come eccessivo e sospetto[156]. I cristiani e i pagani condividevano la stessa cultura morale[157], dove il valore morale, i comportamenti individuali, il giudizio degli altri e la fama si impigliavano nella vita quotidiana. Questo giudizio morale sui comportamenti fu ancora più importante per i cristiani, per il destino del Cristianesimo, perché nella tarda antichità la conversione dei pagani al Cristianesimo non era stata tanto coinvolta a livello dottrinale, come una volta Tertulliano affermò, dicendo che nessuno leggeva la Bibbia se non era già cristiano, ma piuttosto a livello morale, poiché la fama della superiorità della virtù attirava la gente nella comunità cristiana[158].Quindi nello stesso contesto dei valori morali, vince il lato che ottiene la fama della superiorità. Qui il discorso sul dolore non è più né religioso, né intellettuale, ma funziona a livello politico come una pedina sulla scacchiera.

In terzo luogo, la critica sul dolore pagano serve alla costruzione di una nuova identità del dolore cristiano. Cioè, come abbiamo già visto, l'influenza delle idee pagane sui pensieri dei Padri era ovvia ed a volte anche i Padri stessi non negavano questo fatto, nelle varie citazioni degli autori classici, ed anche a volte nella propria confessione. Però oltre a

---

Christum habuisse tristitiam? Quomodo exultasse Satanam, qui nunc tuam animam eripere festinans, et pii tibi proponens doloris illecebram, dum ante oculos tuos filiae semper imago versatur, cupit matrem simul necare victricis, et solitudinem sororis invadere relictae》. *Epist.* 39. 5, «Quid ploras? Non est mortua puella, sed dormit» (Marc. 5. 39; et Luc. 8. 52). Irrideant circumstantes: ista infidelitas Judaeorum est》. *Epist.* 60.《Naevius Poeta: *Pati,* inquit, *necesse est multa mortalem mala.* Unde et Niobem, quia multum fleverit, in lapidem et diversas bestias commutatam finxit Antiquitas. Et Hesiodus natales hominum plangens, gaudet in funere: prudenterque Ennius. *Plebes,* ait, *in hoc Regei antestat loco: licet*. *Lacrymare plebei, Regei honeste non licet.*Ut Regi, sic Episcopo, imo minus Episcopo quam Regi. Ille enim nolentibus praeest, hic volentibus: ille terrore subjicit, hic servitute dominatur: ille corpora custodit ad mortem, hic animas servat ad vitam. In te oculi omnium diriguntur, domus tua, et conversatio, quasi in specula constituta, magistra est publicae disciplinae….Vince quantum potes, imo etiam plus quam potes, mollitiem animi tui, et ubertim fluentes lacrymas reprime, ne grandis pietas in nepotem, apud incredulas mentes desperatio putetur in Deum. Desiderandus est tibi quasi absens, non quasi mortuus: ut illum exspectare, non amisisse videaris》. Anche Giovanni Crisostomo ammonisce a controllare il lutto e il dolore per impressionare i pagani. J. L. Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his congregation in Antioch*, Cambridge 2006, p. 160.

[155] Giovanni Crisostomo critica l'usanza del lutto dei cristiani, che era ancora più eccessiva di quella pagana del periodo. Ibid., p. 160.

[156] A. Wilcox, *Paternal Grief and the Public Eye: Cicero "Ad Familiares" 4.6*, in 《Phoenix》, vol. 59, no. 3/4, 2005, pp. 267-287. Secondo Ramsay MacMullen, i ceti nobili romani, malgrado i criteri morali, manifestavano il dolore e il lutto in modo eccessivo per alcuni occasioni. R. MacMullen, *Romans in Tears*, in 《CP》, vol. 75, 1980, pp. 254-255. Ho citato da B. Rawson, *Death, Burial, and Commemoration of Children in Roman Italy*, in *Early Christian Families in Context. An interdisciplinary dialogue*, a cura di D. L. Balch e C. Osiek, Michigan 2003, p. 282.

[157] P. Brown, *Asceticism: Pagan and Christian*, in *The Cambridge Ancient History, Vol. XIII*, p. 606; J. L. Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity,* p. 11. Per la presentazione dell'uomo santo nelle biografie antiche, come una figura simile ai filosofi con le virtù antiche si veda P. Cox, *Biography in Late Antiquity. A quest for the holy man*, Berkeley 1983.

[158] R. Macmullen, *Two Types of Conversion to Early Christianity*, pp. 177, 186-187.

questo apprezzamento delle idee pagane[159], nello stesso tempo i Padri cercavano sempre di mantenere una certa distanza dai pagani, volendo costruire la propria identità cristiana come pura, autentica e originale[160]. Nel II-III secolo, rappresentare le idee ed i valori morali cristiani con le metafore filosofiche dell'antichità non creava tanti problemi, ma dal quarto secolo, in cui il Cristianesimo divenne "il nuovo padrone del mondo", bisognava procedere ad un'autodefinizione, che dimostrasse la superiorità dei cristiani in ogni modo[161]. Ma, mentre alcuni cristiani andavano a cercare un nuovo stile della vita cristiana che non era familiare al mondo antico, come l'ascetismo, la maggior parte dei cristiani, soprattutto gli aristocratici, continuavano a difendere l'importanza della tradizione e la continuità con il glorioso passato[162]. Allora la risoluzione delle autorità cristiane, che si trovavano tra la richiesta di un'autodefinizione e la mancanza di una propria tradizione, tra il bisogno di nuovi valori per la nuova età e il desiderio di continuare la tradizione antica, fu di riprendere i vecchi argomenti e le critiche dalla polemica interna pagana, per esempio quelli di Cicerone o Seneca, per riprodurre la nuova dicotomia tra i cristiani e i pagani, invece che tra i virtuosi ed i superstiziosi che si trovava nella polemica antica[163]. In questa dicotomia, i cristiani tanto semplificavano se stessi, quanto rendevano la figura dei pagani[164]. Alla fine, questa dicotomia tra i cristiani ed i pagani spiega come i cristiani, a cui mancava una radice autonoma nella

---

[159] Mazzoli valorizza la lettera di Girolamo a Eliodoro come un esempio dell'uso cristiano delle consolazioni pagane. G. MAZZOLI, *La memoria consolatrice: riuso dei classici e ricodificazione letteraria nell'epist. 60 di S. Girolamo*, in 《Incontri triestini di filologia classica》, vol. 3, 2004, pp. 165-179.

[160] Girolamo, *Epist.* 108. 23. 《Ossa audis, et carnem, et pedes, et manus; et globos mihi Stoicorum, atque aeria quaedam deliramenta confingis》. *Epist.* 60. 5. 《Quid agimus, anima? quo nos vertimus? quid primum assumimus? quid tacemus? Excideruntne tibi praecepta Rhetorum? et occupata luctu, oppressa lacrymis, praepedita singultibus, dicendi ordinem non tenes? Ubi illud ab infantia studium litterarum, et Anaxagorae, ac Telamonis semper laudata sententia? Sciebam me genuisse mortalem. Legimus Crantorem, cujus volumen ad confovendum dolorem suum, secutus est Cicero (Lib. de Consolat. qui intercidit); Platonis, Diogenis, Clitomachi, Carneadis, Posidonii ad sedandos luctus opuscula percurrimus, qui diversis aetatibus, diversorum luctum vel libris, vel epistolis minuere sunt conati, ut etiam si nostrum areret ingenium, de illorum posset fontibus irrigari. Proponunt innumerabiles viros, et maxime Periclem et Xenophontem Socraticum, quorum alter amissis duobus filiis, coronatus in concione disseruit: alter cum sacrificans filium in bello audisset occisum, deposuisse coronam dicitur, et eamdem capiti reposuisse, postquam fortiter in acie dimicantem reperit concidisse. Quid memorem Romanos duces, quorum virtutibus quasi quibusdam stellis, Latinae micant historiae? Pulvillus Capitolium dedicans, mortuum, ut nuntiabatur, subito filium, se jussit absente sepeliri. L. Paulus septem diebus inter duorum exequias filiorum triumphans, urbem ingressus est. Praetermitto Maximos, Catones, Gallos, Pisones, Brutos, Scaevolas, Metellos, Scauros, Marios, Crassos, Marcellos, atque Aufidios, quorum non minor in luctu quam in bellis virtus fuit, et quorum orbitates in Consolationis libro Tullius explicavit, ne videar potius aliena quam nostra quaesisse. Quanquam et haec in sugillationem nostri breviter dicta sint, si non praestet fides quod exhibuit infidelitas》. Agostino, Sermo 361. 《et manifestum est hoc ad mortuos non pertinere, et consuetudinem hanc esse Paganorum, non venire de propagine illa et vena justitiae patrum nostrorum Patriarcharum, quibus exsequias celebratas esse legimus, parentatum esse non legimus》. Sulla funzione dei discorsi morali come mezzo della costruzione dell'identità, si veda MEEKS W. A., *The moral world of the first christians*, Philadelphia 1986, soprattutto introduzione.

[161] J. L. MAXWELL, *Christianization and Communication in Late Antiquity*, p. 30.

[162] D. M. GWYNN, *The 'End' of roman senatorial paganism*, in *The Archaeology of late antique 'Paganism'*, pp. 135-161, particolarmente p. 145, 155.

[163] M. KAHLOS, *Debate and Dialogue.* p.2, 8. Neanche i pagani non sopportavano sempre questa provocazione dei cristiani, chiamandoli dei sofisti pieni di ipocrisia e soddisfazione con sé stesso. D. M. GWYNN, *The 'End' of roman senatorial paganism*, p. 136. Invece ai pagani, dai quali che venivano chiamati 'atei', i cristiani ritorcevano chiamandoli 'atei politei'. H. REMUS, *The end of 'paganism'?* p . 193.

[164] M. KAHLOS, *Debate and Dialogue*, p. 15.

identità tradizionale, abbiano potuto conquistare la superiorità nella società, attraverso la costruzione della loro nuova identità. I cristiani non potevano precedere alla loro autodefinizione senza appoggiarsi alla controparte pagana, che veniva descritta come un'antitesi delle virtù cristiane[165]. Quindi, secondo questo schema, non è che i Padri rifiutino il dolore eccessivo perché pagano, ma il dolore diventa pagano perché è rifiutato dai Padri[166].

3. 5. il dolore da un segno dell'umanità: conclusioni.

In primo luogo, per i primi autori della Chiesa latina, il dolore è il segno dell'umanità. Questo carattere ha il dobbio senso dell'atteggiamento dei Padri verso il dolore. Primo, gli autori cristiani non negano il dolore stesso per la perdita. Perché i sopravvissuti non possono non sentire il dolore per l'affetto che con i defunti condividevano in vita, anzi, come riferiva Agostino, l'assenza del dolore può provocare una critica per l'inumanità. Quanto è grande il dolore dei sopravvissuti può essere letto come un mezzo per misurare quanto era grande l'affetto per i defunti quando erano in vita. Le diverse scene bibliche ci testimoniano il dolore dei patriarchi come segno dell'affetto e del rispetto ai defunti.

Secondo, il dolore, però, è puramente umano, e non si condivide con la natura divina. Ambrogio afferma che la divinità non ha le lacrime. Tutti e tre gli autori citavano la scena del dolore e delle lacrime di Gesù nell'evento della morte di Lazzaro, però, cercavano di trovare un altro senso teologico in questa scena, andando oltre alla sua interpretazione come un lutto generale. Il dolore e le lacrime di Gesù sono un segno per provare la sua pura umanità, che era l'oggetto di una grande polemica nella storia dottrinale della Chiesa antica. Oppure le lacrime di Gesù non era destinate alla morte di Lazzaro, ma alla morte umana come la pena dei peccati, oppure al ritorno obligato di Lazzaro alla vita miserabile, attraverso il suo miracolo della risurrezione. In questo senso, il dolore è sempre una cosa umana e così un segno dell'imperfezione.

Quindi anche se gli autori ammettevano il dolore naturale, e non nascondevano il loro dolore personale come il segno dell'affetto per i defunti, nei loro modelli del dolore nella fede, non si trova il posto del dolore, o almeno del lutto. La Bibbia ci testimonia qualche volta le scene del lutto dei patriarchi, ma queste riflettano solo la condizione miserabile dei morti e la tristezza per loro prima della risurrezione del Cristo. Invece, dopo l'avvento del Cristo, gil autori dei Vangeli e l'Apostolo ci istruiscono su come la morte produce una nuova vita attraverso la risurrezione. Così i fedeli non hanno nessuna ragione per addolorarsi e contristarsi per la morte dei cari, nella fede di risurrezione, come ci ha promesso il Cristo. "*Stabat Mater*" sotto la croce è la vittoria della fede sulla morte e il modello del dolore per

[165] Ibid., p. 55.
[166] Ramsay MacMullen fornisce una testimonianza lamentosa di un concorrente dei cristiani sulla critica del paganesimo inventato. "This is the Christians' custom, to invent many foul calumnies against our gods". R. MACMULLEN, *Two Types of Conversion to Early Christianity*, p. 175.

tutti i fedeli cristiani[167].

In secondo luogo, il dolore controllato e sublimato nell'altra forma era accettabile nello schema cristiano. Le idee dei primi Padri sul dolore si erano formate principalmente sull'influenza della filosofia antica, come quella degli stoici o dei peripatetici. Però, diversamente dagli stoici che avevano escluso tutti i generi di emozioni dalla sfera della saggezza e delle virtù, gli autori cristiani, anche se dimostrano dei gradi di differenza tra i diversi pensatori nel tempo, accettavano una certa forma del dolore e della tristezza come quelli divini, che conducono all'accorgimento dei peccati e alla penitenza. Quindi, il problema non viene localizzato nella natura del dolore, ma piuttosto nei suoi usi.

In terzo luogo, il dolore funzionava come un segno dell'identità. Nella retorica dei Padri cristiani, sebbene la maggior parte delle loro idee e dei criteri morali fosse basata sulla tradizione antica pagana, il dolore eccessivo nella morte era indicato spesso come una caratteristica dei pagani, e l'ammonizione per il cattivo dolore si trova sempre accompagnata al disprezzo e all'umiliazione per la moralità inferiore dei pagani. La retorica del dolore pagano serviva all'autodefinizione dei cristiani dell'epoca, che cercavano di ottenere la superiorità nella società, in cui la radice della moralità era superficiale. I Padri si trovavano in una condizione in cui i loro comportamenti erano esposti, da parte degli avversari, alle stesse critiche che i Padri lanciavano ai pagani.

Quindi il discorso del dolore dei Padri, che inizia come discorso consolatore, religioso ed intellettuale, costruito come una nuova concezione morale mischiata tra la dottrina cristiana e la filosofia antica, diventa anche discorso politico, quando incontra lo sguardo degli '*altri*' – sia quello reale che immaginativo discorsivo. Le critiche ardenti sul dolore eccessivo, in questo punto, funzionano come autocensura dei dolenti cristiani, che si trovavano in una battaglia quotidiana per l'egemonia culturale, nel nome di *consolatio mortis* cristiana.

[167] Mentre Ambrogio e Girolamo rivelano il loro entusiasmo per l'apatheia e presentano degli esempi come la Vergine e Melania, Agostino pensa che l'apatheia non possa essere ottenuta dagli uomini, perché solo Dio la può realizzare. Invece dell'apatheia, però, possiamo arrivare alla metriopatheia. Su queste visioni degli autori torneremo in maniera più approfondita nel quinto capitolo.

Capitolo 4. *Non possum non dolere*: il dolore e l'amicizia nell'ambito monastico

Secondo Jacques Le Goff, il dodicesimo secolo è il secolo della dolorizzazione e della femminizzazione della pietà[1]. In questo periodo, all'interno dei monasteri, la passione del Cristo aveva preso un posto centrale nella devozione, e il dolore da lui patito aveva preso ad esprimersi in un modo sempre più vivace e drammatico. Assieme al Cristo '*dolorosus*', si pose attenzione anche sul dolore interno della Madre. Diversamente dall'ira, che sempre cedeva un certo sapzio alla divinità[2], il dolore non trovava il suo posto nel discorso tradizionale, come aveva affermato Ambrogio [3]. È nel dodicesimo secolo che il dolore ottiene il proprio spazio nella mentalità spirituale, e anzi funziona come condizione di base che invoca la pratica delle altre virtù cristiane, come compassione fraterna.

Questo periodo è chiamato anche il periodo dell'amicizia[4]. I monaci avevano dei doveri e delle responsabilità reciproche di curare e di pregare. Lo scambio delle lettere era il centro dispositivo attraverso cui principalmente questa amicizia viene praticata. La loro amicizia è divina, ha la propria radice nella stessa fede, nella stessa speranza e nello stesso amore, che derivano dal Cristo stesso, però la grande autorità dell'amicizia, e modello per i monaci, era Cicerone. Lo schema di Cicerone, per il quale l'amicizia incoraggiava per uno scopo comune, forniva un buon modello teoretico ai monaci, che miravano a raggiungere l'unificazione con Dio[5]. Però, diversamente dall'amicizia filosofica di Cicerone, il modo di esprimere l'amicizia tra i monaci è molto più animato, intenso, e qualche volta sensuale, in quanto questa amicizia tra i monaci viene considerata spesso una forma nascosta e accettata dell'omosessualità in ambiente monastico. Come l'emozione dell'amore, anche il dolore della perdita, dovuto ad un amore assente, assume un ruolo importante nella comunicazione emotiva tra i monaci.

4. 1. Opere

---

[1] J. Le Goff, *L'europe est-elle née au Mieyn Âge?*, Paris 2003, p. 105.

[2] J. Pelikan, *The Christian Tradition. vol. 1. The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, p. 53. Sull'ira divina nella spiritualità monastica e la riflessione liturgica, si veda L.K. Little, *Anger in Monastic Curses*, in *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, a cura di B.H. Rosenwein, New York 1998, pp. 9-35. Per la giustificazione e il controllo dell'ira nella tradizione cristiana, si veda, Flynn M., *Taiming anger's daughters: New testment for emotional problems in Renaissance Spain*, in《Renaissance Quarterly》, vol. 51, no. 3, 1998, pp. 864-886.

[3] Sul riferimento all'impassibilità divina in Ambrogio, si guardi il capitolo 3, note 153 della presente tesi. Da questa convenzione dei Padri, Gregorio Magno costruì la definizione duplice delle lacrime nella tradizione cristiana, cioè le lacrime della compunzione e quelle della gioia nella speranza, da cui le lacrime per la morte erano considerate sensuali e secolari. Questa definizione gregoriana rimane come standard fino al dodicesimo secolo. B. P. McGuire., *Monks and Tears* in *The Difficult Saint*, Michigan 1991, pp. 135-137. Per l'uso delle lacrime religiose nella spiritualità occidentale, si veda P. Nagy, *Lacrimas quia doloris, suaves quia amoris. La dolcezza della lacrime religiose nell'occidente medievale*, in *Piacere e Dolore. Materiali per una storia delle passioni nel medioevo*, a cura di C. Casagrande e S. Vecchio, Firenze 2009, pp. 49-65.

[4] B. P. McGuire*, Friendship and Community. The Monastic Experience 350-1250*, Michigan 1988, p. 231.

[5] C. Dumont, *Aelred of Rievaulx; His life and Works*, in *The Mirror of Charity*, Michigan 1990, p. 11.

Abbiamo tre diversi generi di opere che ci testimoniano simili atteggiamenti verso il dolore della perdita tra la fine dell'undicesimo secolo e il dodicesimo: lettere, sermoni, trattati. Sebbene tutti i lavori siano intitolati diversamente, la differenza non sembra così rigorosa come nelle età successive. Tutti i testi, principalmente, sono destinati ai monaci, per edificare ed incoraggiare la spiritualità monastica, e così, in tutti e tre i generi, si mischiano spesso le istruzioni dottrinali con le confessioni personali e le ammonizioni affettuose.

Anselmo d'Aosta

Anselmo d'Aosta, figura d'importanza decisiva per la ricerca sull'emozione medievale[6], nella sua famosa collezione delle lettere lasciò sei lettere sulla morte di qualcuno, nelle quali qualche volta esprimeva il dolore di sé, come il dolente, e qualche volta forniva una consolazione commovente agli altri dolenti. Come Fiske aveva già notato cinquanta anni fa, la sua angoscia forte della separazione, in cui si rifletta l'amicizia, è meritevole della ricerca, perché questo atteggiamento sembra contrario alle sue idee sull'obbedienza alla volontà divina[7]. Secondo il suo agiografo Eadmer, Anselmo stesso aveva avuto diverse esperienze traumatiche della morte di cari, che segnarono punti di svolta nella sua vita[8]. La morte di sua madre e il suo dolore non consolato creò scontri con suo padre e fornì l'occasione per la fuga da casa, che fu l'inizio della sua vita monastica. Se vogliamo considerare questo episodio come un tipico cliché della tradizione agiogrfica medievale[9], che

---

[6] J.F. Cottier, *Saint Anselme et la Conversion des Émotions. L'Épisode de la mort d'Osberne*, in *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, a cura di P. Nagy e D. Boquet , Paris 2009, p. 273.

[7] A. Fiske, *Saint Anselm and Friendship*, in 《Studia Monastica》, vol. 3, 1961, pp. 259-290, particolarmente p. 260.

[8] Per la morte della madre, 《Verumtamen pia dilectio et diligens pietas quas in matrem suam habebat: nonnichil eum ab istis restringebant. Defuncta vero illa: ilico navis cordis ejus quasi perdita anchora in fluctus seculi pene tota dilapsa est》. Eadmer, *Vita Anselmi*, p. 6. Per la morte di Osberno, 《Corpus defuncti ex more lotum, vestium, in feretro compositum, in aecclesiam delatum est. Circumsederunt fratres, psalmos pro ejus anima decantantes. Anselmus vero, quo liberius pro eo preces funderet: in secretiorem aecclesiae locum secessit. Qui cum inter ipsas lacrimas ex gravi cordis mestitudine corpore deficeret, et paululum oculos in somnum deprimere》. Ibid., p. 18.《The crisis of his life which we can trace were crises of personal affection. He loved his mother and lost her in early adolescence. He hated his father and left hi, He found at Bec a teacher, Lanfranc, to whom he committed his affections and his whole future. Through his influence he became a monk. He loved a young monk who died; and then his affections were lavished on all who sought his friendship, on some whom he never met, and on others with whom he disagreed. Love and friendship are the dominant feature of his early and middle years. He had a gift for friendship which is only found in those who enter into the minds and anxieties of others, no matter how remote from their own》. R. W. Southern, *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford 1970, pp. 12-13. Sull'influenza del rapporto con Osberno e della sua morte in Anselmo, si veda ancora B. P. McGuire, *Love, friendship and sex in the eleventh century: The experience of Anselm*, in 《Studia Theologica. Nordic Journal of Theology》, vol. 28, no. 1, 1974, pp. 111-152, particolarmente, pp. 121-127.

[9] La *Bildungsgeschichte* dei santi medievali, che fu cominciata dalle Confessiones di Agostino, contiene alcuni elementi tipici, come l'infanzia dolorosa, l'accorgimento graduale del peccato, soprattutto quello sessuale, il processo della conversione, e McGuire vede Anselmo come un tipico modello di questa tradizione agiografica. B. P. McGuire,, *The Difficult Saint* in *The Difficult Saint*, Michigan 1991, pp. 20-21. Le agiografie sono più un veicolo per trasmettere piuttosto le verità spirituali che i fatti storici e così si trovano delle strutture simili nelle vite di diversi santi, che riflettano le aspettazioni

è stato drammatizzato dall'agiografo Eadmer, non possiamo negare la testimonianza diretta di Anselmo stesso sull'esperienza del dolore profondo per la morte altrui.

La morte di un giovane monaco, Osberno, prediletto da Anselmo, generò in lui il massimo dolore, che possiamo vedere benissimo non solo nella testimonianza di Eadmer, ma anche in più di una sua lettere[10], e fornì la motivazione per trasformare il suo atteggiamento verso l'amicizia esclusiva per un individuo nell'amicizia universale per tutti[11]. Anselmo non nasconde il suo dolore per la morte di Osberno, non solo nelle lettere in cui chiede la preghiera per il defunto, ma anche nelle messe commemorative quotidiane per un intero anno dalla sua morte[12]. Forse possiamo vedere questo comportamento di Anselmo come la tipica responsabilità dell'abate benedittino per il destino *post mortem* e per la salvezza dei monaci che erano sotto la sua cura[13], ma questa ipotesi non spiega ancora perché non si trova questa richiesta ansiosa di Anselmo per altri monaci[14]. Comunque questo dolore si sviluppa nella cura e nella compassione responsabile per il defunto e la sua famiglia sopravvissuta. L'esperienza profonda del dolore naturale di Anselmo fornisce anche una calda compassione per la gente che si trova nella stessa esperienza. Le lettere inviate a sua sorella Richeza[15], che aveva perso tutti i figli tranne uno, dimostrano in che modo egli considerava la condizione della perdita e lo stato d'animo dei sopravvissuti, sotto un tono calmo e pastorale.

Sia dall'esperienza personale, che dalla tendenza culturale, Anselmo aveva una sensibilità speciale sulla morte, come Southern ha già giustamente affermato, che ci fornisce un'interessante testimonianza sul senso del dolore nell'ambito monastico[16], già prima di Bernardo di Chiaravalle, la figura considerata da Brian McGuire come un pioniere del dolore

---

dell'epoca. G. R. Evans, *Bernard of Clairvaux*, Oxford 2000, p. 7.

[10] I. Biffi, *Protagonisti del Medioevo. Anselmo e Lanfranco, Urbano II, Sugero, Pietro il Venerable, Tommaso Becekt*, Como 1996, p. 33. Le lettere in cui Anselmo si riferisce a Osberno sono: Epist. 4. *Ad Gondulfum monachum* (1071); Epi. 5. *Ad Henricum monachum* (1071); Epi. 7. *Ad Gondulfum monachum*; Epi. 11. *Ad Gerbertum abbatem* (1071).

[11] 《At ille in conversione ipsorum Deo gratias agens; omnibus omnia factus est, ut omnes faceret salvos》. Eadmer, *Vita Anselmi*, p. 20.

[12] 《Post haec Anselmus ut sanctae dilectionis munus quod vivo impenderat mortuo non negaret: per integrum annum omni die missam pro anima ejus celebravit》.Ibid., p. 19, 《Super haec missis circumquaque epistolis: pro anima sui Osberni orationes fieri petiit et obtinuit》.Ibid., p. 20.

[13] Secondo McGuire, il suffragio di Anselmo per l'anima di Osberno prova la mentalità benedettina, secondo la quale l'abate è responsabile della salvezza di ciascun monaco suo. B. P. McGuire, *Taking Responsibility: Medieval Cistercian Abbots and Monks as their Brother's Keepers,* in *Friendship and Faith: Cistercian Men, Women, and their Stories, 1110-1250*, Suffolk 2002 (pubblicato originalmente in 《Citeaux: Commentarii cistercienses》, vol. 39, Brecht 1988), pp. 253-254. Anche Emilio Margliano e Jean-François Cottier insistono che questo episodio di Osberno segue la tradizione agiografica altomedievale. E. Marigliano, *Anselmo d'Aosta. La vicenda umana di un grande monaco del Medioevo*, Milano 2003, p. 50 e J.F. Cottier, *Saint Anselme et la Conversion des Émotions. L'Épisode de la mort d'Osberne*, in *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, a cura di P. Nagy e D. Boquet , Paris 2009, p. 278.

[14] Anche Fiske affermava che il dolore nella morte di Osberno è distintivamente personale. A. Fiske, *Saint Anselm and Friendship*, p. 280.

[15] Le lettere indirizzate a Richeza la sorella ed a Burgundio il cognato sono: Epist. 211. *Ad Burgundium eiusque uxorem Ricezam sororem suam*; Epi 258. *Ad Burgundium et Richezam*.

[16] R. W. Southern, *Medieval Humanism and Other Studies*, pp. 12-13.

della perdita e della compassione nella spiritualità non solo monastica, ma medievale[17].

Bernardo di Chiaravalle

Questo santo difficile da definire[18] lascia una testimonianza eccellente sul dolore del dodicesimo secolo, in modo particolare[19]. Tra la sua collezione di sermoni sul Cantico dei Cantici[20], Bernardo dedica il ventiseiesimo sermone all'elogio di un monaco recentemente morto, Gerardo, suo fratello del sangue. Nel febbraio del 1136, per il suo terzo viaggio in Italia, a motivo di negoziare e risolvere lo scisma papale, Bernardo portò anche il suo fratello Gerardo. Il fratello si ammalò gravemente a Viterbo nell'aprile del 1137, ma alla fine ritrovò un po' di energia grazie alla preghiera del fratello, come Bernardo ricorda in seguito nel lamento, e i fratelli poterono tornare alla loro terra, a Chiaravalle. L'evento storico dello scisma finì con il trionfo della Chiesa e con la morte di Anacleco, l'anti-papa, il 25 gennaio del 1138. Bernardo scrisse una lettera, eccezionalmente vittoriosa, a Pietro il venerabile. Però qualche mese dopo, suo fratello Gerardo morì[21].

Il sermone XXVI è scritto come un panegirico del defunto, come quello di Ambrogio per la morte di suo fratello Satiro, ma la maggior parte contiene una descrizione eccezionale del dolore di Bernardo stesso, che dimostra un cambio assoluto rispetto all'atteggiamento dei Padri verso il dolore della perdita e la sua espressione. Bernardo utilizza anche i versetti biblici che erano stati presi dai Padri, e li cita anche come *auctoritates,* a proposito dell'utilità della morte, del dolore dall'affetto naturale, e del dolore moderato. Però, come il professore Massimo Montanari ha proposto a ragione[22], se vediamo bene il modo di contestualizzare questi *topoi* in Bernardo, possiamo notare subito che il loro funzionamento è assai diverso da quello dei Padri[23]. Prendendo questi topoi, Bernardo non ripete semplicemente il discorso

[17] B. P. McGuire, *Monks and Tears*, in *The Difficult Saint*, p. 139.

[18] Brian McGuire dà il titolo "*The difficult Saint*" alla sua ricerca dedicata alla vita di Bernardo, perché sia nella sua epoca, sia oggi, il santo è spesso considerate come una figura feroce, principalmente per il suo ruolo in alcuni eventi piuttosto politici, come condanna di Abelardo, lo scisma papale e la promozione della crociata. Invece, McGuire voleva illustrare il suo carattere sensibile, la sua spiritualità profonda e il suo ruolo amichevole nel contesto monastico che erano stati ombreggiati dalla malfama.

[19] Anche Bernardo, come Anselmo, aveva avuto un trauma dalla morte della sua madre, con cui aveva un rapporto complicato, e da questa morte il suo atteggiamento verso le donne era formato. B. P. McGuire, *Bernard's life and works: a review*, in *A Companion to Bernard of Clairvaux*, Leiden 2011, p. 25.

[20] Wim Verbaal insiste che questi sermoni furono scritti proprio come un prodotto letterario, negando la vera oralità di questi sermoni. W. Verbaal, *Preaching the dead from their graves: Bernard of Clairvaux' s lament on his brother Gerard*, in *Speculum sermonis : interdisciplinary reflections on the medieval sermon*, Turnhout 2004, p. 113. Brian Patrick McGuire invece afferma che questi sermoni sul Cantico dei Cantici furono predicati ai monaci a Chiaravalle nel 1135. B. P. McGuire, *Bernard's life and works: a review*, p. 45.

[21] B. P. McGuire, *Bernard's life and works: a review*, pp. 45-46.

[22] M. Montanari, *Uomini e Orsi nelle Fonti Agiografiche dell'Alto Medioevo*, in *Il Bosco nel Medioevo*, a cura di B. Andreolli e M. Montanari, Bologna 1988, p. 57.

[23] Invece Aelred Squire insiste che i monaci del dodicesimo secolo trovavano un'affinità per la loro vita e dell'ideale religioso in quella dei Padri e li consideravano come i loro contemporanei, e da questo sentimento loro citavano l'autorità dei Padri, però comunque il loro modo di utilizzare e di interpretare queste autorità era secondo lo stile della propria epoca. A. Squire, *Aelred of Rievaulx*. A study, Michigan 1981, pp. 31-32.

tradizionale, ma li utilizza, li protesta, e li fa gemere[24] al fine di portare il proprio messaggio.

Mentre i lamenti sui defunti dei Padri si concentravano sulle parole dei 'defunti' nei panegirici, come vediamo facilmente in Ambrogio, Girolamo ed anche nel lamento e pianto di Agostino su Monica, che doveva accompagnare un'autorizzazione della qualità del defunto, quasi santificata, per indicare la distanza e la specialità del suo lamento rispetto alla generalità, questo sermone di Bernardo, il cosiddetto lamento su Gerardo, si focalizza sulla parola 'lamento'. Il suo primo messaggio è portare un ricordo del defunto, senza dubbio, però, la maggior parte del suo discorso, non meno di quello, anzi di più, racconta lo stato d'animo del dolente, Bernardo.

Aelredo di Rievaulx

Aelredo di Rievaulx, il cosiddetto monaco dell'amicizia, lasciò diversi trattati sull'amicizia, in cui riferiva della morte altrui e del dolore [25]. Soprattutto, nel suo *Speculum Caritatis*[26], che fu considerato opera di Bernardo di Chiaravalle fino agli anni Trenta[27], il capitolo 34 si chiama l'epitaffio per Simone, un amico-monaco[28]. Come si vede benissimo dal motivo di scrivere questo trattato, anche qui possiamo sentire la forte influenza e la somiglianza della lamentazione di Bernardo per la morte di Gerardo[29]. Però, se il lamento di Bernardo sembra invadere il ritmo totale dei *sermoni sul Cantico dei Cantici* con la descrizione dell'esperienza personale, come la critica del suo nemico Beregario[30], il lamento di Aelredo rinforza il tema dell'amore in questo trattato, dimostrando come l'amore proprio

[24] Ho prestato l'espressione di Michel Foucault sull'interpretazione di Nietzsche. "The only valid tribute to thought such as Nietzsche's is precisely to use it, to deform it, to make it groan and protest". C. Gordon, *Michel Foucault: Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, pp. 93-94.

[25] Tranne quell'epitafio per Simone nello *Speculum Caritatis*, anche nel terzo libro del *De Spirituali Amicitia* Aelredo riferisce dell'evento della morte di un suo amico, nel libro terzo, di cui non manifesta la sua emozione tanto. Invece l'autore utilizza questo evento per dimostrare come il morso della morte si rimuove nell'amicizia spirituale in Dio. *SA,* Liber tertius, particolarmente, PL. 195.0698B-0702B.

[26] *Speculum Caritatis* fu iniziato nel 1142, su richiesta-ordine di Bernardo che incoraggiò Aelredo a scrivere un trattato sull'amore e sulla vita cistercense. Infatti in quel periodo, l'ordine cistercense era malfamato per l'austerità della regola così dura che i monaci non riuscivano ad arrivare alla vita della carità e della contemplazione. Questa opera, quindi, fu scritta come un'apologia contro queste critiche. Anche se Aelredo risponde con umiltà, sostenendo che lui non sia più familiare alla scrittura che alla cucina, che simbolizza la vita normale a Rievaulx. Per il motivo di scrivere questa opera, si vedano A. Squire, *Aelred of Rievaulx. A study*, pp. 25-28; C. Dumont. *Aelred of Rievaulx; His life and Works*, pp. 26-29, 50; M. L. Dutton, *Introduction*, in *Aelred of Rievaulx. Spiritual Friendship*, Minnesota 2010, p. 16.

[27] André Wilmart, il grande storico della spiritualità monastica, nel 1933 aveva identificato questa opera come un'opera di Bernardo. B. P. McGuire., *The Difficult Saint* in *The Difficult Saint*, p. 26.

[28] Era un amico dall'inizio della vita religiosa di Aelredo, assieme a Hugh. Non abbiamo maggiori informazioni su questa figura, ma Aelredo riferisce che era di una famiglia ricca con buone aderenze come Aelredo stesso. B. P. McGuire, *Friendship and Community. The Monastic Experience 350-1250*, Michigan 1988, p. 311.

[29] B. P. McGuire, *Brother and Lover. Aelred of Rievaulx*, New York 1994, p. 64.

[30] Wim Verbaal insiste che questo sermone viene nel contesto totale dei sermoni, per completare il tema della tensione e l'armonia tra l'esteriorità e l'interiorità, l'azione e la spiritualità, simbolizzate in Gerardo e Bernardo. W. Verbaal, *Preaching the dead from their graves: Bernard of Clairvaux's lament on his brother Gerard*, in *Speculum sermonis : interdisciplinary reflections on the medieval sermon*, Turnhout 2004, pp. 113-139. Anche Pranger afferma che il dolore di Bernardo contiene tante connotazioni monastiche, che si devono osservare nel contesto monastico. M. B. Pranger, *Bernard the Writer*, in *A Companion to Bernard of Clairvaux*, a cura di B. P. McGuire, Leiden 2011, in pp. 242-243.

può essere accettata nella vera carità[31].

In questo epitaffio, Aelredo, seguendo Bernardo, diversamente dagli 'epitaffi' generali, prende un punto di osservazione non tanto concentrato sul defunto Simone, ma piuttosto sulla condizione dell'autore stesso come dolente, abbandonato da solo senza speranza. Possiamo vedere qui anche l'immagine cambiata della morte, che cerca crudelmente la sua vittima, cioè non il defunto, ma il dolente.

4. 2. *Topoi* ?

Anche in questo periodo, gli autori utilizzano alcuni topoi consolatori che erano stati forniti dai Padri, come la legittimità del dolore dall'affetto naturale, il dolore moderato, ed alcuni modelli del dolore cristiano. Però il grado di importanza di questi topoi e la loro influenza sul discorso totale, è piuttosto minimo. Perché, mentre questi topoi funzionano già come un'autorità teoretica, come quelle bibliche, l'evento della morte è troppo esistenziale, reale e fresco per gli autori e così l'intero tono delle opere è dominato dall'esperienza interna dei dolenti. Anche l'accento dell'enfasi è ben diverso dal discorso tradizionale dei Padri. Se questi parlano della legittimità del dolore con toleranza, ora con gli autori monastici questi vecchi topoi aprono il proprio spazio del dolore della perdita nel discorso e nella spiritulità dei monaci.

L'utilità della morte e 'contemptus mundi'

Alcune lettere di Anselmo d'Aosta riflettono la retorica dell'utilità della morte, che è basata sul '*contemptus mundi*' monastico. Ma qui la retorica funziona principalmente come consolazione, nella forma dell'istruzione monastica, per quelli che sopportano una dura vita. Prima di tutto, possiamo trovare l'uso generale del *contemptus mundi* e dell'utilità della morte per la vita religiosa dei monaci: la lettera si indirizza a due monaci vicini ad Anselmo, Odo e Lanzo. Questa lettera è una risposta alla richiesta di Lanzo di ricevere istruzioni sull'amore spirituale. Anselmo dapprima rifiutò questa richiesta, ma alla fine gli rispose, con il consiglio di trovare la risposta nello studio della Bibbia, prima che nella sua istruzione. Contrapponendo la vita alla morte, come avversità (*labor*) al riposo, Anselmo conforta i monaci per la vita dura[32]. Questa posizione di Anselmo si ripete anche nella lettera a Herluino

[31] C. Dumont, *Aelred of Rievaulx; His life and Works*, p. 51.

[32] 《2. *ad Odonem et Lanzonem*. Valde namque cavendum est, frater amatissime, illud quod multi- et non tam numero multi quam sensu stulti- faciunt, qui quanto diutius vivunt, tanto maiorem sibi spem vivendi nutriunt, et timorem festinantis mortis abicientes a proposito sanctae vitae deficiunt. Verum namque est quia quanto diutius vixit aliquis, tanto brevius victurus est; et quanto fit longius a die nativitatis suae, tanto fit propior diei mortis suae et retributioni totius vitae suae. Sicut igitur vides per singulos dies in praeteritum vitam tuam crescere, ita certus esto spatium bene vivendi cotodie tibi decrescere. Esto itaque,

il monaco. Quindi il tema di Anselmo in queste lettere sembra il tipico *memento mori* monastico. Ma sebbene Anselmo lodi la morte come liberazione dalle miserie della vita, possiamo osservare nello stesso tempo che la motivazione psicologica della retorica è un'altra cosa. In queste lettere Anselmo accenttua gli sforzi vani della gente che cerca di rimanere nella vita il più possibile, ignorando la morte e scappandone, mentre questa in realtà è niente altro che un passo verso la morte. Cioè, se si gode un giorno della vita, ci si avvicina alla morte per un giorno di più[33]. Qui la morte non è una cosa tanto positiva, come Anselmo aveva dichiarato prima. Il tono di Anselmo è piuttosto sarcastico e la morte sembra la fine spietata che ingoia tutta la gioia della vita e gli sforzi per i piaceri mondani. Quindi, nell'immagine positiva della morte, trasformata nella retorica di Anselmo, ironicamente, la paura e lo schivamento generale della morte non si nascondono.

Affetto naturale

Il dolore della morte dall'affetto naturale esisteva sempre dai discorsi dei Padri, ma con i nostri monaci l'affetto naturale ottiene ancora un valore maggiormente positivo. Cioè, il dolore della morte è indispensabile per l'affetto naturale e questo affetto naturale è una caratteristica puramente umana. Questo è un'asserzione condivisa tra i Padri e i nostri monaci. Però il valore dell'umanità cambia. Cioè, se per i Padri l'umanità che prova il dolore dell'affetto è l'antitesi della divinità, cosicché è una cosa piuttosto da tollerare, qui, nei discorsi dei monaci del dodicesimo secolo, l'umanità, prendendo un valore positivo, si presenta come l'antonimo dell'insensibilità e della carnalità, che è un peccato assoluto. Quindi l'affetto naturale e il dolore come suo risultato eventuale non sono un peccato che nega la fede. Così Bernardo, per le diverse volte, ripete che il suo dolore è causato da questo affetto naturale[34], e così non ferisce la fede[35], anzi dimostra l'amore per i defunti, come il

---

amice mi, sollicitus, ut spatium vitae quod tibi restat- quia nescis quam breve est- sic expendas, ut de die in diem sanctum mentis propositum ad meliora extendas. Quatenus si quid te gravat bene vivere, quanto magis laborem tuum ad finem festinare et te ad requiem et coronam appropinquare consideras, tanto fortius instando et laetius perseverando viriliter confortatus proficias. Ab inceptis ergo nulla lassitudine deficias, sed potius quae tibi expediunt et quae nondum es agressus, in spe superni auxilii pro amore felicis praemii incipias, ut ad sanctorum beatum consortium Christo ducente pervenias》. *AOC*. v. 3, p. 100.

[33] 《35. *ad Herluinum monachum*. Cave, frater amatissime, illud quod multi stulti faciunt, qui quanto diutius vivunt, tanto maiorem sibi spem vivendi nutriunt, et timorem festinantis mortis abicientes a proposito sanctae vitae deficiunt. Verum namque est quia quanto diutius vixit aliquis, tanto brevius victurus est; et quanto fit longius a die nativitatis suae, tanto fit propius diei mortis suae et retributionis totius vitae suae. Sicut igitur vides per singulos dies in praeteritum vitam tuam crescere, ita certus esse debes spatium bene vivendi cotidie tibi decrescere》. *AOC*, v. 3, p. 142.

[34] 《10. Humanum, inquam, et necesse affici erga caros, sive delectabiliter, cum praesto sunt, sive, cum absunt, moleste. Non erit otiosa socialis conversatio, praesertim inter amicos; et quid effecerit mutuus amor in sibi praesentibus, horror indicat separationis, et dolor de invicem in separatis》. *SCC*, p. 302.

[35] 《12. Hinc prorsus, hinc afficior graviter, quia vehementer amo. Et *nemo mihi molestus sit* (Gal. 6, 17), dicens non debere sic affici, cum benignus Samuel super reprobo rege (Cf. I Sam. 16, 1), et pius David super parricida filio satisfecerint affectioni, et non ad iniuriam fidei, non in superni suggillatione iudicii》. *SCC*, p. 308; 《13. Sic nec fletus utique noster

nostro Signore aveva dimostrato nella morte di Lazzaro. Qui, le lacrime di Gesù non bisognano di altre interpretazioni teologiche, ma rappresentano le più pure lacrime del dolore possibili[36].

Questa posizione di Bernardo è ripresa anche da Aelredo, nel suo epitaffio dell'amico. Qui la mancanza del defunto è accentuata dai diversi ruoli che il defunto prendeva nella vita dell'autore, basati sull'amore reciproco[37]. Infatti, il dolore di Aelredo non è solo il segno dell'amore dell'autore per il defunto, anzi, è il segno ironico dell'amore del defunto per l'autore, che si presenta meglio nell'assenza[38].

Testimoni delle critiche tradizionali

Malgrado la loro fama e autorità, che era già ben conosciuta nel mondo monastico al tempo, i nostri autori non erano perfettamente liberi dagli occhi degli altri, che cercavano di criticarli in ogni modo. Sia per l'intenzione di imitare il modello dei Padri, come nel caso di Ambrogio, sia per la tensione di evitare lo scandalo, comunque abbiamo la confessione che Bernardo e Aelredo non piangevano all'inizio per la morte.

Ma le situzioni erano diverse. Nel caso di Bernardo, egli stesso doveva celebrare il funerale di Gerardo, che era a carico dell'abate del monastero di Chiaravalle[39]. Qui la descrizione del funerale ricorda molto della scena del funerale di Satiro, che Ambrogio stesso celebrò. Il funerale era pieno delle lacrime e pianti degli altri monaci, naturalmente causati dall'affetto per il defunto, Gerardo, però Bernardo non versò nessuna lacrima durante il rito

---

infidelitatis est signum, sed conditionis indicium》. *SCC*, p. 308; 《12. Et ego propriam, et quae in praesenti est, desolationem non sentiam? Plagam meam recentem et gravem non doleam? Ille compatiendo flevit, et ego patiendo non audeo? Et certe ad tumulum Lazari nec flentes arguit, nec a fletu prohibuit, insuper et *flevit cum flentibus* (Rom. 12, 15): *Et lacrimatus est*, inquit, *Iesus (*Jn 11, 35). Fuerunt lacrimae illae testes (Cf. Ps. 41, 4) profecto naturae, non indices diffidentiae. Denique *et prodiit mox* ad vocem eius *qui erat mortuus* (Jn 11, 44), ne continuo putes fidei praeiudicium dolentis affectum》. *SCC*, p. 308.

[37] *SC*, I. 26. 《Nec mirandum, si mea mens quadam sui perturbatione ejus praesagiebatur excessum, cujus vita tam delectabiliter fruebatur》; *SC*. I. 34, 《Flevit patriarcha Jacob filium suum (Gen. 37): flevit Joseph patrem suum (Gen. 50): flevit sanctus David Jonathan charissimum suum (II Reg. 1). Omnia haec mihi unus Simon fuit. Filius aetate, pater sanctitate, amicus charitate. Plora ergo, miser, charissimum patrem tuum, plora amantissimum filium tuum, plora ducissimum amicum tuum. Rumpantur cataractae miseri capitis, deducant oculi lacrymas per diem et noctem》.

[38] *SC*. 1. 34. 《Amplexabar te, dilecte frater; non carne, sed corde. Osculabar te, non oris attactu, sed mentis affectu. Dilexi te, qui me ab ipso initio conversionis meae in amicitiam suscepisti, qui te mihi prae caeteris familiarem exhibuisti, qui in ipsis visceribus animae tuae me Hugoni associasti. Tanta enim tibi erat circa utrosque dilectio, tam similis affectio, tam una devotio, ut, sicut mihi videor ex verbis tuis collegisse, neutrum alteri tuus praeferret affectus, quamvis ejus sanctitatem mihi omnino praeferendam certa ratio judicaret》.

[39] La scena del funerale di Gerardo e il pianto frenato di Bernardo vengono spesso paragonati alla reazione di Agostino nel funerale di Monica. P. Von Moos, *Consolatio*, p. 327; W. Verbaal, *Preaching the dead from their grave*, p. 131. Invece io vedo un'affinità più forte alla figura di Ambrogio nel funerale di Satiro.

funebre[40]. Come Ambrogio, anche Bernardo indossò l'abito del sacerdote prima dell'abito del fratello. Quindi, se prendiamo ancora l'espressione di Ambrogio, che emana dalla morale aristocratica romana, il dovere pubblico vince l'affetto privato. Invece Bernardo, mentre non riferisce nulla di qualche legame tra il dovere pubblico e la posizione privata, dice che non voleva dare l'impressione che il suo affetto per Gerardo fosse più forte della sua fede, che deve accettare la volontà del Signore[41].

Se la fede e la volontà divina fossero state l'unico motivo per cui Bernardo frenava il suo dolore e il suo pianto, questo sermone doveva finire qui. Invece, il vero corpo del sermone comincia ora, e questo inizio è fornito solamente come prologo dell'autore. Allora, quale sarebbe stata la ragione che persuadeva Bernardo a mantenere gli occhi secchi davanti al corpo di Gerardo? Bernardo non ci fornisce più risposte dirette alla domanda, però credo che egli si sentisse obbligato a comportarsi secondo lo *standard* tradizionale, per assicurarsi dalle critiche potenziali degli altri. Possiamo trovarne cenno dopo, nelle parole di Bernardo.

Bernardo, infatti, poteva essere criticato da due punti di vista. Prima, probabilmente dai suoi monaci, che potevano mettere in dubbio l'affetto di Bernardo per Gerardo. Il bisogno di rispondere a questi dubbi, in realtà, costruisce una delle parti maggiori del sermone, assieme all'elogio del defunto. Cominciando dal ricordo del funerale, in cui controllava severamente il pianto, l'autore fornisce una bella apologia del suo affetto e del dolore che non si può sempre frenare e che esige di esprimersi in questo sapzio[42]. Però la seconda critica sembra che avesse influenzato di più la decisione di Bernardo di come comportarsi nel funerale del fratello: la critica scandalosa dei nemici per il dolore carnale. Mentre '*affectus*' implica un senso positivo[43], '*carnalitas*' indica il peccato. Bernardo risponde ai critici

---

[40] 《3. Sed feci vim animo meo ac dissimulavi usque huc, ne affectus fidem vincere videretur. Denique plorantibus aliis, ego, ut advertere potuistis, siccis oculis secutus sum invisum funus, siccis oculis steti ad tumulum, quosque cuncta peracta sunt exsequiarum solemnia. Indutus sacerdotalibus, solitas in eum orationes proprio ore complevi, terram propriis manibus ex more ieci super dilecti corpus, terram mox futurum. Qui me intuebantur flebant, et mirabantur quod non flerem ipse, cum non illum quidem, sed me potius, qui illum amisissem, omnes miserarentur. Cuius enim vel ferreum pectus super me ibi non moveretur, quem videret Girardo superstitem? Commune damnum; sed prae meo non reputabatur infortunio》. *SCC*. p. 282.

[41] 《3. At ego quibus poteram viribus fidei, reluctabar affectui, nitens vel invitus non moveri frustra addictione naturae, universitatis debito, conditionis usu, potentis iussu, iudicio iusti, flagello terribilis, Domini voluntate》. *SCC*. p. 282.

[42] 《3. Pro huiusmodi semper ex tunc et deinceps exegi a memetipso non indulgere multo fletui, multum tamen turbatus et maestus. Nec potui imperare tristitiae, qui potui lacrimae, sed, ut scriptum est: *Turbatus sum et non sum locutus* (Ps. 76, 5). At suppressus dolor altius introrsum radicavit, eo, ut sentio, acerbior factus, quo non est exire permissus, Fateor, victus sum. Exeat, necesse est, foras quod intus patior》. *SCC*, p. 282, 284; 9. 《Ego, ego illa portio misera in lucto iacens, truncata parte sui, et parte potiori, et dicitur mihi: "Ne fleveris?" Avulsa sunt viscera mea a me, et dicitur mihi: "Ne senseris?" Sentio, sentio vel invitus, *quia nec fortitudo lapidum fortitudo mea, nec caro mea aenea est*(Job 6, 12); sentio prorsus et doleo, *et dolor meus in conspectu meo semper*(Ps. 37, 18). Non sane nos poterit duritiae et insensibilitatis arguere ille qui verberat, quomodo illos de quibus ait: *Percussi eos et non doluerunt*(Ps. 37, 18). Affectum *confessus sum, et non negavi* (Jer. 5, 3)》. *SCC*. p. 300.

[43] Secondo Jean-François Cottier, il cambio dell'atteggiamento verso l'affetto cominciò con Anselmo d'Aosta. J.F. Cottier, *Saint Anselme et la Conversion des Émotions. L'Épisode de la mort d'Osberne*, in *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, a cura di P. Nagy e D. Boquet , Paris 2009, p. 274. Cottier chiarisce che quest'idea si trova originalmente in D. Boquet, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen 2005, passim e pp. 103-108.

potenziali.

> "Carnalem quis dixerit? Ego humanum non nego, sicut nec me hominem. Si ne hoc sufficit, nec carnalem negaverim. Nam et *ego carnalis sum, venum datus sub peccato* (Rom. 7, 14), addictus morti, poenis et aerumnis obnoxius…. Is recessit a me: sentio, laesus sum, et graviter"[44]

Ma possiamo supporre se questa critica preoccupasse realmente l'autore, oppure fosse presa solo come una tecnica retorica? Non posso dire quanto peso, in realtà, dava l'autore a questo problema, ma c'erano sicuramente critiche di questo genere[45]. Berengario, il nemico di Bernardo, l'alunno di Abelardo, infatti criticava con un tono fortemente sarcastico che l'autore avesse interrotto il suo discorso sul *Cantico* con il suo dolore personale. I punti principali delle critiche di Berengario sono due: lo stilo letterario di Bernardo è una violenza alla retorica dei modelli classici; il veemente dolore fuori della moderazione di Bernardo è una violenza alle istruzioni dei Padri[46]. Però, sebbene queste critiche di Berengario fossero uno dei giocchi letterari tra due figure intellettuali, come aveva proposto Pranger[47], che non intendeva la vera ignoranza di Bernardo sulla tradizione dei Padri, comunque Berengario poteva criticare il comportamento di Bernardo con la sua espressione eccessiva del dolore, e Bernardo stesso avrebbe già saputo che il suo dolore poteva essere scandalizzato.

Il vincitore, però, sembra che sia Bernardo. Diversamente da Agostino, che doveva trasformare la qualità del defunto per provare che il suo dolore non era causato dall'affetto carnale, ma anzi dall'accorgimento divino, Bernardo implica una domanda sarcastica a chi nega la sua carnalità sotto il peccato originale, semplicemente accettando la critica della carnalità del suo dolore e dell'affetto.

La situzione era diversa, però possiamo vedere una simile apprensione in Aelredo di Rievaulx. Simone era morto nell'assenza di Aelredo[48] e all'inizio, appena gli fu comunicato della morte di Simone, Aelredo non pianse. Non sappiamo in quale situazione si trovava Aelredo quando gli fu annunziato della morte di Simone, ma lui ci racconta del suo stato d'animo come del tipico processo dei dolenti, che comincia dalla torpidezza, passando il dolore e arriva alla compassione. Quindi i suoi occhi secchi dai primi momenti erano più il

---

[44] *SCC*. p. 300, 302.

[45] Brian McGuire anche riferisce il conservatorismo monastico sulle emozioni o sulle lacrime, che è basato sull'idea eremitica, come nel caso di Pietro Damiano, affermando che fino all'inizio del dodicesimo secolo non si trova nessuna rappresentazione delle lacrime nella morte degli amici (certamente qui McGuire non considera Anselmo). B. P. McGuire, *Monks and Tears*, in *The Difficult Saint*, p. 139.

[46] Berengarius Pictaviensis, *Liber apologeticus pro Abelardo*, PL 178: 1863d- 1864a. M. Pranger, *Bernard of Clairvaux and the shape of the monastic thought: Broken Dreams*, Leiden 1994, pp. 177-180; M. Casey, *Reading Saint Bernard*, in *A Companion to Bernard of Clairvaux*, a cura di B. P. McGuire, Leiden 2011, p. 76.

[47] M. Pranger, *Bernard of Clairvaux and the shape of the monastic thought*, p. 17.

[48] *SC*. I. 34. 《Cur ergo me absente transiisti?》

segno della massima scossa che paralizza tutta la sensibilità, che la sua intenzione[49].

Anche Aelredo, però, come Bernardo, sapeva della possibile critica degli altri per il suo dolore e il pianto. La prima difensiva è ancora il modello del Signore con la scena della morte di Lazzaro. L'autore cita le esclamazioni degli ebrei che si sorprendevano dal pianto del Gesù: *Guarda, quanto lo amava!*[50] Quindi le lacrime sono la faccia dell'amore. Però, proprio questo punto permette l'assalto, insistendo che quell'amore è carnale, come nel caso di Bernardo. Ma Aelredo, diversamente da Bernardo, non sembra tanto interessarsi alla polemica, lasciando tutto il giudizio solo al Signore, che giudica lo stato d'animo interiore, invece di criticare ciò che succede solo all'esterno[51].

Qualità del defunto

La lode della qualità del defunto è presente anche nei monaci. Mentre la qualità del defunto funziona come una garanzia del loro destino dopo della morte e della risurrezione dei cristiani per i Padri, nel dodicesimo secolo, quando ormai la morte dei cristiani è fuori dalla domanda, la qualità del defunto diventa un criterio di giustificare il dolore dei sopravvissuti.

Bernardo, per esempio, paragona il suo dolore con il dolore degli altri. L'autrore non si oppone alla critica del dolore del secondo genere, non per il loro affetto che sostiene il loro dolore, siccome anche il dolore di Bernardo è derivato dall'affetto, ma per i loro motivi. La gente del mondo si addolora per la perdita della gloria mondana. Questo tipo del dolore si trova nella convenzione, che spesso oltrepassa la linea della moderazione. Così la gente piange tanto, però senza nessun frutto. Il dolore per Gerardo è derivato anche dall'affetto e dalla perdita del ruolo che prendeva il defunto nella vita di Bernardo, come gli altri. Però la qualità di Gerardo differenzia anche la qualità della perdita e del dolore, poiché era il

---

[49] *SC*. I. 34. 《Sed quidnam est, o anima mea? Quod dulce illud dunus tandiu sine lacrymis aspexisti? Quid est quod dilectum tibi corpus illud sine osculis dimisisti? Dolebam miser et rugiebam; et ab intimis praecordiis trahebam longa suspiria; nec tamen flebam. Tantumque mihi dolendum esse pervidebam, ut nec dolere me crederem, etiam cum vehementer dolerem. Sic postea sensi. Tantus quippe stupor mentem invaserat meam, ut etiam nudatis jam ad lavacrum membris transisse non crederem. Mirabar enim eum, quem arctis dulcissimi amoris vinculis mihi astrinxeram, subito elapsum manibus: mirabar animam illam, quae cum mea una erat, sine mea corporis exui posse complexibus. Sed jam cessit ille stupor affectui, cessit dolori, cessit compassioni. Nunc quid agitis, oculi? Nolite, quaeso, parcere: nolite dissimulare. Praebete in exequiis, dilecti mei quidquid habetis, quidquid potestis. Quid erubesco? An solus ploro? Ecce quot undique lacrymae, quot gemitus, quot suspiria!》

[50] *SC*. I. 34, 《An hae lacrymae reprehendendae? Sed excusant nos tuae lacrymae, Domine Jesu, quas in morte amici tui fudisti (Joan. 11), experimentes quidem nostram affectionem; sed tuam insinuantes charitatem… O quam dulces lacrymae tuae! Quaam suaves! O quantum sapiunt anxiae menti meae! Quantum consolantur! *Ecce*, inquiunt, *quomodo amabat eum (ibid.)*. Et ecce quomodo meus Simon amabatur ab omnibus, amplectebatur ab omnibus, ab omnibus fovebatur》.

[51] *SC*. I. 34 《Sed forte judicant nunc aliqui fortes lacrymas meas, nimis carnalem existimantes amorem meum. Interpretentur eas, ut volent; tu autem Domine vide eas, respice eas. Vident alii quid exterius agitur, quid interius patiar non attendunt》.

provveditore del progresso spirituale del dolente, mandato da Dio[52]. Così il rapporto consanguineo tra Gerardo e Bernardo si sparisce in questo discorso, cedendo il suo posto all'unità spirituale, che era sviluppata nella vita *a posteriori*[53].

Il topos della morte tranquilla come la garanzia della qualità del defunto appare anche nei monaci. Anche Aelredo testimonia la morte tranquilla di Simone, come un segno dell'accoglienza nel Paradiso[54]. Per il motivo di proteggere questa tranquillità nella morte, dall'afflizione della separazione tra il defunto e il dolente, la morte può accadere anche nell'assenza del dolente[55]. Mentre Ambrogio doveva soffrire della colpa per la sua assenza nel momento della morte di Valentiniano, qui l'assenza di Aelredo sembra piuttosto la grazia di Dio per accogliere l'anima del defunto in tutta pace.

4. 3. *Plangam, sed super me*

Nell'applicazione della retorica tradizionale sull'affetto naturale e sulla qualità del defunto come legittimante del dolore per la morte, è preparato il sistema di base in cui i dolenti possono aprire la diga della loro emozione.

Dolore e dolente

Nel discorso del dolore dei monaci, il defunto è ormai escluso dal discorso. Il dolore come il segno della diffidenza perde il funzionamento già in questa epoca, quindi il dolore apre uno spazio esclusivo per i sopravvissuti.

---

[52] 《8. Luctus meus humano, quaeso, pensetur affectu, non usu… Non culpamus affectum, nisi cum excedit modum, sed causam….Numquid ego sic? Similis mihi affectus, sed altera causa dissimilisque intentio. Nulla mihi sane querela de omnibus quae sunt mundo. In his profecto quae sunt Dei (I Cor. 6, 16-17), ademptum doleo fidele auxilium, salutare consilium. Girardum lugeo: Girardus in causa est, frater carne, sed proximus spiritu, socius proposito》 *SCC*. p. 298, 300; 《8. Videmus nempe *mortuos* quotidie *plangere mortuos suos*(Matth. 8, 22): fletum multum, et fructum nullum… Ille nimirum naturae est, et eius turbatio poena peccati, haec vanitas et peccatum. Etenim ibi sola, nisi fallor, plorantur damna gloriae carnis, vitae praesentis incommoda. Et plorandi qui ita plorant》. *SCC*. p. 298.

[53] 《9. Adhaesit anima mea animae illius; et unam fecit de duabus (Cf. I Sam. 18, 1; I Cor. 6, 16-17), non consanguinitas, sed unani mitas. Carnis quidem necessitudo non defuit; sed plus iunxit societas spiritus, consensus animorum, morum conformitas》. *SCC*. p. 300.

[54] *SC*. I. 34. 《Porro cum caput tuum suaviter reclinans spiritum reddidisses, obdormisse te credidit, non obiisse. Tibi ergo, mi dilecto frater, tibi con sultum est, qui cum tanta tranquilitate trnasiisti, qui pacifica tua morte, a pocis ministris te fulsso susceptum, manifestissime prodidisti. Nec mirum》.

[55] *SC*. I. 34. 《Cur ergo me absente transiisti? Cur quem solum pro duobus praesentem habuisti, discedens praesentem noluisti? An parcendum utrique, scilicet et tibi et mihi aestimavisti, ne meos conspectus tuus exitus afflictaret, et laetum tuum exitum ac tranquillum dolor meus vel modice contristaret?》

Le prime traccie sul dolore di questa epoca possiamo trovare nelle lettere di Anselmo[56]. Non abbiamo nessuna evidenza del dolore fresco di Anselmo nel momento della morte di Osberno, però nella sua richiesta a ripetizione di preghiere per l'anima di Osberno a diverse persone, possiamo sentire il suo affetto per il defunto e la mancanza[57]. Anselmo chiede questo favore appoggiandosi all'amicizia reciproca tra l'autore e il destinatario, cioè per il dovere di pregare per l'anima l'un l'altro. Anselmo non esita di chiedere di considerare l'anima del defunto come la sua[58], ed ancora non si ritira dal rinunciare al suo diritto al suffraggio garantito dagli amici per la sua anima dopo la morte, in cambio del suffragio per Osberno, con un'espressione eroica che ci ricorda di Mosé[59].

L'esclusione del defunto dalla prova del dolore è ancora più chiara con Bernardo. Nel paragonare la condizione fra il defunto Gerardo e se stesso, Bernardo si presenta come qualcuno abbandonato nel dolore, nella solitudine senza speranza, mentre il defunto gode della gioia e della benedizione presso il Christo[60]. Questa morte non dà niente da lamentarsi al defunto, mentre tutto il peso della morte resta al dolente: una dormita per il defunto, la morte per il sopravvissuto [61]; la corona per Gerardo, la pena per me[62]. Il dolore nella solitudine, alla fine, indossa il tono del reclamo per il defunto, chiedendogli di avere almeno

---

[56] Per il dolore preparatorio di Anselmo, prima della morte degli altri monaci, si trova nelle lettere 53. *ad HERNOSTUM episcopum Rofensem* e 124. *Ad LANFRANCUM archiepiscopum Cantuariensem* (Morbo labirandi condolet- De conductu Longobardorum).

[57] 《7. ad Gundulfum monachum. Praeterea quoniam omnes adhaerentes mihi adhaerent tibi, cui adhaereo: quos tibi per domnum HERLUINUM mandavi nostrae penitus astringi velle familiaritati, eos in interiori cubiculo memoriae tuae ibi, ubi ego assiduus assideo- quod et ipsi mecum praecantur-, colloca mecum in circuitu meo; sed animam OSBERNI mei, rogo, care mi, illam non nisi in sinu meo》. *AOC*, vol. 3, p. 110.

[58] 《5. ad Henricum. Sed quoniam pro dilectissima mihi anima OSBERNI, defuncti fratris nostri, nec deum orare nec homines rogare possum quod mihi sufficiat: iterum inculco tibi quia quidquid domno GONDULFO pro ea scribo, tibi dico. Salutat te et domum GONDULFUM domnus abbas et tota fratrum nostorum congregatio, gratias magnas agentes pro vestris donis, sed multo maiores pro moribus vestris et studiis bonis. Vale, et animam OSBERNI, alteram meam, non ut eius, sed ut meam habe》. *AOC*, vol. 3, p. 107.

[59] 《4. Ad Gondulfum monachum. Pro OSBERNO defuncto, dulcissimo meo, ut rogem te et omnes amicos meos, quam scio sermone minori et quam possum affectu maiori. Ubicumque OSBERNUS est, anima eius anima mea est. Accipiam igitur in illo vivus quidquid ab amicis poteram sperare defunctus, ut sint otiosi me defuncto. Vale, vale, mi carissime, et ut secundum importunitatem tuam retribuam tibi, precor et precor et precor, memento mei et ne obliviscaris anime OSBERNI, dilecti mei. Quod si te nimis videor onerare, mei obliviscere et illius memorare》. *AOC*, vol. 3, p. 105. Cf. Esodo 32: 32,

[60] 《5. Quanto fenore gaudiorum ac benedictionum cumulo habes pro me tantillo repositam tibi Christi praesentiam, nec dispendium sentis absentiae a nobis tuae, angelorum admixtus choris. Non est igitur quod causeris tu de nostra quasi subtracta tibi praesentia, cui affatim sui suorumque copiam Dominus maiestatis indulsit》. *SCC*. p. 286, 288; 《5. At ego pro te quid? Quam vellem scire quidnam sentias nunc de me illo unico tuo, mediis nutante curis et poenis, destituto te baculo imbecillitatis meae!》. *SCC*. p. 288.

[61] 《8. Aut quod illi vitae ianua fuit, mihi plane est mors; meque illa morte mortuum dixerim, non hunc qui *obdormivit in Domino*(Act. 7, 59). Exite, exite lacrimae iampridem exire cupientes; exite, quia is, qui vobis meatum obstruxerat, commeavit. *Aperiantur cataractae*(Gen. 7, 11) miseri capitis, et *erumpant fontes aquarum*(Prov. 8, 24), si forte sufficient sordes diluere culparum, *quibus iram merui*(Job 6, 2). Cum consoaltus fuerit super me Dominus, tunc fortassis et ego merear consolari, si tamen non pepercero a maerore: nam *qui lugent, ipsi consolabuntur*(Matth. 5, 5)》. *SCC*. p. 298.

[62] 《10. Ille coronam quam meruit, ego quam debui poenam》. *SCC*. p. 302.

la compassione. Qui Bernardo articola l'impassibilità di Dio, come Ambrogio, però non per frenare il dolore secondo il modello divino, ma per accentuare la compassione divina[63].

Quindi, il dolore dell'autore non è per la morte di Gerardo, ma per la perdita e l'abbandono di Bernardo. Anzi, questa perdita non è solo di Bernardo, ma anche dei monaci, dell'Ordine, a cui mancano ora i ruoli che Gerardo ricopriva. Perciò, non piange per il defunto, ma piange a causa del defunto (*etsi non super te, propter te tamen*)[64]. Chiarendo che il dolore non è per la condizione del defunto, Bernardo anche afferma che le sue lacrime non significano il lamento per la volontà di Dio. Anzi, egli ringrazia Dio per aver permesso il defunto in questa vita, e accetta la volontà di Dio di portarlo di nuovo. Soltanto i rimanenti soffrono perché non si aspettavano questa separazione. Allora possiamo vedere qui il punto interessante, diverso dall'idea dei Padri, cioè un certo divario tra la volontà di Dio e il desiderio dei dolenti, e tra il ringraziamento a Dio per l'accettazione della sua volontà ed il dolore per i desideri rifiutati, non crea incompatibilità in Bernardo. Quindi il dolore non è più il segno della diffidenza o del rifiuto della volontà di Dio, che doveva cedere nella scelta alternativa[65]. Finendo il discorso, Bernardo confessa il suo pudore del lamento della morte di Gerardo. Però questa non è la penitenza dell'emozione del dolore. Anzi, ricordandosi della sua preghiera nella crisi della grave malattia di Gerardo durante il viaggio, ancora un anno prima della morte, in cui chiedeva di rimandare la morte fino all'arrivo alla sua terra, l'autore si accorge finalmente della generosità e della fedeltà di Dio per aver ascoltato questa preghiera, mentre l'autore dimenticava questo tutto, come se la morte fosse stato un evento improvviso[66].

Anche Aelredo procede con un discorso simile a quello di Bernardo. La vita perfetta e la morte tranquilla di Simone non permettono di addolorarsi per il defunto[67]. Quindi il topos

---

[63] 《5. Porro impassibilis est Deus, sed non incompassibilis, cui proprium misereri semper et parcere .Ergo et te necesse est esse misericordem, qui inhaeres misericordi, quamvis iam minime miser sis, et qui non pateris, compateris tamen》. *SCC*. p. 288.

[64] 《12. At mihi, etsi non ista suppetit plangendi ratio, non tamen nulla. Plango primum super mea ipsius plaga atque huius iactura domus; plango deinde super *pauperum* necessitatibus, quorum Girardus *pater erat*(Job 29, 16); plango certe et super universi statu nostri ordinis nostraeque professionis, qui de tuo, Girarde, zelo, consilio et exemplo, robur non mediocre capiebat; plango postremo, etsi non super te, propter te tamen》. *SCC*. p. 308; 《12. Plangam igitur, sed super me, quia super illum vetat ratio》. *SCC*. p. 306.

[65] 《13. Tu dedisti Girardum, tu abstulisti (Cf. Job 1, 21): et si dolemus ablatum, non tamen obliviscimur quod datus fuit, et gratias agimus quod habere illum meruimus, quo carere in tantum non volumus, in quantum non expedit》. *SCC*. p. 310.

[66] 《14. Porro ego paene oblitus sum meae conventionis, sed non tu. Pudet singultuum horum qui praevaricationis me arguunt》. *SCC*.p. 312.

[67] *SC*. I. 34. 《Meum: neque enim tua mors flenda est, quam tam laudabilis, tam amabilis, tam omnibus grata vita praecessit, quam commendat illa stupenda conversio tua, illa praedicanda conversatio tua, illa beata perseverantia tua》; *SC*. I. 34 《Ecce qui dolere coeperam, inveni unde gaudeam. Inveni plane, sed in te, mi dilecte frater, non in me. *Nolite, ait, flere super me; sed super vos ipsas flete* (Luc. 23). Tibi, mi dilecte frater, tibi congaudeo; sed mihi condoleo. Tibi gaudendum est, ego flendus, ego dolendus, qui possum sine Simone vivere》; *SC*. I. 34, 《Mirum tamen, si vivere dicendus

che la morte di un pio non si deve piangere si ripete anche qui, però non finisce così. La mancanza del defunto nella vita dei sopravvissuti fornisce ancora il motivo di addolorarsi, ma questo dolore non è per la disperazione ma l'affetto, non per la mancanza della fede ma la pietà[68]. Il grande dolore deprime l'autore fino al punto che vuole morire egli stesso. Però, questo desiderio della morte non è '*invece di te*', perché nella condizione felice nel Paradiso il defunto lo averebbe rifiutato, ma è un desidero forte del dolente di lasciare questa vita che ormai è distrutta con la mancanza del morto, e di godere della stessa gioia presso al defunto[69].

Perciò il vero dolore dei dolenti è il divario tra il desiderio dell'affetto e la sottomissione della ragione. Cioè l'affetto richiede di ritrovare il defunto in questo mondo, ma la ragione persuade che non si può derubare il defunto della felicità presente, per il motivo di trovare una piccola consolazione. Questo era anche la ragione per cui Rachele rifiutava la consolazione per la morte di suo figlio[70]. Così per il dolente, che non può cambiare niente, e nemmeno volere il cambiamento della situazione, la sua morte appare un'ottima soluzione per risolvere il dilemma e soddisfare tutti. Però nemmeno questa porta è permessa al dolente[71].

Dolore Soggettivo e la Crudeltà della morte

---

sum, cui ablata est tanta portio vitae meae; tam dulce solatium peregrinationis meae; tam unicum levamen miseriae meae. Quasi avulsa sunt viscera mea, quasi dilaniata infelix anima mea. Et vivere dicor? O miserum, o dolendum vivere! Sine Simone vivere》.

[68] *SC*. I. 34, 《patere tamen, ut libem tibi lacrymas meas, resolvam tibi affectum meum, refundam tibi, si fieri potest, totum animum meum. Noli has lacrymas prohibere, quas dulcis memoria tui, mi charissime frater, educit. Non sit tibi onerosus hic gemitus, quem non excitat desperatio, sed affectus; nec cohibeas has lacrymas, quas pietas elicit, non fidei defectus. Et certe si meministi quo veneris, quid evaseris, ubi illum tuum familiarem reliqueris: cernes profecto quam justus sit dolor meus, quam flenda plaga mea. Dimitte me ergo, ut plagam paululum dolorem meum》.*SC*. I. 34, 《Dicebat quidem hoc de filio parricida sanctus David: *Absalon fili mi, fili mi Absalon, quis mihi det, ut ego moriar pro te?* (II Reg. 18) Nunquid hoc dixit de Jonatha amico suo? Nunquid hoc Joseph de parte suo? De patricida dici debuit; de peccatore hoc dici debuit, quia mors peccatorum pessima. Pium erant, velle mori pro impio, ut esset qui poeniteret, esset qui fleret, esset qui misereretur Deus, ne in aeternum periret. At illi translati ad requiem non erant ulterius in hanc miseriam revocandi; non erat tot timoribus, tot doloribus iterum subjiciendi》.

[69] *SC*. I. 34, 《Plora inquam, non quia ille assumptus, sed quia tu relictus. Pater mi, frater mi, fili mi, quis mihi det, ut ego moriar tecum? Nollem enim pro te. Hoc enim non esset tibi, sed potius mihi consuluisse》.

[70] *SC*. I. 34, 《Denique *Rachel plorans filios suos noluit consolari* (Jer. 31). Quid plorabat? Affectus. Affectus autem consolaretur, si filius a mortuis revocaretur, si ejus aspectibus mater iterum frueretur. Hoc noluit Rachel. Quare? Quia si ille a mortuis revocaretur, de beatitudine in miseriam devolveretur. Noluit autem ut filius revocaretur: sed ut illa ad filium in requiem assumeretur. Affectus filios requirebat, ne revocarentur, affectui ratio obsistebat; matris vero assumptionem divina providentia differebat: Ideo *Rachel plorans filios suos noluit consolari*》.

[71] *SC*. I. 34, 《Similis causa mihi. Doleo dilectissimum meum, unicordem meum mihi ereptum, gaudeo eum inaeterna tabernacula assumptum.. Quaerit affectus dulcem ejus praesentiam, qua delectabiliter pascebatur: sed non acquiescit ratio, ut dilecta mihi anima carne soluta iterum carnis miseriis addicatur. Optat anima mea simul cum illa sua portione frui amplexibus Christi, sed obsistit infirmitas mea, obsistit iniquitas mea, obsistit etiam divina providentia. Certe qui paratus – erat, intravit cum sponso ad nuptias; mihi misero adhuc clausa est janua (Matth. 25): Utinam, Domine Jesu, utinam quandoque aperiatur!》

La condizione del dolente è quella di qualcuno abbandonato da solo nel mondo senza speranza. Non può liberarsi dal dolore per l'affetto, ma non può protestare nemmeno per quell'affetto. Anselmo, nella consolazione di Richeza, accetta questa condizione del dolente[72]. La perdita è accaduta contro la volontà[73]. Anselmo considera anche la domanda dalla parte dei dolenti, che chiedono se questa perdita non sia la maledizione dell'ira di Dio. La risposta di Anselmo è assai dottrinale, nel dire che la morte di tutti i figli è anzi la grazia di Dio[74]. Ma la ragione di questa grazia è impressionante perché è basata sul riconoscimento della vita vuota dei dolenti. Ora che i dolenti hanno perso i figli, hanno perso tutto il significato in questo mondo. Così, senza esitare nel mondo, possono preparare la vita eterna fin da questa vita[75], ed alla fine anche loro si troveranno un giorno nella casa celeste, il luogo dove continua il rapporto con i loro figli per sempre, senza nessuna minaccia della perdita. Così il Paradiso diventa un luogo del risarcimento concreto ai dolenti[76].

La solitudine dei dolenti si presenta ancora più chiaramente in Bernardo. Il dolente sommerso dal dolore non può continuare nei suoi doveri come al solito. Non è soltanto che

---

[72] Inos Biffi iniste che anche queste lettere indirizzate ai suoi membri familiari, per esempio a Richeza, Burgundio e Anselmo, il nipote, devono essere considerate nel contesto dell'ideale della vita cristiana, piuttosto della vita monastica. I. BIFFI, *Protagonisi del Medioevo*, pp.183-193. Per la stessa osservazione, si veda A. GHISALBERTI, *Dilecto dilectus, Amico amicus, Fratri frater: L'epistolario Beccense di Anselmo d'Aosta*, in 《La Scuola Cattolica》, vol. 116, 1988, p. 352.

[73] 《211. *Ad BURGUNDIUM eiusque uxorem RICEZAM sororem suam*. Et certe credo quia propter hoc meritum, quod primogenitum vestrum deo devota mente deistis, noluit deus perdere ullum de prole vestra, nec permisit eos quos genuistis, usque ad illam aetatem, in qua peccatis et malitia huius mundi sordidarentur, pervenire, ut vitam aeternam perderent, sed omnes eos bono fine de hac vita ad se transire fecit》. *AOC*, vol.4, p. 108.

[74] 《211. *Ad BURGUNDIUM eiusque uxorem RICEZAM sororem suam*. Cognoscite, cognoscite, quia quod deus vos ita omnibus filiis orbatos in hac vita solos fecit, non est ira dei sed gratia dei, ut qui iam soli remansistis, nihil habentes quod hic ametis, sine omni impedimento ad illum curratis et ei vos et vestra reddatis》. *AOC*, vol. 4, p. 108.

[75] 《211. *Ad BURGUNDIUM eiusque uxorem RICEZAM sororem suam*. Insuper, si sapientes estis et sapienter consideratis, intelligetis deum fecisse vobis magnum misericordiam de vobis ipsis, quoniam abstulit vobis occasionem amandi hoc saeculum et desiderandi ea quae transeunt, cum vobis abstulit haeredes in hac vita et fecit filios vestros suos haeredes et suos filios in aeterna vita. Nunc agite gratias deo, quia exonerati estis et expediti, ut libere toto corde, tota intentione, totis viribus curratis ad deum et solliciti sitis solummodo de salute animarum vestrarum, et ut illuc spontanea voluntate perveniatis, quo deus filios vestros, qui mortuis sunt vobis nolentibus, misericorditer traxit…》. *AOC*, vol. 4, p. 108.

《258. *Ad BURGUNDIUM et RICHEZAM*. Exhoratatur eos, ut, prole privati, merita pro alia vita sibi acquirant. –Mandat ne BURGUNDIUS ad se veniat, nisi suo sigillo vocatus fuerit… exoneravit vos deus, abstulit vobis omnem occasionem amandi hoc saeculum et dedit vobis omnem opportunitatem amandi salutem vestram》. *AOC*, vol. 4, p.171.

《258. *Ad BURGUNDIUM et RICHEZAM*. Ponite cotidie ante oculos vestros finem vestrum. Cogitate intentissime, cuius erunt et quid vobis proderunt quae post vos remanebunt. Cogitate quo ibitis, quid vobiscum portabitis, quid ibi quod praemissum sit a vobis invenietis. Certe non portabilits vobiscum nec invenietis ibi aliud quam merita vestra, sive bona sive mala…》. *AOC*, vol. 4, p. 171.

[76] 《258. *Ad BURGUNDIUM et RICHEZAM*. Haec sint colloquia vestra invicem; "Domine mi, amica mea, quid facimus, quid tardamus? Prope est ultima dies nostra. Quomodo expendimus vitam nostram? Quomodo satisfacimus deo pro peccatis nostris? Praeparemus nos, quasi videmus in proximo diem vocationis nostrae; et ita aptemus nos, ut securi eamus ad iudicium, quia recepturi sumus sine dubbio, prout gerimus in hac vita, 'sive bonum sive malum'. Deus nos iunxit in hac vita; faciamus ut simul nos iungat in aeterna vita, et videamus ibi prolem nostram, quam sibi deus iam assumpsit". Haec sint studia vestra, haec sollicitudo, haec suspiria vestra》. *AOC*, vol. 4, p. 171.

Bernardo non può continuare i suoi sermoni sul Cantico[77], ma non si riesce nemmeno a trovare il motivo o il significato del lavoro al solito[78]. In tutto il sermone, Bernardo si lamenta in continuo del suo abbandono in cui non si trova nemmeno una mano d'aiuto[79]. Anche Aelredo descrive stati d'animo simili a quelli di Bernardo. L'impedimento del dolore che esaurisce la mente dell'autore, derubando di tutto il riposo, è il motivo per scrivere questo epitaffio, come per Bernardo, perché non poteva riuiscire a continuare il lavoro precedente[80]. Ma perdendosi nel dolore profondo, Aelredo chiede agli altri di accettare il suo dolore ed avere la compassione di sé [81].

Quindi vedendo la condizione diversa tra i defunti e i dolenti, anche l'immagine della morte cambia. La morte è comunque un tiranno crudele che cerca di strappare la vita dal mondo, ma la sua prova non riesce con il destino dei defunti. Perché chi sono morti nella fede, per quella prova della morte, ora finalmente godono la gioia eterna[82]. Però la morte non

---

[77] 《1. *Sicut tabernacula Cedar, sicut pelles Salomonis* (Cant. 1,4). Hinc incipiendum, quia hic desiit sermo superior…. 2… Super sedeo igitur et differo. Vobis interim curae erit solito impetrare favorem vestris precibus, ut eo alacriores, quo fidentiores, redeamus ad id quod attentioribus eget animis. Et fortassis inveniet pius pulsator quod temerarius scrutator non posset. Quamquam et maeror finem imperat, *et calamitas quam patior*(Job. 6,2)》. *SCC*. p. 276.

[78] 《3. Quosque enim dissimulo, et ignis, quem intra meipsum abscondo, triste pectus adurit, interiora depascitur? Clausus latius serpit, saevit acrius. Quid mihi et cantico huic, qui in amaritudine sum? Vis doloris abducit intentione, *et indignatio* Domini *ebibit spiritum meum* (Job 6, 4). Subtracto siquidem illo, per quem mea in Domino studia utcumque libera esse solebant, simul *et cor meum dereliquit me*》. *SCC*. p. 280, 282.

[79] 《4. Nam tu, care frater, si caros amisisti, cariores utique recepisti. Me vero quaenam iam miserum consolatio manet post te unicum solatium meum? Placita fuit pariter utrique societas corporum pro morum concordia; sed solum me divisio vulneravit. Commune, quod libuit; quod triste et lugubre, meum: *in me transierunt irae*(Ps. 87, 17), *in me confirmatus est furor* (Ps. 87, 8). Erat ambobus alterutrum grata praesentia, dulce consortium, suave colloquium; sed tantas utriusque delicias ego perdidi, tu mutasti. Et quidem immutatis *illis retributio multa*(Ps. 18, 12)》. *SCC*. p. 286; 《6. Videor mihi fratrem meum quasi audire dicentem: *Numquid mater poterit oblivisci filii uteri sui? Et si illa oblita fuerit, ego tamen non obliviscar tui* (Is. 49, 15). Non expedit prosus (Cf. II Cor. 12, 1). Scis ubi verser, ubi iaceam, ubi reliqueris me: non est qui porrigat manum》. *SCC*. p. 290; 《8. Heu! Sublatus es, et haec omnia simul. Tecum omnes pariter abiere deliciae et laetitiae meae. Iam curae irruunt, iam molestiae hinc inde pulsant, et *angustiae undique* (Dan. 13, 22) solum me repererunt, solum me repererunt, solae mihi, te abeunte, remanserunt: solus sub sarcina gemo. Aut ponere aut opprimi necesse est, quia tu tuos humeros subduxisti. *Quis mihi tribuat cito mori post te*(II Sam. 18, 33)?》 *SCC*. p. 296; 《10. Et ideo fortassis dolendum mihi potius super me, qui bibo calicem amaritudinis. Et solus dolendus, quia solus bibo: non enim et tu》. *SCC*. p. 302.

[80] *SC*. I. 34. 《Sed ulterius progredi dolor prohibet, et ad flendi magis negotium recens mors Simonis mei violenter impellit. Hinc forte timor ille nocturnus, mentem exagitans meam. Hinc terror ille somniorum, necessariam mihi quietem eripiens; quia videlicet dilectissimus meus subito rapiendus erat e terris》.

[81] *SC*. I. 34. 《Procedat ad oculos, procedat ad linguam, quod corde tegitur; si forte lacrymarum guttulis, stillulisque verborum, conceptam intimis praecordiis moestitiam, cor dolentis exsudet. Miseremini mei, miseremini mei, si qui estis amici mei, quia manus Domini tetigit me (Job 14). Miramini lacrymantem, imo magis miramini viventem. Quis enim non miretur Aelredum sine Simone vivere, nisi is qui nescit quam dulce fuit simul vivere, quam dulce foret simul in patriam redire? Patienter ergo ferte lacrymas meas, gemitum meum, rugitum pectoris mei》; *SC*. I. 34 《109. Ecce quid perdidi: ecce quid amisi. Quo abisti, o exemplar vitae meae, compositio morum meorum? Quo abisti, quo recessisti? Quid faciam? Quo me vertam? Quem mihi jam sequendum proponam? Quomodo avulsus es ab amplexibus meis, subtractus oculis meis, subductus oculis meis?》.

[82] 《11. *Ubi est, mors, victoria tua? Ubi est, mors, stimulus tuus* (I. Cor. 15, 55)? Iam non stimus, sed iubilus. Iam cantando moritur homo, et moriendo cantat… Sic cantabat quem nos lugemus: in quo et meum, fateor, luctum paene in cantum

si ritira subito da questo fallimento, vittimizzando i sopravvissuti. Mentre fallisce la prova della morte a distruggere la vita rendendo ironicamente la vita eterna ai defunti, non manca di demolire l'unità tra i defunti e i sopravvissuti, derubando di tutti i frutti di quest unità[83]. Le vere vittime della morte sono i dolenti[84].

Mater Dolorosa

Quindi oramai il discorso del dolore dei monaci non viene trattato tanto in rapporto né alla morte né alla fede. Se la morte è un evento il cui protagonista è il defunto, il dolore è un'altro dramma che prende corpo nell'ambito interiore dei dolenti. Lo spostamento del fuoco nel dolore, dalla morte e dal defunto all'esperienza della perdita e al dolente viene rappresentato benissimo nella nuova interpretazione sulla *Mater Dolorosa*.

La Madre, che *stabat* con tutta calma davanti alla morte del Figlio, nella considerazione ed accettazione della volontà di Dio, come esempio per i buoni cristiani, ora

---

convertit, dum intentus gloriae eius, propriae fere miseriae obliviscor》. *SCC.* p. 304; 《Quid igitur porfecisti, o amara mors? Quid profecisti? Invasisti certe tabernaculum ejus, in quo peregrinabatur, sed rupisti vinculum quo tenebatur. Obruisti domicilium quo interim fruebatur, sed tulisti sarcinam qua premebatur. Scimus, inquit Apostolus, quoniam si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod aedificationem habemus domum non manufactam a Deo, aeternam in coelis (II Cor. 5). Ergo jam illa anima amica virtutibus, quietis cupida, studiosa sapientiae, victrix naturae, exiito hujus carnis involucro, liberioribus, ut ita dixerim, pennis ad illud sublime et purum bonum evolat: ac diu cupitis Christi excipitur amplexibus. Sed caro, inquis, terrae mandata, in cineres solvitur. Ita plane. Sed quid exsultas? Mortua est, ut vivificetur; dissolvitur, ut melius reparetur. Semonata est in coruptione; sed surget in incorruptione. Seminata est in ignobilitate, sed surget in gloria….. Ubi est, mors, victoria tua; ubi est, mors, stimulus tuus? (I Cor. 15). Certe ubi videris in eum aliquid fecisse, inde convinceris profuisse》. *SC*. I. 34.

[83] 《4. Quo mihi avulsus est? Quo mihi raptus e manibus*, homo unanimis*(Ps. 54, 14), *homo secundum cor meum*(Act. 13, 22)? Amavimus nos in vita: quomodo in morte sumus separati (Cf. II Sam. 1, 23)? Amarissima separatio, et quam non posset omnino efficere, nisi mors! Quando enim me vivus vivum(Cf. Is. 38, 17. 19) desereres? Omnino opus mortis, horrendum divortium. Quis enim tam suavi vinculo mutui nostri non pepercit amoris, nisi totius suavitatis inimica mors (Cf. I Cor. 15, 26)? Bene mors, quae unum rapiendo, duos furiosa peremit. Annon mors etiam mihi? Immo plus mihi, cui utique omni morte infelicior vita servata est. Vivo, ut vivens moriar: et hoc dixerim vitam? Quam mitius me privares, o austera mors, vitae usu quam fructu! Nam vita sine fructu gravior mors. Denique duplex malum ligno paratur infructuoso: securis et ignis(Cf. Matth. 3, 10)》. *SCC.* p. 284, 286. Intanto, secondo Aelredo di Rievaulx, i frutti tra il rapporto sono gli elementi principali per l'amicizia nella vita presente e anche nella vita *post mortem*. 《Habet enim fructum vitae praesentis quae nunc est et futurae》, *SA.* II.

[84] 《4. Cur, quaeso, aut amavimus, aut amisimus nos? Dura conditio, sed mea miseranda fortuna, non et illius!》 *SCC.* p. 286; 《In me ergo totum tuum virus evomuisti; et illum appetens dira, mihi vulnera inflixisti. Ego ego tuli, quod amaritudinis, quod acerbitatis, cui ablatus est dux itineris mei, magisterium conversationis meae》. *SC*. I. 34. Degli atteggiamenti simili verso il dolore e l'espressione vivace del dolore si osservano anche nelle altre opere agiografiche di questo periodo. Cf. *Herbordi dialogus de Vita Ottonis Episcopi Babenbergensis*, 1 in *MGH, Scriptores* 20, Hanover 1858, p. 720; *Vita Annonis Archiepiscopi Coloniensis*, 3. 1, in *MGH, Scriptores* 11, Hanover 1854, p. 499. Questa opera fu osservata da David d'Avray come un esempio migliore del sermone memoriale di questo periodo, in cui porta la decrizione vivace del dolore personale. D. D'AVRAY, *Death and the Prince*, pp. 21-22.

comincia a piangere, a *plangere*, ed a spasimare, non potendo vincere il suo dolore. Certamente questo cambiamento non accade improvvisamente. Nel nono secolo, già Rabano Mauro ci fornisce qualche indizio sul dolore della Madre, ponendo "*quomodo*" all'idea tradizionale della *Stabat Mater*.

> Quomodo stare poterat talis mater talis filii, videns eum ita mori? Nonne habebat cor matris viscera pietatis? Quid cogitabat mater misericordiae, quae sentiebat universa, quae filium suum sustinere videbat? Quomodo portare poterat pressuram mortis illius, cum multi post tot annos sustinere non possint etiam memoriam passionis? Ubi est mater quae posset videre et sustinere filium suum pendentem in patibulo, etiamsi filius meruisset? Nonne matres ita filios diligunt, quod etiam durum verum contra illos audire non possint? Quomodo igitur mater Domini stabat, et non magis centies palmata vel mortua corruebat? Quid faciebat, quomodo stare poterat, et tacere, ubi omnes ad invicem, et ipsum loqui filium toties audiebat? Quomodo non currebat ad crucem clamans et eiulans, et filium eius ab eis discerpens, vel saltem eum sibi reddi cum lacrymis postulans?[85]

Rabano cerca la legittimità del dolore della Vergine nella sua maternità. Maria si addolora. La Madre si addolora per il figlio, però, sempre nel silenzio, all'interno.

> Sed quidquid erat ei causa doloris et moeroris, virtute Dei totum in se ipsa strictissime continebat, et intus corporaliter torquebatur: et quanto minus clamare audebat, ne patientiam perderet, et morientem filium commoriens plus gravaret, tanto acriores in corde discissiones viscerum sentiebat[86].

Con Anselmo, la Madre per la prima volta nella tradizione cristiana esprime il suo dolore all'esteriore con lacrime abbondanti. Ma le lacrime della Vergine sono né un segno della diffidenza, né un segno dell'inferiorità femminile. L'affetto e l'unità tra la Madre e il suo figlio richiede il diritto di piangere nella morte[87].

---

[85] Rabanus Maurus, *De passioni domini*, PL, Band 112, 1428.

[86] Rabanus Maurus, *De passione domini*, PL. Band 12, 1428-29.

[87] 《Cur non es compassa castissimae virgini, dignissimae matri eius, benignissimae dominae tuae? Domina mea misercordissima, quos fontes dicam erupisse de pudicissimis oculis, cum attenderes unicum filium tuum innocentem coram te ligari, flagellari, mactari? Quos fluctus credam perfudisse piissimum vultum, cum suspiceres eundem filium et deum et dominum tuum in cruce sine culpa extendi et carnem de carne tua ab impiis crudeliter dissecari? Quibus singultibus aestimabo purissimum pectus vexatum esse, cum tu audires: 'mulier, ecce filius tuus,', et discipulus: 'ecce mater tua'? Cum acciperes in filium discipulum pro magistro, servum pro domino?" "Oratio ad Christum: cum mens vult eius Amore fervere," Orationes sive meditationes》 *ACO*, vol. 3. p. 8.

In Bernardo o Aelredo, purtroppo, non possiamo trovare la traccia di un lamento esteriore della Vergine così vivace come quello di Anselmo[88]. Malgrado l'assenza della descrizione fisica, il grande dolore della Madre è solidarizzato in Bernardo, e la Madre sente lo stesso dolore della passione corporale del suo figlio nella sua compassione[89]. La compassione della Madre, nell'affetto materno cede uno spazio nella scena della Passione e rende la Madre con-crocifissa con suo Figlio nel suo dolore. Possiamo trovare anche un'osservazione interessante sulla reazione della Madre alla morte del Cristo, descritta in una meditazione cistercense del tardo XII, in cui la Vergine, tra la gente che piange amaramente, perde la lingua nel dolore e nella scossa, che ci ricorda della stessa reazione di Aelredo nella morte di Simone. Quindi qui, il silenzio della Madre non è più un segno dell'obbedienza alla volontà divina, ma è la prova dell'emozione umana[90].

4.4. Dolore e Amicizia

Allora, la legittimità del dolore della perdita è l'affetto umano tra il defunto e il

---

[88] Il riferimento scarso alla Vergine nei Sermoni sul Cantico di Bernardo è stato già notato da Fulton. R. Fulton, *From Judgment to Passion. Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*, New York 2002, p. 303. Invece in Aelredo, non possiamo trovare nessun riferimento specifico al dolore di Maria. Anzi, Aelredo in genere non parla tanto delle donne, delle madri, nemmeno della Vergine. Alcuni studiosi cercano il motivo del silenzio di Aelredo sulle figure femminili di Aelredo nella sua nascita traumatizzata per l'unità illegittima dei genitori, sicché suo padre era un chierico e anche i figli dei chierici non potevano diventare i chierici secolari in quell'epoca. Per questo argomento si veda, B. P. McGuire, *Brother and Lover. Aelred of Rievaulx*, New York 1994, soprattutto il capitolo 3, '*an absent mother'*. Per il silenzio sulla Vergine, Ibid., p. 31; M. L. Dutton, *Introduction in Aelred of Rievaulx. Spiritual Friendship*, Minnesota 2010, p. pp. 13-14.

[89] *Dominica Infra Octavam Assumptionis*. 14. 《l. 10 14. Martyrium sane Virginis, - quam nimirum inter stellas diadematis eius, si meministis, duodecimam nominavimus -, tam in Simeonis prophetia quam in ipsa dominicae passionis historia commendatur. POSITUS EST HIC, ait sanctus senex de parvulo Iesu, IN SIGNUM CUI CONTRADICETUR, ET TUAM IPSIUS ANIMAM – ad Mariam autam dicebat – PERTRANSIBIT GLADIUS. Vere tuam, o beata Mater, animam gladius pertransivit. Alioquin non nisi eam pertransiens, carnem | l. 15 Filii penetraret. Et quidem posteaquam emisit spiritum tuus ille Iesus, - omnium quidem, sed specialiter tuus -, ipsius plane non attigit animam crudelis lancea, quae ipsius, nec mortuo parcens, cui nocere non posset, aperuit latus, sed tuam utique animam pertransivit. Ipsius nimirum anima iam ibi non erat; sed tua plane nequibat avelli. Tuam ergo pertransivit animam vis doloris, ut plus quam | l.20 martyrem non immerito preadicemus, in qua nimirum corporae sensum passionis excesserit compassionis affectus》. S. Bernardi Opera vol. V. Sermones II. Ad fidem codicum recensuerunt, a cura di J. Leclercq, O.S.B. & H. Rochais, Roma 1968, p. 273.

[90] R. Fulton, *From Judgment to Passion*, pp. 426-427. I testi che Fulton ha citato sono i seguenti: 《Then the Lord looked at John and said: "Behold your mother, or rather, receive my mother." He said few more words. Those two beloved ones did not stop pouring out tears. Those two martyrs were silent, and could not even speak for sorrow. Those two virgins heard Christ speaking in a hoarse and half-dead voice, and they saw him dying little by little. Nor could they answer a word to him, for they saw him now nearly dead. Indeed the two of them were as though dead, hence their spirits could not breathe out. Their spirits grew weak and they lost the power of speaking. They listened and were silent because they could not speak for anguish. Pain and struggle alone remained their companions. They loved to weep, and they wept bitterly. They wept bitterly because they were bitterly grief-striken, for the sword of Christ had pierced the souls of both of them. The cruel sword had pierced: it killed both of them cruelly. It raged more cruelly in the soul of the mother, whose love of them cruelly. It raged more cruelly in the soul of the mother, whose love was great. The mother felt and feels the pains of Christ… The mother was torn to pieces by the death of her loved one. The mother was struck down in her mind with the point of weapon with which the wicked slaves had pierced the limbs of Christ. She was one whom great sorrow held. Great sorrows grew in her mind… The tongue cannot speak, nor the mind conceive, the extent of the sorrow which affected the pious innards of Mary.. Dying, she lived; and living, she died. Nor could she die, who was a living dead persons; in fact, she stood wounded with cruel pain, waiting for the body of Christ to be taken down from the cross》. T. H.Betsul, *Text of the Passion: Latin devotional literature and medieval society*, Philadelphia 1996, pp. 174-177, citato da Fulton.

dolente. Infatti, l'affetto reciproco era un elemento fondamentale ed essenziale nella spiritualità dei monaci. In quest'epoca, non solo nelle lettere di amicizia, ma anche nelle preghiere, il legame d'affetto tra le persone era lodato, e gli autori di questa epoca non esitano mai ad esprimere il loro affetto e la loro amicizia in linguaggi sensuali.

Omosessualità vs Omoeroticismo

Non sarà allora tanto sorprendente che gli studiosi, soprattutto quegli degli anni Ottanta e Novanta, abbiano notato la particolarità delle espressioni d'affetto, nella possibilità dell'omosessualità monastica. Il loro capofila è John Boswell. Lo storico americano afferma che la castità monastica forniva lo spazio di rifugio legittimato alle persone omosessuali in un'epoca in cui tutti i rapporti sessuali fuori del matrimonio e del parto erano visti come estremamente sospetti[91]. Boswell indica anche, come evidenza, la richiesta di Pietro Damiano a Papa Leo IX di cacciare i monaci omosessuali dall'Ordine, che era stato rifiutato con il moto "*nos humanius agentes*"[92]. Dal punto di vista di questo storico, la particolarità delle espressioni sensuali dei nostri autori, Anselmo[93], Bernardo, Aelredo, non si esclude dalla sua tesi, ma anzi fornisce buonissime prove della pratica monastica dell'omosessualità[94]. Tutte le espressioni affettuose di Anselmo sono considerate da Boswell come prove della sua sessualità, e così anche il lamento di Aelredo per Simone. Con Anselmo, Boswell sembra un po' riluttante, parlando solo del 'rapporto emozionale' che aveva Anselmo con Lanfranco o con i suoi alunni[95], ma per Aelredo, non esita ad affermare che aveva due monaci come amore della sua vita, nel suo orientamento omosessuale, e che Simone era il suo primo

---

[91] J. Boswell, *Homosexuality and Religious Life: a Historical approach*, a cura di J. Gramick, New York 1989, p. 8.
[92] Ibid., pp. 9-10.
[93] Possiamo trovare alcuni esempi nelle lettere di Anselmo. 《4. *Ad Gondulfum monachum*. Quidquid enim de te sentio, dulce et iucundum est cordi meo; quidquid tibi opto, id est quod optimum excogitat mens mea. Talem enim te vidi, ut quomodo tu scis te diligerem; talem te audio, ut quomodo scit deus te desiderem. Unde fit ut quocumque tu vadas, amor meus te prosequatur; et ubicumque ego remaneam, desiderium meum te complectatur》. 《4. *Ad Gondulfum monachum*. "Adhaereat lingua mea faucibus meis, si non memor sum tui, si non proposui " GONDUMFUM" in praecipuis " amicitiae "meae". Non hic dico GONDUMFUM amicum, meum patrem, sed GONDULFUM monachum, nostrum fratrem. Qualiter namque obliviscar tui? Is enim qui cordi meo velut sigillum cerae imprimitur, quomodo memoriae meae subtrahitur? Praeterea cur- sicut audio- tanto maerore quereris quod numquam litteras meas videas, et tanto amore quaeris ut eas saepe accipias, cum meam conscientiam tecum semper habeas? Te quippe silente ego novi quia diligis me; et me tacente "tu scis quia amo te". Tu mihi conscius es quia ego non dubito de te; et ego tibi testis sum quia tu certus es de me. Quoniam igitur nobis nostrarum conscii sumus conscientiarum de invicem, hoc tantum restat, ut ea quae erga nos sunt mandemus ad invicem, ut pariter vel gaudemus vel solliciti simus pro invicem》 *AOC*, vol. 3, p. 104. 《5. *ad Henricum*. Quoniam autem nos ab invicem non dissimiliter amari non ambigo, nosmet quoque ab invicem similiter desiderari non dubito. Quorum enim mentes in unam ignis dilectionis conflat, his non immerrito molestum est, si eorum corpora locus conversationis disiungat》. *AOC*, vol. 3, p. 106.
[94] J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay people in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourtennth Century*, Chicago 1980, pp. 228-227.
[95] Ibid., p. 228.

amore[96].

Questa tesi interessante, come possiamo immaginare, incontrò subito le obiezioni di altri studiosi. Gli studiosi contro Boswell non negano alcuni punti ambigui, che possono fornire la possibilità dell'interpretazione sessuale. Mentre l'amicizia dei monaci si trasformava nel legame emozionale, si vedono alcuni sospetti, come quello di Pietro Damiano, però non si trovano evidenze dirette che possono provare la pratica generale tra i monaci[97]. Certamente possiamo trovare qualche cenno che i monaci stessi stavano attenti nei loro comportamenti al rumore o allo scandalo potenziale dell'omosessualità[98]. Anche gli storici, come McGuire, sono d'accordo sull'affinità dei rapporti tra Anselmo e Oseberno, o Aelredo e Simone, all'antico rapporto ideale dell'omosessualità. Però, negano la possibilità di tradurre la loro emozione nel nostro linguaggio, visto che non possiamo sapere la loro vera intenzione[99]. Anche Richard W. Southern aveva notato molto prima di Boswell il linguaggio sensuale usato in Anselmo, con espressioni come 'sguardi', 'baci', 'abbracci', però questo linguaggio non serve a rappresentare delle sensazioni propriamente fisiche, ma deve essere capito nel contesto culturale dell'epoca, quando l'amore era un concetto intellettuale[100].

Anche l'altra evidenza storica che nega la tesi di Boswell si trova proprio nelle scritture di questi monaci stessi. L'espressione amorosa, sensuale, fisica non si trova solo nelle lettere indirizzate alle persone con cui si aveva un rapporto profondo, ma anche nelle lettere mandate ai monaci a lunga distanza o addirittura sconosciuti[101]. A volte anche Anselmo usa proprio le stesse espressioni per diverse persone, che si trovavano in diversi livelli di rapporto con lui[102]. Per Anselmo, l'amicizia è essenzialmente *affectus*, l'amore reciproco tra gli amici, però questo amore non richiede necessariamente la presenza fisica, in quanto le due anime sono sottomesse alla volontà di Dio[103]. Anche se sono fuori del contatto

---

[96] Ibid., pp.222-224.

[97] B. P. McGuire, *The Cistercians and the Transformation of Monastic Friendships*, in *Friendship and Faith: Cistercian Men, Women, and their Stories, 1110-1250*, Suffolk 2002 (pubblicato originalmente in 《Analecta Cisterciensia》, vol. 37, 1981), p. 7.

[98] Eadmer, *Vita Anselmi* (note 22), pp. 23-24. 《Tunc Anselmus assupto secum quodam granaevo fratre et religioso. Juvenem languidum in secretiorem locum ducit, utpote modum infirmitatis illius agniturus, et auxilium pro possibilitate laturus》. Ri-citato da B. P. McGuire, *The Cistercians and the Transformation of Monastic Friendships*, in *Friendship and Faith: Cistercian Men, Women, and their Stories, 1110-1250*, Suffolk 2002 (pubblicato originalmente in 《Analecta Cisterciensia》, vol. 37, 1981), p. 7.

[99] B. McGuire, *Brother and Lover*, pp. 88-89.

[100] R. W. Southern, *Saint Anselm and his biographer*, Cambridge 1966, pp. 72-76.

[101] J. P. Haseldine, *Love, Separation and Male Friendship: Words and Actions in Saint Anselm's Letters to his Friends* in *Masculinity in Medieval Europe*, a cura di D. M. Hadley, Essex 1999, p. 239, 242.

[102] B. P. McGuire, *Friendship and Community. The Monastic Experience 350-1250*, Michigan 1988, p. 214.

[103] A. Fiske, *Saint Anselm and Friendship*, p. 262. Per esempio, 2. *ad Odonem et Lanzonem*. 《Quoniam verus amor, sicut laudabiliter impenditur, sic irreprehensibiliter amando exigitur, puto me impudentem non esse, si meum erga vos aliquatenus vobis ostendo amorem, ut vestrum mihi possim aut acquirere aut acquisitum reddere perfectiorem. Sed quoniam propter nimis disiunctam conversationem nullis aut obsequiis aut saltem colloquiis ipsum de vobis cor meum potestis percipere, vel epistolaris salutatio sit vobis signum dilectionis vestrae memoriam in me vigere. Cum enim primum vestra reverenda fraternitas parvitati meae se notam fecit per suam praesentiam, sic eam sibi anima mea caritatis amplexu alte impressit

fisico, se eseguono la vita religiosa nei monasteri di ciascuno, la loro amicizia continua[104]. Certamente, però, se gli amici si trovano più vicini, sarebbe meglio, e anche Dio vuole stare sempre con le persone che ama, però comunque alla presenza fisica può sostituirsi sempre la presenza spirituale nell'amicizia[105]. Quindi l'amore di Anselmo, secondo l'espressione di Southern, è lontano dall'amore romantico, che può trovarsi nel caso di Aelredo[106].

Non è facile negare subito la possibilità dell'amore romantico in Aelredo, visto che non nascondeva il suo affetto verso gli altri monaci, nel nome dell'amicizia. Però, questo affetto non si può interpretare necessariamente come attrazione fisica[107]. Anche Aelredo stesso si accorgeva della possibilità della trasformazione dell'amore tra due uomini che cercano la consolazione nel Cristo nell'amore sessuale[108], ed avverte di comportarsi bene per evitare lo scandalo[109]. Anche spesso il rapporto tra Aelredo e Simone si considera come un modello che prova il loro legame intimo e sessuale, ma non possiamo spiegare come mai gli stessi processi dell'emozione e le espressioni dell'affetto si trovano anche nel lamento di Bernardo per Gerardo, suo fratello. Dobbiamo allora vedere più profondamente cosa intendevano i nostri monaci quando parlavano dell'amore, dell'affetto e dell'amicizia.

L'Amicizia Ciceroniana e l'Amicizia Monastica

La base di questi sentimenti affettuosi è l'amicizia reciproca tra le due persone. Questo concetto di amicizia, però, non si applica per qualsiasi rapporto, ma indica un legame mutuo per raggiungere la *imitatio Dei*. Il concetto dell'amicizia che si sottomette allo scopo comune è derivato dall'idea di Cicerone sull'argomento. Infatti, in quest'epoca, Cicerone era stato riscoperto dai monaci, e Anselmo, Bernardo, e Aelredo lo conoscevano e furono più o meno influenzati dalla sua idea.

La riflessione sull'amicizia di Cicerone cominica domandandosi come Lelio possa sopportare la morte di Africano, suo amico[110]. La risposta, che ha una forte risonanza nell'utilità della morte espressa da Ambrogio, è semplice: l'anima è immortale, e così anche l'amicizia. Per la separazione, quindi, Lelio non si addolora per il defunto, siccome la sua

---

astringendo, ut eius imaginem in se perspicuam exprimeret diligendo, per quam vos semper praesentes tenet etiam absistendo. Unde licet larus sit aspectus, non tamen rarus, sed continuus est affectus》. AOC, vol.3, p. 99.

[104] B. P. McGuire, *Friendship and Community*, p. 217.

[105] A. Fiske, *Saint Anselm and Friendship*, p. 276.

[106] R. Southern, *St. Anselm and his Biographer. A Study of Monastic Life and Thought. 1059-1130*, Cambridge 1963, p. . Ricitato da B. McGuire, *Brother and Lover.*, pp. 75-76.

[107] B. P. McGuire, *Brother and Lover.* p. 46.

[108] B. P. McGuire, *Friendship and Community*, p. 314.

[109] *SC*. III. 26,《Proh dolor! Sic est ingredi domos quorundam episcoporum nostrorum, et quod magis pudet, cucullatorum, quasi quis ingrediatur Sodomam et Gomorrham. Procedunt quidam capillati et effeminati seminudis natibus cultu meretricio》.

[110] Cicerone, *L'amicizia*, II. 7, p. 78.

anima è immortale e liberata dal carcere carnale, però si addolora per se stesso, per la sua perdita[111]. Per l'amicizia, però, si godrà del suo ricordo, che dura per sempre[112]. Allora che cosa è l'amicizia che sopravvivve anche alla morte? Cicerone dice che "l'amicizia è niente altro se non un perfetto accordo nelle cose divine e umane, unito con un sentimento di venevolenza e di affetto, tra i buoni uomini"[113]. L'amicizia arrichisce ancora di più la gioia e la dolcezza della vita, e allevia la miseria, attraverso il mutuo affetto[114]. Due persone in una vera amicizia sono come le immagini di se stessi[115].

Cicerone è contrario all'opinione che l'amicizia esista per trovare e prendere profitti e vantaggi, e per riempire i nostri bisogni[116]. L'amore, invece, dal quale deriva il nome amicizia, è la prima spinta a volersi bene, e così l'amicizia sorge dalla natura che dalla indigenza, nell'inclinazione dell'anima con un senso dell'amore[117].

Questa idea tulliana dell'amicizia fornisce un ottimo schema per l'amicizia cristiana, la cui risonanza possiamo trovare bene nei linguaggi dell'amicizia di Anselmo[118] e Bernardo[119]. Ma è proprio Aelredo a offrire il modello monastico di utilizzare il Cicerone. Egli aveva letto il Cicerone alla corte reale di Scozia, prima di intraprendere vita religiosa[120], e l'autore stesso riferisce la sua conoscenza di Cicerone nel prologo dell'opera, *De Spirituali*

---

111 《Moveor enim, tali amico orbatus, qualis, ut arbitor, nemo umquam erit, ut confirmare possum, nemo certe fuit. Sed non egeo medicina: me ipse consolor et maxime illo solacio, quod eo errore careo, quo amicorum decessu plerique angi solent. Nihil mali accidisse Scipioni puto: mihi accidit, si quid accidit; suis autem incommodis graviter angi non amicum, sed se ipsum amantis est》. Ibid., III. 10, p. 82.

112 《Itaque non tam ista me sapientiae, quam modo Fannius commemoravit, fama delectat, falsa praesertim, quam quod amicitiae nostrae memoriam spero sempiternam fore》. Ibid., IV. 15, p. 88.

113 《Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanumque rerum cum benevolentia et caritate consensio, qua quidem haud scio an, excepta sapientia, nihil melius homini sit a dis immortalibus datum》 Ibid., VI. 20, pp. 92-95. 《Sed hoc primum sentio, nisi in bonis amicitiam esse non posse》 Ibid., V.18, p. 90.

114 《Principio qui potest esse "vita vitalis", ut ait Ennius, quae non in amici mutua benevolentia conquiescit? Quid dulcius quam habere quicum omnia audeas sic loqui ut tecum? Qui esset tantus fructus in prosperis rebus, nisi haberes qui illis aeque ac tu ipse gauderet? Adversas vero ferre difficile esset sine eo, qui illas gravius etiam quam tu ferret》. Ibid., VI. 22, pp. 94, 96.

115 《Verum enim amicum qui intuetur, tamquam exemplar aliquod intuetur sui》. Ibid., VII. 23, p. 96.

116 《Saepissime igitur mihi de amicitia cogitanti maxime illud considerandum videri solet, utrum propter imbecillitatem atque inopiam desiderata sit amicitia》. Ibid., VIII. 26, p. 100.

117 《Amor enim, ex quo amicitia nominata est, princeps est ad benevolentiam coniungendam. Nam utilitates quidem etiam ab eis percipiuntur saepe, qui simulatione amicitiae coluntur et observantur temporis causa. In amicitia autem nihil fictum est, nihil simulatum et, quidquid est, id est verum et voluntarium. Qua propter a natura mihi videtur potius quam ab indigentia orta amicitia, adplicatione magis animi cum quodam sensu amandi, quam cogitatione quantum illa res utilitatis esset habitura》. Ibid., VIII. 26-27, pp. 100-103.

118 A. Granata, *Anselmo d'Aosta, Maestro di stile epistolare*, in 《La Scuola Cattolica》, vol. 116, 1988, P. 372.

119 B. P. McGuire, *Friendship and Community*, p. 253.

120 Aelredo nacque nel 1110 a Hexham, nel Northumberland e all'età di quattordici anni fu accettato nella corte di Davide I di Scozia, dove si formava nell'educazione linguistica (latino, inglese, francese) nonché nella letteratura classica.

Amicitia[121]. Mentre alcuni studiosi sono concordi sull'influenza decisiva di Cicerone su Aelredo[122], altri negano la sua influenza diretta sull'idea di Aelredo sulla base di alcuni riferimenti dell'autore, in quanto Aelredo aveva letto Cicerone almeno quindici anni fa dal momento della stesura dell'opera, e così nel caso della vita religiosa, le opere di Cicerone divennero progressivamente fonti secondarie, come altre opere classiche. Infatti, Squire afferma che le citazioni da Cicerone che Aelredo usa in questa opera, sono ri-citazioni di altri autori[123]. Però, anche Squire non può negare in assoluto che la risonanza di Cicerone si trova più in Aelredo che negli altri autori[124]. Infatti, *De Spirituali Amicitia* prende proprio la struttura da Cicerone, nella forma del dialogo tra fra Aelredo e tre monaci, Ivo, Walter, Graziano, come Lelio, Fannio e Scevola nel *Laelius* ciceroniano. La conversazione comincia con la richiesta di Ivo di ricevere istruzioni sull'amicizia ed Aelredo rifiuta indirettamente questa richiesta rispondendo che si può trovare la risposta già in Cicerone. Ma Ivo non si ritira subito e chiede ancora di fornire le evidenze scritturali con cui si possa elaborare l'amicizia tulliana nella forma cristiana[125].

Allora che cosa è l'amicizia? Aelredo cita la definizione di Cicerone, come "*un perfetto accordo nelle cose divine e umane, unito con un sentimento di benevolenza e di affetto*"[126]. Quindi gli amici, coloro che condividono la stessa opinione su tutte le cose umane e divine, con la stessa intenzione per la buona volontà e la carità possono arrivare al perfezionamento dell'amicizia[127]. La carità, cioè l'affetto spirituale condiviso tra due persone, si esprime esteriormente nella benevolenza[128] e questo affetto dell'amicizia non viene mai

---

121 《Tandem aliquando mihi venit in manus, liber ille quem De amicitia Tullius scripsit; qui statim mihi et sententiarum gravitate utilis, et eloquentiae suavitate dulcis apparebat…. Igitur cum sacra Scriptura dulcesceret, et parum illud scientiae quod mihi mundus tradiderat, earum comparatione vilesceret, occurrebant animo quae de amicitia in praefato libello legeram, et iam mirabar quod non mihi more solito sapiebant》. *SA*, Prologus 2, 4.

122 B. P. McGuire, *Friendship and Community. The Monastic Experience 350-1250*, Michigan 1988, p. 299.

123 A. Squire, *Aelred of Rievaulx. A Study*, p. 48.

124 Ibid., p. 100.

125 《Ivo…volo, me aliquid de spirituali amicitia doceas; videlicet quid sit, quid pariat utilitatis; quod eius principium, quis finis; utrum inter omnes esse possit; et si non inter omnes, inter quos; quomodo etiam possit indirupta servari, et sine aliqua dissensionis molestia sancto fine concludi. Aelredus. Miror cur a me haec aestimas esse quaerenda, cum satis super que ab antiquissimis excellentissimis que doctoribus de his omnibus constet esse tractatum; maxime cum pueritiam tuam in studiis huiusmodi triveris, et Tullii Ciceronis librum De amicitia legeris; ubi copiosissime de omnibus quae ad eam spectare videntur iucundo stilo disseruit; et quasdam, ut ita dicam, leges in ea ac praecepta descripsit. Ivo… et quemadmodum ea ipsa quae inter nos oportet esse amicitia, et in Christo inchoetur, et secundum Christum servetur, et ad Christum finis eius et utilitas referatur plenius edoceri. Costat enim Tullium verae amicitiae ignorasse virtuteml cum eius principium finem que, Christum videlicet, penitus ignoraverit》. *SA*, Liber 1, 5.6.8.

126 《Nonne satis tibi est hinc quod ait Tullius: amicitia est rerum humanarum et divinarum cum benevolentia et caritate consensio?》 *SA*, Liber 1, 11. Traduzione citata da Cicerone, *L'Amicizia*, VI. 20, Milano 1997, p. 93, 95.

127 《Ergo quibuscumque fuerit de rebus humanis atque divinis sententia eadem, eadem que voluntas cum benevolentia et caritate, ad amicitiae perfectionem eos pervenisse fatebimur?》 *SA*, Liber 1, 13.

128 《Forte nomine caritatis mentis affectum, benevolentiae vero operum expressit effectum. Nam ipsa in rebus humanis atque divinis, mentibus utriusque cara, id est suavis et pretiosa debet esse consensio; benevola etiam et iucunda in rebus exterioribus operum exhibitio》. *SA*, Liber 1, 15.

meno nonostante gli ostacoli[129]. Allora tra la carità e l'amicizia non c'è nessuna differenza? Secondo Aelredo, si tratta di due concetti assai diversi. Perché l'amore è aperto non solo agli amici ma anche ai nemici, mentre l'amicizia è un concetto esclusivo solo tra gli amici[130], che si scambiano l'assistenza e l'appoggio reciproco[131]. Però nell'amicizia, non c'è nessuna differenza tra gli amici, che siano uomini o donne. Nell'amicizia, nell'affetto, tutti sono uguali[132].

Assieme a Aelredo, anche Anselmo è una figura decisiva della nuova epoca dell'amicizia[133]. Anzi Anselmo è la prima persona a rendere l'amicizia monastica non solo possibile, ma desiderabile[134]. Le sue lettere dell'amicizia contribuiscono non solo al rapporto personale ma anche alla costruzione delle reti tra i monasteri[135]. Alcuni studiosi, come Haseldine, vogliono limitare l'amicizia di Anselmo solo alla pratica della virtù sociale, invece che dell'espressione dell'emozione, basata sull'obligazione e sulla responsabilità sociale[136], ma non possono negare che le sue lettere dell'amicizia siano fuori dalla tradizione benedettina[137]. La Regola benedettina, cominciata nell'ambito cenobitico, vietava ogni rapporto personale tra i monaci, non solo l'unione sessuale, ma anche l'amicizia personale in particolare. L'abbate non era un ruolo che condividesse l'amicizia con i monaci, ma era una figura responsabile, severa e distante[138]. Haseldine, però, non ritira la sua opinione sull'amicizia anselmiana, dicendo che i linguaggi romantici dell'amicizia sono usati con intenzione, visto che li usa anche alla persona sconosciuta come Walter di St. Wandrille (Epi. 85) [139], e Anselmo poteva scrivere liberamente le lettere con questa espressione romantica senza pericolo, perché il contatto fisico tra i monaci era vietato dalla regola, e in genere la

---

[129] 《Etsi arguatur, etsi laedatur, etsi tradatur flammis, etsi cruci affigatur, omni tempore diligit qui amicus est; et ut ait noster Hieronymus: "Amicitia quae desinere potest, numquam vera fuit" (Epist. 41, ad Ruffinum)》. *SA*, Liber 1, 24.

[130] 《Ivo. Ergo ne inter amicitiam et caritatem nihil distare arbitramur? Aelredus. Immo plurimum…Non enim amicos solum, sed et inimicos sinu dilectionis excipere, caritatis lege compellimur (Matth. V. 44). Amicos autem eos solos dicimus, quibus cor nostrum, et quidquid in illo est, committere non formidamus; illis vicissim nobis, eadem fidei lege et securitate constrictis》. *SA*, Liber. 1, 31.32.

[131] *SA* 3.87.

[132] 《Postremo cum hominem condidisset, ut bonum societatis altius commendaret: non est bonum, inquit, esse hominem solum; faciamus ei adiutorium simile sibi. Nec certe de simili, vel saltem de eadem materia hoc adiutorium divina virtus formavit; sed ad expressius caritatis et amicitiae incentivum, de ipsius substantia masculi feminam procreavit. Pulchre autem de latere primi hominis secundus assumitur, ut natura doceret omnes aequales, quasi collaterales; nec esset in rebus humanis superior vel inferior, quod est amicitiae proprium》. *SA,* 1, 57.

[133] B. P. McGuire, *The Cistercians and the Transformation of Monastic Friendships*, in *Friendship and Faith: Cistercian Men, Women, and their Stories, 1110-1250*, Suffolk 2002 (pubblicato originalmente in 《Analecta Cisterciensia》, vol. 37, 1981), p. 5

[134] B. P. McGuire, *Friendship and Community. The Monastic Experience 350-1250*, Michigan 1988, p. 210.

[135] Ibid., p. 211.

[136] J. P. Haseldine, *Love, Separation and Male Friendship: Words and Actions in Saint Anselm's Letters to his Friends* in *Masculinity in Medieval Europe*, a cura di D. M. Hadley, Essex 1999, pp. 243-244, 251, 254.

[137] Ibid., p. 238.

[138] C. W. Bynum, *The Cistercian Conception of Community: an aspect of Twelfth-Century Spirituality*, in 《The Harvard Theological Review》, vol. 68, no. 3, 1975, pp. 273-286.

[139] J. P. Haseldine, *Love, Separation and Male Friendship*, pp. 249, 253.

distanza geografica tra i monaci bloccava anche l'occasione del contatto in persona[140].

L'incarico dell'abate di Anselmo non può trascurare il valorizzare la sua amicizia, siccome Anselmo è anche l'ultima persona della vecchia tradizione benedettina, oltre che la prima persona della nuova amicizia. Nelle sue lettere, come vie tra la confessione privata e la comunicazione pubblica[141], Anselmo non nasconde la sua massima responsabilità della cura pastorale e anche della cura teologica dei monaci, e questo interesse monastico si espande oltre a Bec o Canturbury[142]. Malgrado le espressioni amichevoli, l'amicizia di Anselmo si fonda sempre sull'ordine monastico, per cui anche le piccole regole vanno rispettate severamente per la concordia monastica, costruita sulla obbedienza dei monaci all'abbate e sulla responsabilità dell'abbate per i monaci[143].

Quindi l'amicizia di Anselmo non indica qualsiasi rapporto tra le persone, ma si sottopone alla comunicazione della volontà nel servizio di Dio[144]. Quindi la destinazione e l'ultima utilità dell'amicizia è la salvezza[145]. Dio è l'origine di questa amicizia e lo scopo dell'amicizia è l'assistenza reciproca nella formazione della virtù cristiana. Quindi secondo il termine di Fiske, l'amicizia di Anselmo è essenzialmente escatologica, in quanto riguarda più la felicità eterna del futuro che i problemi presenti[146]. Nello schema anselmiano, nel nome dell'amicizia, tutti i tipi dell'amore sono uguale, e non esiste la gerarchia tra le diverse forme dell'amore[147].

Anche l'amicizia di Bernardo non si può pensare al di fuori del monastero cistercense. Infatti, la sua abilità dell'amicizia influenzò direttamente la crescita dell'Ordine cistercense[148], e l'amicizia personale tra Bernardo di Citeaux e Pietro il venerabile di Cluny si rappresentò il legame monastico, non solo nel chiostro, ma anche tra i monasteri[149]. Malgrado la sua capacità diplomatica dell'amicizia, non c'è nessun dubbio che Bernardo stesso fosse

---

[140] Ibid., p. 239.

[141] A. Granata, *Anselmo d'Aosta, Maestro di stile epistolare*, in 《La Scuola Cattolica》, vol. 116, 1988, P. 369.

[142] I. Biffi, *Protagonisi del Medioevo*, p. 175.

[143] Ibid., p. 177, 179.

[144] Ibid., p. 183. Per esempio, 5. *ad Henricum.* 《Sed quoniam "sive vivimus sive morimur", non nostri sed "domini sumus", plus est attendendum nobis quod facit de nobis dominus, cuius sumus, quam quod nos volumus, qui nostri non sumus. Sic igitur servemus desiderium fraternae caritatis, ut serviamus imperio supernae voluntatis》. *AOC*, vol. 3, p. 107.

[145] A. Fiske, *Saint Anselm and Friendship*, pp. 262-263.

[146] Ibid., pp. 263-266.

[147] Ibid., pp. 267-268. Per esempio, 7. *ad Gundulfum monachum*. 《Ideo tam amicus tam amico salutationem meam tam breviter praenotare volui, quia sic dilectus sic dilecto affectum meum opulentius intimare non potui. Quisquis enim bene novit GUNDULFUM et ANSELMUM, cum legit, 'GUNDULFO ANSELMUS', non ignorat quid subaudiatur vel quantus subintelligatur affectus. Quod ut quomodo velis intelligas, tibi, quod est alteri mihi, existimo relinquendum et ad executionem epistolae stilum convertendum》. AOC, vol. e, pp. 108-109.

[148] B. P. McGuire., *The Difficult Saint* in *The Difficult Saint*, pp. 56.

[149] J. Haseldine, *Friendship and Rivalry: The role of Amicitia in Twelfth century monastic relations*, in 《The Journal of Ecclesiastical History》, vol. 44, no. 3, 1993, pp. 390-414, particolarmente, pp. 392-393.

molto sincero nei legami personali con i suoi amici[150].

Quindi l'amicizia medievale, soprattutto quella fiorita nell'ambito monastico non si può pensare fuori della comunità, in cui ognuno aveva il suo posto e il ruolo[151]. L'amicizia tra i monaci richiede la responsabilita, la consoalzione e la sincerità reciproca[152]. In questo scambio di affetto reciproco, la figura tradizionale benedettina dell'abate come un padre severo nella pesante responsabilità nei confronti della salvezza dei singoli monaci si trasforma poco a poco nell'affetto e nella benevolenza materna[153].

Dolore, Amicizia, Comunità

Alcuni studiosi negano la vera emozionalità del dolore, come era descritta dai monaci nel lamento per i defunti. Per esempio, Peter von Moos conclude che il lamento di Bernardo per la morte di Gerardo è non altro che la combianzione dei topoi forniti da Ambrogio e Agostino[154]. Anche Pranger, vedendo che questi sermoni sul Cantico dei Cantici erano stati modificati e ritoccati fino alla morte di Bernardo, insiste sul fatto che quel lamento e tutte le espressioni del dolore erano stati inseriti per un'intenzione letteraria[155]. La stessa valutazione si può applicare anche all'epitaffio di Simone, di Aelredo, in cui risuona ancora la forte influenzza di Bernardo. Però, altri studiosi non dubitano del fatto che questi autori sentissero il grande dolore nella perdita, e piangessero come avevano scritto[156]. Ci sono alcuni motivi. Primo, secondo McGuire, se si nega il vero dolore e il pianto degli autori, riducendoli alla sola retorica letteraria, si dovrebbe negare anche la spiritualità monastica, derivata dai benedettini, che si fonde nelle lacrime dei monaci, non solo per i peccati, ma anche per i cari[157]. Secondo, come le espressioni sensuali e erotiche si trasformano nella gioia dell'*agape*, il dolore e il pianto nella morte non disturbano la vita religiosa, anzi la rinforzano nella comunicazione della stessa emozione[158].

Dietro dei linguaggi dell'amicizia, ci sono sempre la stessa emozione e la comprensione condivisa tra i monaci[159]. Cominciata con Anselmo, la condivisione

---

[150] B. P. McGuire., *The Difficult Saint* in *The Difficult Saint*, pp. 56.

[151] B. P. McGuire, *Friendship and Community. The Monastic Experience 350-1250*, Michigan 1988, p. xiii.

[152] B. P. McGuire, *Taking Responsibility: Medieval Cistercian Abbots and Monks as their Brother's Keepers,* in *Friendship and Faith: Cistercian Men, Women, and their Stories, 1110-1250*, Suffolk 2002 (pubblicato originalmente in 《Citeaux: Commentarii cistercienses》, vol. 39, Brecht 1988), p. 262

[153]. Ibid.,, pp. 249-268, particolarmente p. 264.

[154] P. Von Moos, *Consolatio*. Vol 1. pp. 324-327.

[155] M. B. Pranger, *Bernard the Writer*, in *A Companion to Bernard of Clairvaux*, a cura di B. P. McGuire, Leiden 2011, pp. 240-241.

[156] B. McGuire, *Brother and Lover.*, p. 65; A. Squire, *Aelred of Rievaulx. A Study*, p. 45.

[157] B. P. McGuire, *Monks and Tears*, in *The Difficult Saint*, pp. 134-135.

[158] B. McGuire, *Brother and Lover.*, pp. 64-65. McGuire sottolinea diverse volte, in diverse occasioni, l'importanza degli'"*emotional bonds*" nell'amicizia monastica.

[159] B. P. McGuire, *The Cistercians and the Transformation of Monastic Friendships*, in *Friendship and Faith: Cistercian*

dell'emozione nell'amicizia e nell'amore si presenta notevolmente in Bernardo e Aelredo[160]. Soprattutto l'amicizia si manifesta più chiaramente nel dolore dell'assenza degli amici[161]. Se l'atteggiamento tradizionale apprezziava più la posizione di Seneca, che vietava ogni dolore nel punto di vista stoico, l'idea tulliana-cristiana dell'amicizia dei monaci permette anche lo spazio per il dolore e il pianto per la perdita stessa, se non per la morte[162]. Diversamente dagli stoici e dagli epicurei che obbligavano al distacco dell'emozione della morte, Cicerone stesso dimostra il suo dolore nella morte del suo amico. Questo atteggiamento tulliano fu facile da accettare nella tradizione monastica, essendo compatibile con il dolore del Cristo per Lazzaro o di Davide per Gionatan[163].

Ma l'espressione dolore non finisce solo nel dimostrare l'affetto per il defunto, ma richiede la compassione e la consolazione degli altri fratelli nell'emozione collettiva[164]. La compassione, secondo la definizione di Anselmo, è la volontà di trasportare la '*passio*' altrui in me stesso[165]. Secondo Fiske, la compassione deriva dallo scontro degli due affetti diversi per gli amici, che si trova nell'avversità, cioè lo scontro tra il dolore per la difficoltà degli amici e il forte desiderio di salvarli dalla difficoltà[166]. Anche Bernardo, che incoraggiava energicamente l'emozione dei monaci senza paura, considerandola decisiva per i momenti della conversione[167], accentua l'importanza dei tre diversi tipi delle lacrime, cioè le lacrime nella devozione, le lacrime nella penitenza e le lacrime nella compassione. La terza categoria delle lacrime nella compassione, secondo McGuire, fu costruita *ex novo* da Bernardo. Il pianto e il dolore per la perdita si sanzionano in questa categoria[168].

Quindi non basta soltanto il dolore, ma il dolore dovrebbe ispirare la compassione

---

Men, Women, and their Stories, 1110-1250, Suffolk 2002 (pubblicato originalmente in 《Analecta Cisterciensia》, vol. 37, 1981), p. 4.

160 C. W. Bynum, *The Cistercian Conception of Community: an aspect of Twelfth-Century Spirituality*, p. 286.

161 B. P. McGuire, *Friendship and Community. The Monastic Experience 350-1250*, Michigan 1988, p. xvi.

162 Ibid., p. xxxviii.

163 Ibid., p. xxxiv.

164 J.F. Cottier, *Saint Anselme et la Conversion des Émotions*, p. 289. .

165 Anselmo d'Aosta 9. *ad HERNOSTUM monachum* (Morbo laborantem consolatur) 《Qua de re ut taceam quantam assumpserim in animam meam compassionem, testis est mihi conscientia quia libenter ipsam totam transumerem in corppus meum passionem》 *AOC*. vol. 3, p. 112; 12. *Ad RODULFUM*. 《Delectabilius scripsissem carissimo meo in sirituali certamine anhelanti et amici compassionem piis gemitibus provocanti.. Quomodo igitur possum non transferre illum dolorem in animum meum; vel potius quomodo non dicam illum dolentem animum esse meum, qui sic dolet propter amorem meum?》 *AOC*. vol. 3, p. 116.

166 A. Fiske, *Saint Anselm and Friendship*, pp. 268-269.

167 G. R. Evans, *Bernard of Clairvaux*, p. 24.

168 *In Epiphania Sermo 3.8*. *SBO* p. 4:30. 《Nec parum distat inter has lacrimas devotionis at aetatis utique iam virilis, atque eas quas primaeva aetas inter infantiae vagitus emisit, lacrimas utique paenitentiae et confusionis. Verumtamen longe amplius utrisque praecellunt aliae quaedam lacrimae, quibus et infunditur sapor vini. Illas enim lacrimas vere in vinum mutari dixerim, quae fraternae compassionis affectu in fervore prodeunt caritatis, pro qua, etiam ad horam, tui ipsius immemor esse sobria quadam ebrietate videris》. Ri-citato da B. P. McGuire, *Monks and Tears*, in *The Difficult Saint*, pp. 139-140, nota. 23.

negli altri. La compassione nella morte può provarsi per diversi oggetti, prima per il defunto, come si vede nelle preghiere di Anselmo per Osebrno[169], e dopo per il dolente, come gli autori stessi chiedono ai monaci fraterni[170]. La compassione non si ferma alla condivisione dell'emozione ma prende anche volentieri i doveri e la responsabilità attorno ai defunti e ai dolenti. Nella richiesta di Anselmo di assistere la madre dell'amico morto, che si trova nella difficoltà e nella povertà, Anselmo prende spontaneamente la responsabilità e la cura della madre, proprio come se fosse sua madre, perché l'affetto tra Anselmo e l'amico che li legava nel mondo nell'amicizia gli richiede questo dovere. Ora, nello stesso legame di affetto tra Anselmo e Gerberto, Anselmo richiede a Gerberto di prendere la stessa cura della madre, nella stessa compassione. Nel nome dell'amicizia, il dovere e la responsabilità reciproca si diffondono e si estendono attraverso l'emozione come l'affetto e la compassione[171]. Vediamo benissimo che gli autori monaci sapevano dapprima che le loro scritture si circolavano e venivano condivise tra i monaci. Quindi possiamo supporre che anche loro non avranno dimenticato la condivisione dei sentimenti interiori, che infondevano nelle loro scritture. Certamente il sentimento e l'emozione che si chiedono nel linguaggio del dolore non erano la disperazione, ma l'amore e la compassione reciproca. Così l'esperienza personale, soprattutto quella intima, privata dell'emozione, ora contribuisce all'articolazione collettiva della spiritualità monastica[172].

Nello stesso tempo, abbiamo anche una testimonianza del rifiuto del dolore o delle lacrime, che non possono contribuire alla spiritualità monastica. Per esempio, Aelredo ci racconta dell'episodio di un novizio, che si lamentava di aver perso tutte le lacrime nell'austerità cistercense, mentre quando era nel mondo amava il Cristo e piangeva per la sua

---

[169] Oltre agli esempi di Osberno, in Anselmo si trova anche la traccia della compassione per i defunti, formalizzata nella consuetudine monastica. 29. *Ad Rodulfum monachum*. 《Vir ille qui a vobis nuper moriens monachicum sumpsit habitum, si etiam benedictionem assumpsit, mandate nobis nomen et diem obitu eius, ut in nostro Kalendario scribatur. 》*AOC*, vol. 3, p. 137. Questa tradizione della preghiera per i defunti fu cominciata nel monastero di Cluny e dopo si fu diffusa in tutta la chiesa ; J. Le Goff, *La Nascita del Purgatorio*, Torino 1982 (originalmente è pubblicato nel 1981 in Francia), pp. 140-142. Per lo scambio delle preghiere per i defunti tra i monasteri, H. E. J. Cowdrey, *Unions and Confraternity with Cluny*, in 《The Journal of Ecclesiastical History》, vol. 16, 1965, pp. 152-162.

[170] 《3. Exeat sane ad oculos filiorum, qui scientes incommodum, planctum humanius aestiment, dulcius consolentur》. *SCC*. p. 284; 《10. Ignoscite filii, immo, si filli, vicem dolete paternam》. *SCC*. p. 302.

[171] 11. *ad GERBERTUM abbatem*. 《Precor igitur quantis valeo supplicationibus, ut manum consolationis quam ei porrexistis, cum tantum viduitate et paupertate premeretur, nunc ne retrahatis, cum multiplicatis aerumnis etiam dolore defuncti filii anima eius miserabiliter torquetur. Et quidem scio quia praesumptionis existimari queat, quod homuncio, cui nihil debetur et qui nihil retribuere potest, quicquam sua intercessione concedi quaerat. Sed adeo mutuae dilectionis immensitas me et praedictum fratrem, filium eiusdem viduae, vita eius hoc exigente, duos videlicet in unum conglutinavit, ut eo defuncto matri eius me velim filium pro eo subsituere, quatenus pro matre mea iam me non pudeat vel importune sollicitum esse. Verum esto ut haec importunitatis meae impudentia a quolibet iudicetur: dum vestrae benignitatis clementia a viduis et orphanis praedicetur et a Christo, qui in illis recipiet et pro illis retribuet, approbetur》. *AOC*, vol. e, p. 115. Non è chiarito da Anselmo chi è questo defunto qui. Ma il commentatore Walter Fröhlich suppone che sia Osberno. Anche questa lettera fu scritta nel 1071. *The Letters of Saint Anselm of Canterbury. Translated and Annotated with an Introduction by* W. Fröhlich, Michigan 1990, p. 95, nota 5.

[172] B. P. McGuire, *Monks and Tears*, in *The Difficult Saint*, pp. 145-146; M. Pranger, *Bernard of Clairvaux and the shape of the monastic thought: Broken Dreams*, Leiden1994, p. 180.

Passione. Nella conversazione con Aelredo, l'autore dice che si può trovare qualche affetto per una figura della tragedia o dell'epica, fino ad arrivare al punto di piangere per la sua miseria. Se uno dà il suo cuore a questo tipo di affetto vano, non si può trovare spazio per la vera devozione, perché il cuore rimane tepido e le lacrime sono già spese tutte per cose sterili[173]. Quindi, non tutto il pianto, tutto il dolore, e nemmeno tutto l'affetto sono accettabili se non possono essere sublimati al servizio della virtù cristiana[174].

Invece il dolore della perdita, che coltiva la compassione nell'amicizia e eventualmente serve alla solidarietà della comunità monastica, attraverso l'emozione condivisa, è sempre accettato. Il dolente, essendo una persona vulnerabile, poteva aspettarsi la cura e la consolazione degli altri membri, e così poteva rinnovare anche la sua identità di dolente per uno di 'noi tutti' nella rete della comunità. Ma come in questa epoca l'espressione del dolore, comunque un'emozione forte, era possibile? Non posso fornire una risposta precisa, però, se posso dare un suggerimento, nella rete fine della comunità, in cui l'ambito privato della vita si comunicava ed era condiviso tra i monaci, il dolore eventualmente era controllato nel sistema comunitario e nei rapporti reciproci privati, e la possibilità della deviazione dell'emozione era molto più bassa. Quindi, esprimere e dare sfogo al dolore privato sarebbe stato meglio per governarsi e controllarsi nella dimensione comunitaria che nascondere e limitare quella emozione in sé.

4. 5. Dal dolore personale alla compassione comunitaria: conclusione

Nell'epoca dell'amicizia monastica, il dolore della morte si concentra più sull'evento della perdita dalla parte dei dolenti che della morte dalla parte dei defunti. Essendo indipendente dalla qualità o dal destino garantito al defunto, il dolore entra lo stesso nell'evento della morte e si esprime vivacemente attraverso i dolenti.

Qui possiamo osservare due punti importanti. Primo, l'affetto reciproco tra il defunto e il dolente, come base del dolore, si considera positivo. La condizione dell'assenza, quindi, come perdita di questo affetto fornisce ogni motivo per addolorarsi. L'affetto è principalmente umano, però questo ora non è più incompatibile con la divinità, così non è più un concetto negativo da evitare. Anzi, l'affetto umano e il dolore come altro lato di questo affetto, ispirano la volontà dell'*imitatio Dei*, per quanto Dio non è incompassibile. Quindi questo rappresenta il secondo punto da osservare, cioè il dolore personale si può e si deve trasformare nella compassione comunitaria. Attraverso la condivisione della stessa emozione e la consolazione reciproca, il dolore serve come colla della solidarietà nella comunità monastica.

---

[173] *SC*. II. 50. Dopo quel novizio confessa che si era commosso e aveva pianto anche leggendo Arturo il re. Questa scena fa ricordare la confessione di Agostino della sua esperienza del dolore e della compassione illusoria per Didone (*CF* XIII).
[174] A. SQUIRE, *Aelred of Rievaulx. A study*, pp. 25. *SC* II. 17, 51.

Il nuovo senso acuto del dolore e della compassione non rimane solo nell'amicizia reciproca tra i monaci, ma alla fine esce e si riflette nella meditazione biblica. Così finalmente possiamo incontrare la Madre, che perde la lingua, versa le lacrime, piange nella morte del suo figlio, e gli muore insieme nel suo dolore.

Capitolo 5. *Ad dolentes de morte* : il dolore nei sermoni dei predicatori

Nell'età dei predicatori, anche il dolore, come tutti gli altri concetti, era considerato un oggetto della predicazione. Fu soprattutto con l'approccio dei predicatori domenicani, che erano molto influenzati dalla metodologia filosofica aristotelica, che il dolore non solo rimase nella predicazione moralistica, ma diventò propriamente un oggetto della nuova concezione. La nuova definizione del dolore, le analisi dei diversi e complicati sintomi, le diverse applicazioni dei giudizi sul dolore sono oggetto dei sermoni dei predicatori mendicanti, se li possiamo chiamare ancora 'consolatori'.

Il primo motivo della nuova concezione del dolore deriva dalle due strade diverse della tradizione consolatoria cristiana in cui i predicatori si trovavano. Come abbiamo visto prima, gli atteggiamenti verso il dolore non hanno conosciuto cambiamenti drastici, come è stato invece per altri concetti, però non sono stati nemmeno sempre uguali nel lungo termine. Nella complicata tradizione cristiana verso il dolore, tra quella diffidente Patristica e quella piuttosto incoraggiante del monachesimo, cioè tra il carattere puramente umano e quello sublimato divino, i predicatori dovevano trovare una via di sintesi, che non contestasse nessuna parte. Questo è un motivo per cui la nuova definizione del dolore era ancora da scrivere[1].

Il secondo motivo era che, come medici dell'anima, i predicatori dovevano offrire un modello del dolore che fosse adatto all'ambiente culturale. La società in cui i predicatori mendicanti si trovavano non era quel campo della battaglia tra il cristianesimo e il paganesimo dei primi padri, e nemmeno quei monasteri dove anche le lacrime rinforzavano la comunità senza pericolo di scappare o deviare dal controllo diretto. Le loro pecore erano le persone della città. Essi si radunavano prima in chiesa, ma subito dopo sparivano nella città, dove era pieno di nuovi pericoli. I nemici non erano i pagani che negavano il nome del Cristo come nell'età dei padri, ma le persone che sfidavano la Santa Chiesa mettendosi addosso il nome del Cristo. Ecco che arrivano i dolenti, quelli vulnerabili. La concezione del dolore dei predicatori mendicanti, la richiesta di nuova definizione sarebbe dunque cominciata da questa ambiguità dell'età e dal bisogno di un nuovo sistema di controllo.

5. 1. Il dolore modello: Vincent de Beauvais

[1] L'alba del cambiamento dell'atteggiamento monastico appare nella *Consolatio de morte amici*, scritta circa nel 1140 da Lorenzo di Durnham (1114-1154), un monaco benedettino. In quest'opera, l'autore cerca di provare l'inutilità del pianto per la morte degli amici. Non condanna il pianto, però, il dolore e il pianto devono cedere attraverso la ragione. B. P. McGuire, *The Difficult Saint. Bernard of Clairvaux and His Tradition*, Kalamazoo 1991, p. 136. L'edizione del testo di Lorenzo si trova in Udo Kindermann, *Laurentius von Durham. Consolatio de morte amici: Untersuchungen und kritischer Text* (una tesi inaugurale), Erlangen 1969.

Il trattato *de mortuis* di Vincent de Beauvais[2] è considerato come un modello dei sermoni *de mortuis* per i predicatori mendicanti e anche la prima opera consolatoria didattica[3]. Quest'opera, intitolata *Tractatus consolatorius ad regem Francie pro morte filii sui*, fu scritta nel 1260 in occasione dell'evento della morte del figlio del re francese, Luigi, amico e patrono di Vincent[4]. Tutta la raccolta è composta da sedici capitoli[5], e tra questi il secondo e il terzo si focalizzano sul discorso del dolore e del lutto. È interessante esaminare questi due capitoli, perché ciascuno di essi parla del tema opposto, cioè nel secondo capitolo l'autore fornisce le ragioni per cui non si deve piangere per la perdita, mentre discute i modi e le cause del lutto nel terzo.

Nel secondo capitolo, *de rationibus generalibus moderandi luctum de morte amici*, Vincent chiarisce che il suo discorso è basato sulla posizione della Scriptura, che si può trovare anche nella lettera 'a Turasio (*ad Turasyum*)' , che era considerata come opera autentica di Girolamo nel medioevo[6]. Quindi tutto il discorso sul dolore e sul lutto di Vincent in questo capitolo assomiglia principalmente a quello dei padri antichi, che erano rappresentati dal nome di Girolamo. Secondo Vincent, si possono trovare nella Bibbia dieci

---

[2] Vincent de Beauvais nacque circa nel 1190, probabilmente a Beauvais, la città dove anche morì nel 1264, e prese il suo abito domenicano a Parigi, prima del 1220. Era 'lector' nel monastero di Royaumont, che il re francese Luigi aveva fondato nel 1228 ed era non solo professore per i monaci, ma anche predicatore di corte, ricercatore, specialista educativo per la famiglia reale, soprattutto su base dell'assistenza finanziaria di Luigi. È famoso per la sua opera enciclopedica, *Speculum Maius*, o trattato per l'educazione morale dei principi, *Tractatus de morali principis institutione*. Per migliori informazioni sulla vita e sulle opere di Vincent, si vedano B. L. Ullman, *A project for a new edition of Vincent of Beauvais*, in 《Speculum》, vol. 8, no. 3, 1933, pp. 312-326; R. Schneider e R. H. Rouse, *The medieval circulation of the De Morali principis institutione of Vincent of Beauvais*, in 《Viator》, vol. 22, 1991, pp. 189-228; J. Vergara e M. Rumayor, *Political education in the Middle Ages: The Tractatus de morali principis institutione by Vincent of Beauvais (c. 1263)*, in 《Procedia Social and Behavioral Sciences》, vol. 15, 2011, pp. 1824-1831. Inoltre, per la circolazione delle opere di Vincent e per la loro influenza sulla letteratura italiana, si veda C. Scarpati, *Vincenzo di Beauvais e la letteratura italiana del Trecento*, in 《Italia medioevale e umanistica》, vol. 19, 1976, pp. 103-131, e anche M. Prandi, *Vincenzo di Beauvais e Francesco da Barberino*, in 《Italia medioevale e umanistica》, vol. 19, 1976, pp. 133-161.

[3] P. von Moos, *Consolatio*, vol. 1, p. 54 (C 107) ; R. Spuler, *Consolatory Topoi: Aspects of a Tradition*, in 《Neohelicon》, vol. 12, no. 2, 1985, pp. 239-263, particolarmente p. 250.

[4] È stata pubblicata un'edizione critica di questa opera recentemente. Vincente de Beauvais, *Epístola consolatoria por la muerte de un amigo. Edición bilingüe preparada por Javier Vergara y Francisco Calrero*, Madrid 2010. Invece nella presente ricerca, ho usato l'edizione del 1481 (Basilea).

[5] I capitoli del trattato sono intitolati come segue: *De consolationibus specialibus super morte filii* (I)*; De rationibus generalibus moderandi luctum de morte amici* (II)*; De modis et causis variis mortuum lugendi* (III)*; De morte non timenda sed contemnenda ac interdum etiam amplectenda*(IIII)*; De morte vigilanter expectanda memoranda et addiscenda non tunc accersienda* (V)*; De exitu animarum a corpor eis ergastulis et ab ditis earum receptaculis* (VI)*; De illis que post mortem vise sunt apparere vivis* (VII)*; De illis que sunt in penis purgatoriis* (VIII)*; De suffragiis ecclesie que impenduntur mortuis* (IX)*; De animabus in sinu Abrae collocatis* (X)*; De futura donsummatione illarum felicitatum* (XI)*; De plenitudine illius eterne beatitudinis* (XII)*; De corporibus sanctorum glorificandis* (XIII)*; De quattuor gaudiolis in quibus communicabunt cum angelis* (XIIII)*; De quattuor aliis que propria erunt hominibus electis* (XV)*; De prelibatione et expectatione illius eterne felicitatis*(XVI).

[6] 《Ut autem ad compendium veniam decem rationes sive causas generales summatim ex Scripturis colligere possumus, quibus in morte amici cuiusque luctus est moderandus, quas pene omnes aut plures in *Epistola ad Tirasium consolatoria* tangit Hieronymus》. *CMA*, f. 309r; P. Von Moos, *Consolatio*, vol. 1, p. 27 (C 23).

motivi per cui non si doveva piangere e contristare per la morte altrui: *consideratio voluntatis divine; equitatis consideratio; consideratio necessitatis; consideratio fraterne utilitatis; consideratio divine dispositionis; consideratio inutilitatis luctus ac tristicie; consideratio proprie damnificationis; consideratio proprie utilitatis; consideratio future resurrectionis;* e per ultimo la considerazione dell'amore reciproco, che non finisce con la morte[7]. Siccome quest'opera è intitolata trattato, il contenuto è filosofico e teologico piuttosto che sermonario, e vi si trova una sintesi delle posizioni tradizionali sulla morte e sulla consolazione nella forma sistematica. Nelle sue scritture quindi, come in altre sue opere, Vincent non vanta tanto l'originalità dell'idea, quanto propone un sommario discreto e diligente, che rappresenta la posizione 'cristiana' che possiamo osservare nel lungo arco della tradizione[8]. Però il suo talento nel sistemare i diversi discorsi in uno schema molto chiaro rende quest'opera

---

[7] 《Prima si quidem est **consideratio voluntatis divine**, cui debemus in omnibus conformare. Unde dicit ibi Hieronymus: *Si nostros defunctos plangimus quos tunc resurrecturos credimus, quid faceremus, si mori tamen preciperet nos Deus? Voluntas eius utique sola sufficeret ad solatium, cui nullum preponere iubemus affectum*. Huic etiam sententie Hieronymi consonat Seneca in epistulari ad Lucilium dicens: Placeat homini quicquid Deo placet ob hoc ipsum quod Deo placet. Secunda **equitatis consideratio** est, qua licitum ac iustum est unumquemque quod suum est recipere. Unde ibidem subdit Hieronymus : *Nihil(non) abstulit tuum qui recipere dignatus est proprium. Creditum suum recipere decuit creditorem, et nihil aliud decet quam creatori gratias agere mutuanti*...Tertia est **consideratio neccesitatis** qua scilicet omnes sumus ad moriendum astricti, iuxta illam Domini sententiam Genesis 2: *Quacumque die comederis, morte morieris*. .. Unde bene dicit hodie non cras, quia ipsum presens vite nostre tempus via est ad mortem, itaque vivendo morimur....Hinc ergo dicit Ambrosius unde *Supra* 51.2: *Quid absurdius quam ut id quod scis omnibus esse prescriptum, quasi specilaliter deplores?*....Unde etiam ait Claudianus.. *Omnia mors equas, tu damnatura nocentes, tu requiem datura piis, te iudice sontes impia cogentur vite commissa fateri*.... Quarta **consideratio fraterne utilitatis** est, scilicet erga ipsum defunctum, qui per mortem liberatus est a presentibus miseriis ac periculis...*Plangere namque deberemus amicis de seculo recedentibus, si seculi contra nos inimicitias sentiremus minime....Quid ergo pro dormiente lachrymas fundis, quasi nescias quid in te ipso quotidie patiaris(paciaris)*....Et ne forte aliquis obiiceret quod Dominus in morte Laçari flevit, postea subiungit : *Plane mortuum Laçarum flevit, sed non suas lachrymas fudit. Doluit Laçarum non dormientem, sed potius resurgentem. Et flevit quem cogebatur propter alios salvandos seculo revocare. Hanc vitam dans ingemiscebat quam tu doles esse sublatam. Contra lachrymas eius lachryme tue pugnant et amor tuus amori eius non convenit. Ille quippe nolebat quem dilexerat laboribus reddere et tu amare te credis, cui laborum vis*[7] *adhuc tormenta restare*, hoc Hieronymus. Denique in Libro *de Senectute*, dicit Tullius : *Non est lugenda mors quam immortalitas sequitur*.... Quinta est **consideratio divine dispositionis**, que novit quamdiu expediat homini vivere et quando mori... Sexta est **consideratio inutilitatis scilicet luctus ac tristicie**, que nec mortuum potest ad vitam revocare, nec a pena liberare.... Septima est **consideratio proprie damnificationis**, quia scilicet ille luctus ac tristicia damnificat hominem in corpore et anima....Non est inquam conversio, idest mortui ad vitam presentem reversio, et ita huic nihil proderis, scilicet pro eo tristando et flendo, et insuper te ipsum pessimabis scilicet dolore nimio affligendo.... Octava est **consideratio proprie utilitatis**, qui de ipsa morte amici frequenter provenit, nam amici huius mundi frequenter impediunt iter salutis, nam et cor diligentis ad mundum alliciunt et eorum infortunia vel clamitates offendunt. Et ut dicit Augustinus *super Genesim* : *Sepe offenditur Deus, ne offendatur amicus*. Sit ergo nobis eorum subtractio tolerabilis vel etiam grata quorum presnetia nobis est dispendiosa... Nona est **consideratio future resurrectionis**, in qua scilicet ad vitam reducentur qui cum dolore amittuntur... Erigimur quod in brevi visuri sumus quos absentes dolemus, nec enim mors appellatur secundum aposltoum sed somnus, hec Hieronymus..... Hinc et Ambrosius ubi supra libro 51. 2 : *Mortem itaque probamus non esse lugnedam...Mortis casus abstergat omnes fletus*, hec Ambrosius. Itaque de morte amici luctus vel tristicia debet moderari et maxime iuxta meritum ipsius defuncti....Hinc potest affliteri decima et ultima causa, qua reprimi debeat huiusmodi tristicia, quia scilicet **si nos amici iusti dilexerunt in hac vita, utique diligunt et in patria nos que meritis suis dirigunt in via)**》. *CMA*, f. 309r-310v.

[8] Lo scopo della composizione di Vincent è fornire un manuale più leggibile e disponibile tra la mole della letteratura nella sua età. Quindi i suoi lavori, secondo Ullman, sono quasi tutti '*a patchwork of quotations from ancient and mediaeval writers'*, carattere che possiamo trovare anche nella sua consolazione. Però, proprio questa sua mancanza di originalità rende le sue opere più preziose, poiché riflettono le tracce intellettuali della sua età. B. L. Ullman, *A project for a new edtion of Vincent of Beauvais* p. 313-314. Invece, altri studiosi come Vergara e Rumayor valutano la capacità di Vincent di raccogliere ampi materiali, scegliere i contenuti necessari ed editarli come una nuova concezione come la sua originalità, che dimostra il tipico modo di pensare del Duecento come '*lectio-quaestio-disputatio'*. J. Vergara e M. Rumayor, *Tractatus de morali principis institutione by Vincent of Beauvais (c. 1263)*, p. 1828.

meritevole.

Se il secondo capitolo parlava dei motivi per cui si deve frenare il dolore della morte, il terzo capitolo, *de modis et causis variis mortuum lugendi* prende la posizione contraria. Nel precedente capitolo, Vincent ha sostenuto quella posizione classica contro il dolore, cioè su perché i cristiani non hanno bisogno di addolorarsi per la morte dei cari dalla prospettiva teologica, questo capitolo invece si dedica alla giustificazione del dolore e del lutto. Pur essendo meno sistematico che il precedente capitolo, qui Vincent cerca di dimostrare i buoni motivi del lutto per la morte, che trovano eco ancora nei sermoni degli predicatori mendicanti successivi.

Il capitolo comincia dalla conclusione del precedente, cioè la tristezza intensa per la morte degli amici è sempre negativa, ma subito dopo seguono le eccezioni. Vincent riferisce anche di due casi in cui il dolore è permesso: dalla compassione e dalla natura. Il dolore della compassione trova esempi nella Scrittura, prima in Gesù, che piangeva per Lazzaro morto e rimproverava gli ebrei per la loro insensibilità. Anche Davide piangeva non solo per la morte dei suoi figli, ma anche di Saul e dei suoi figli[9]. Questo è il dolore della compassione, che assume le miserie degli altri come se fossero le proprie. Per la morte dei cari, soprattutto quelli più giusti e buoni, non è che solo la compassione è permessa, ma si esprime anche una certa gioia, perché dal punto di vista della natura, si piange la morte per il dolore della perdita, ma dal punto di vista della grazia, si gode la morte[10]. Questo dolore che deriva dalla natura, che è diverso dalla tristezza di diffidenza, è accetto[11].

Quando parla del dolore naturale, Vincent discute anche il modo giusto del lutto. Ma dopo l'accettazione del dolore naturale, il suo atteggiamento rimane sempre nella

---

[9] 《Sciendum est itaque quod tristicia intensa de morte amici semper mala est ac nociva, compassio tamen etiam cum lachrymis suis bona... De compassione verbo primo sumamus exemplum in Domino, quia et ipse super Laçarum mortuum flevit, et iudeos tamquam insensibiles arguit dicens : *lamentavimus et non planxistis*, ut legitur Matheus. 11. Hinc et apostolus *ad Romanos* primo quosdam arguit quod essent sine affectione. David quoque planxisse legitur mortuos, non solum filios sed etiam inimicos, videlicet Saul et suos, *II Regum* primo, et iterum Abner principem adversarii exercitus ibidem tertio. Ideo recte dicitur Ecclesiastici. 38 : *Fili, in mortuum produc lachrymas, et quasi dira passus incipe plorare, et secundum iudicium contege corpus illius, et non despicias sepulturam ipsius*. Recte dicitur *quasi dira passus incipe plora*re, idest, sine fictione videlicet ac si ipse utrique pateris angustias quas moriendo passus est ille》. *CMA*, f. 310v.

[10] 《Hec est enim vera compassio fraterne charitatis, que de miseriis alienis dolet quasi de suis, secundum illud, I ad Corinthos. 12: *Si compatitur unum membrum, compatiuntur omnia membra, econtrario si gloriatur unum, congaudent omnia*. Hoc est quod dicitur ad Romanos 12: *Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus*. Cui etiam consonat Horatius dicens in Poetria: *Ut ridentibus arrident, ita fletibus assint humani vultus*. Et vere in luctum mortui dumtaxat boni vel iusti debet affectus utique concurrere scilicet doloris ac leticie, doloris compatiendo propter naturam, leticie congratulando propter gratiam et gloriam. Sic enim et de beato Martino canit ecclesia: *Quia pium est gaudere Martino, et pium est flere Martinum*. Hinc et beatus Ambrosius unde Supra: *non gravem*, inquit, *lachrymis contraximus culpam*》. *CMA*. f. 310v.

[11] 《Alius enim est dolor nature, alia tristicia diffidentie, et plurimum refert desiderare quod habueris, et lugere quod amiseris. Nec solus dolor habet lachrymas, sed habet et leticia lachrymas suas, et pietas fletum excitat, et oratio stratum rigat. Ipse quoque : *Lachryme dulces sunt, ipsi fletus iocundi, quibus restringitur ardor animi et quasi relaxatus, evaporaat affectus*, hoc Ambrosius》. *CMA*. f. 310v.

moderazione, sia nel dolore sia nella pratica del lutto. Prima l'autore fa vedere che la consuetudine e il periodo del lutto dipendono dal tempo. Citando diversi esempi della Bibbia, Vincent dimostra che non c'è un modo decisivo del lutto. Per esempio, Mosè fu pianto per trenta giorni, invece Giacobbe per quaranta giorni. Ma la posizione principale di Vincent sostiene sempre il lutto più modesto, cioè di breve tempo, seguendo il versetto del *Siracide*[12].

Anche circa le modalità di sepoltura, Vincent consiglia di mantenere la moderazione. Dapprima l'autore cita lo stesso versetto del *Siracide*, che ammonisce a seppellire e a non trascurare il corpo. Anche qui, Vincent spiega il significato di "*secondo il suo rito (secundum iudicium)*" come secondo la consuetudine del paese e la dignità del defunto e dei dolenti, non secondo l'ambizione propria[13]. Dicendo questo, Vincent rimprovera severamente le pompe funebri, citando le istruzioni di Girolamo e Agostino. Secondo Girolamo, il modello del Signore della sepoltura semplice condanna l'ambizione e la superbia di vantare la richezza nell'evento della morte[14]. Anche Agostino istruisce attraverso gli esempi dei martiri, il trattamento dei quali corpi morti era stato terribile, che nessun trattamento può avere effetto sul corpo e sul destino dei defunti dopo la morte, quindi tutti i processi che trattano il corpo, come il funerale, la pompa, la sepoltura servono tutti per consolare i sopravvissuti, non per i defunti[15].

Un punto interessante del discorso di Vincent, che non si trova nei discorsi degli altri

---

[12] 《Recte quoque ibidem in Ecclesiastico subiungitur: *propter delaturam autem amare fer luctum illius uno die*, idest, modico tempore, ut differentia sit inter christianum qui habet spem, et paganum qui non habet spem resurrectionis, et etiam ne nimia tristicia absorbearis.... Loquitur autem de luctu mortui secundum morem temporis sui, nam ante legem maior erat affectio mutua amicorum et maior luctus in morte ipsorum. Unde legitur, Genesis ultimo quod: *Jacob mortuum luxerunt Hebrei diebus quadraginta, et egyptii septuaginta*. Moyse autem postea fleverunt tunc diebus triginta, ut legitur Deutronomio primo. Porro tempore autoris, Ecclesiastici septem diebus lugebantur mortui. Nunc anutem adhuc minor est affectio quam prius, itaque vix unadie ploratur amicus mortuus》. *CMA*. f. 311v.

[13] 《Recte autem post predicta Ecclesiastici de luctu mortui verba subiungitur, etiam de sepultura hoc modo : *Et secundum iudicium contege corpus eius et non despicias sepulturam illius*. *Contege* inquam sudario ac ceteris, quibus involvi solent et contegi corpora mortuorum, et hoc *secundum iudicium,* idest, non superflue vel ambitiose, sed discrete videlicet secundum honestatem consuetudinem patrie et secundum ipsius dignitatem tuamque facultatem》. *CMA*, f. 311r.

[14] 《Nam ut dicit Hieronymus super Marcum : *Ex simplici sepultura Domini*, scilicet, in syndone munda tamen involuti condannatur ambitio divitum, qui nec in tumulis possunt carere divitiis. Unde Esaias 22 iubetur a Domino increpare *Sobnam, prepositum templi dicens. Quid tu hic, aut quasi quis hic ? quia excidisti tibi sepulcrum, excidisti in excelso memoriale tuum diligenter, in petra tabernaculum tibi*, videlicet ut te ambitio etiam in morte sequeretur, sicut ibi dicit Hieronymus : *In hoc enim quod dicit, excidisti in excelso scilicet ut pluribus appareret ac diceretur, hoc est sepulcrum Sobne arguit eum de superbia et ambitione. In hoc autem quod dicit diligenter de curiositate, et in hoc quod addit in petra de sumptuositate, et in his omnibus de superstitione.* 》. *CMA*. f. 311r.

[15] 《Dicit etiam Augustinus in libro *de cura pro mortuis gerenda* quod: *Ista omnia, idest, curatio funeris, conditio sepulture pompe exequiarum magis sunt vivorum solatia quam subsidia mortuorum. Si aliquid prodest impio sepultura preciosa, oberit pio vilis autem nulla. Legimus autem martyrum corpora canibus exposita, et ossa eorum ignibus concremata, ut christiani offerrent Christum confitendo, dum contemnunt hanc vitam, multo magis contemnere sepulturam. Nam ideo dixit Dominus: Nolite timere eos qui occidunt corpus, et postea non habent quid faciant, quia quicquid facere de corporibus suorum permissi essent, nihil quo minueretur christiana defunctorum felicitas fieret. Nihil etiam post mortem ad sensum viventium proveniret, nihilque saltem ad detrimentum ipsorum corporum quo minus integra resurgerent pertineret*》. *CMA*, f. 310v.

predicatori di cui parleremo dopo, è l'avvertimento delle lacrime finte. Con citazione di Giovenale, Vincent era contro il lutto allungato, non solo per il motivo tradizionale della diffidenza, ma anche perché spesso il lutto allungato portava al pianto finto, che era pagato per riempire quel periodo del lutto. Quindi, come le lacrime per la morte sono il risultato dell'amicizia, queste '*ficte lacryme'* provano che l'amicizia è finta[16]. Abbiamo già il testimone di Giovanni Crisostomo che rimproverava il lutto delle donne professioniste nel funerale, ma questo riferimento di Vincent suggerisce la possibilità che anche nella sua età questa pratica probabilmente era sopravvissuta[17].

Il discorso di Vincent rappresenta un bel sommario della consolazione cristiana. Vincent raccoglie ampi materiali per costruire la sua consolazione, non solo quelli dei Padri della Chiesa, ma anche opere pagane classiche, e cerca di fornire una via sintetica tra controllare il dolore e sanzionare. Anche se la maggior parte del suo discorso rimane piuttosto sul severo controllo del dolore, il fatto che avesse fornito le due posizioni diverse sul dolore senza cercare lo scontro logico prova l'avvento di una nuova concezione a proposito del dolore.

5. 2. I dolenti come uno stato: Jacques de Vitry e Guibert de Tournai

Nelle loro raccolte di sermoni *ad status*, Jacques de Vitry[18] e Guibert de Tournai[19]

---

[16] 《Et quidem recte agerent, si propter spem resurrectionis vel alias causas superius expressas a luctu se temperarent, sed ideo lachryme modernorum cito arescunt, quia nec secundum naturam, nec secundum gloriam amicos diligunt. Omnes enim fere illorum amicitia vel ficta est vel mercennaria, unde et ficte lachryme funduntur in morte. Nam de illis que procedunt ex amicitia ficta dicit Seneca ad Lucilium: *Quis ferat hos qui negligentissime cum amicos habeant miser rime lugent, nec amant quem piam ubi perdiderunt. Ideoque tunc effusius merent quia verentur ne dubium sit an amaverunt, seraque indicia affectus sui querunt*, hec Seneca... De illis quae procedunt ex amicitia mercennaria dicit Iuvenalis: *Maiore tumultu planguntur nummi quam funnera. Fingit in hoc casu summam diducere vestem, contentus vexare oculos humore coacto. Ploratur lacrimis ammissa pecunia veris*》. *CMA*, f. 311v.

[17] Sottolineando la citazione di Seneca, si può pensare che questo riferimento di Vincent sia solo un *topos* della letteratura consolatoria. Però, come alcuni studiosi hanno giustamente osservato, i *topoi* sono scelti dagli autori per il potere comunicativo che possiedono nel periodo e portano messaggi diversi nei nuovi contesti. M. Garrison, *The Study of emotions in early medieval history: some starting points*, in 《Early Medieval Europe》, vol. 10, no. 2, 2001, pp. 243-250, particolarmente, pp. 245-246; M. Montanari, *Uomini e Orsi nelle Fonti Agiografiche dell'Alto Medioevo*, in *Il Bosco nel Medioevo*, a cura di B. Andreolli e M. Montanari, Bologna 1988, p. 57.

[18] Jacques de Vitry (1160/1170-1240), oltre al suo carico politico ecclesastico dal vescovo cardinale di Acre e all'opera storica della Chiesa, *Historia Occidentalis*, è famoso anche per le sue collezioni di sermoni, utilizzati per l'educazione dei predicatori successivi. C. Muessig, *The face of women in the sermons of Jacques de Vitry. Commentary, Editions & Translation*, Toronto 1999, pp. 13-14. Sebbene Jacques non fosse un frate mendicante, fu spesso malconcepito come un domenicano. Lo trattiamo qui per la sua importanza decisiva nella storia dei sermoni, soprattutto nell'ambito parigiano. Per l'opinione che aveva considerato Jacques de Vitry come un frate domenicano, si veda M. P. Cosman e L. G. Jones, in *Handbook to Life in the Medieval World*, Oxford 2008, vol. 2, p. 651.

[19] Guibert de Tournai, nato circa nel 1200, era famoso ai suoi contemporanei per la sua attività accademica a Parigi, anche prima di entrare all'ordine francescano. L. Field, *Gilbert of Tournai's Letter to Isabelle of France: An Edition of the Complete Letter*, in 《Medieval Studies》, vol. 65, 2003, pp. 57-97; B. D'Amsterdam, *Guibert de Tournai, frère mineur, d. 1284*, in *Dictionnaire de Spiritualité*. E' consultabile on line all'indirizzo http://www.dictionnairedespiritualite.com.

mettono anche i sermoni per i dolenti[20]. Tra i due sermoni di Jacques, il primo si concentra sul tema della perdita e del dolore, mentre il secondo rappresenta piuttosto un consiglio dottrinale sulla condizione dopo la morte e sul suffragio per il defunto. Guibert de Tournai compose invece quattro sermoni per i dolenti, e le affinità dei sermoni di Guibert con quelli di Jacques sono state rilevate da alcuni studiosi[21]. Anche questi sermoni ai dolenti di Guibert sono assolutamente simili, non solo nel messaggio, ma anche nelle sentenze, per cui non sarebbe tanto sbagliato pensare ad essi come ad una edizione "con la colla e le forbici" dei sermoni di Jacques. Però, diversamente da Jacques de Vitry, Guibert de Tournai intendeva imporre un progetto totale *de mortuis*, essendo egli più fedele alle *artes predicandi* nella sua costruzione dei sermoni[22].

Anche se i sermoni per i dolenti di questi due predicatori erano scritti come una collezione di sermoni-modello per i predicatori, possiamo trovare una traccia che questi sermoni originalmente erano scritti e predicati per qualche funerale[23]. Jacques de Vitry,

---

[20] Per i due sermoni *ad dolentes de morte propinquorum* di Jacques de Vitry, ho usato il codice Ms BNF lat. 3284 (f.cxviir-cxxiiir), che fornisce i testi in buona condizione, secondo Nicole Bériou, malgrado siano del Cinquecento. N. Bériou e F. O. Touati, *Voluntate dei leprosus*, pp. 83-84. Per i quattro sermoni *ad eos qui dolent propter amicos mortuos* di Guibert de Tournai, invece, ho usato il codice MS. BNCF. C. S. J. X. 50, del Trecento. Per gli elenchi delle collezioni dei sermoni *ad status* di Jacques de Vitry e Guibert de Tournai, si guardi nella presente tesi, Capitolo 1. Nota. 80.

[21] D.L.d'Avray, *Death and the Prince*, p. 34. Id., *The preaching of the Friars*, p. 145. Per l'affinità tra gli altri sermoni di Jacques de Vitry e di Guibert de Tournai, si veda anche D. L.d'Avray e M. Tausche, *Marriage Sermons in Ad status Collections of the Central Middle Ages*, in 《Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge》, vol. 47, 1980, pp. 71-119.

[22] Ibid., p. 34. Tra i quattro sermoni di Guibert de Tournai, il quarto sermone è dedicato al tema del dolore ed alla consolazione e così possiamo vedere benissimo le tracce che indicano come questo predicatore francescano avesse utilizzato ed editato i sermoni di Jacques de Vitry. Per esempio, la costruzione del quarto sermone di Guibert non prende la divisione del tema, però, fornisce quattro fasi del procedimento logico, che trasforma gradualmente il dolore naturale nel suffragio per i defunti nel purgatorio. 《**[f.188r]** ***Ad eos qui dolent propter amicos mortuos. Ser. quartus:*** *Mortuo non prohibeas gratiam* (***Ecc(les)i(asticus)*** 7). Pauperibus creditoribus debent divites debiltores reddere, quod tenentur. Pauperes sunt mortui, qui sunt purgatorio: quia se iuvare non possunt: et in magna necessitate positi sunt: nos autem divites debitores sumus, quia cum simus in statu merendi et in bonis eorum successerimus, eos liberare possumus et debemus... Quatuor **[f.188v]** autem debemus mortuis naturalem affectionem : in affectione moderationem : in moderatione consolationem : in consolatione orationem et subventionem. De primo ***Ecc(les)i(asticus)*** 12 : *Super mortuum plora, defecit enim lux eius, super fatuum plora defecit enim sensu* . Conceditur flere super mortuum naturali compassione, sed longe plus plorare debemus super illos ,qui peccando incurrunt mortem anime.... De secundo ***Ecc(les)i(asticus)*** 22 : *Modicum plora super mortuum, qui requievit*. Requievit enim a laboribus et a temptationibus et bene superamus quod iustum fuerit et tunc requiescit ab omnibus tribulationibus. Conceditur ergo moderatus luctus propter scandalum, ne videamus gaudere de mortuo....De tertio. II. R(egum). 12 : Mortuo filio suo David venit in domum et comedit. Et ait servis suis. *Quia mortuus est puer , quare ieiunio. Numquid potero eum revocare amplius. Ego magis ad eum ibo, ille non reveretur ad me*. Et consolatus est uxorem suam. Sicut enim magni duces militum in adversis hylaritatem de industria simulant , et adversitates eorum adumbrata leticia abscondunt, ne militum animi frangantur, si ducis sui mentem viderint esse fractam. Sic in proposito faciendum est, ut induamus vultum animo nostro dissimilem. Et si non possumus omnem dolorem prorsus abicere, saltem in trosus abscondatur ne appare**[f. 189 r]**at , quia non poterimus esse aliorum consolatores, si dolori nostro nimis indulserimus. Consolatio magna est, quia fideles mortui sunt in fide et non morientur morte gehenne.... **[f.189 v]...**De quarto***. 2 Mach(abeo) 12. Iudas 12***: *Milia dragmas argenti misit Ierosolerimam*, Offerre ea sibi pro peccatis mortuorum iuste et religiose de cogitans. Quoniam enim mundis manibus adheret macula et palvis pedibus, et cum caritate reperiuntur venialia quid superest nisi supplicatio pro defunctis ut offeramus hostias et elemosinas et sacrificia pietatis》.DAM. f.188r- 189v.

[23] Siccome il discorso sul dolore di Guibert de Tournai è quasi uguale a quello di Jacques de Vitry, qui analizzerò principalmente il discorso di Jacques e metterò anche il testo di Guibert de Tournai a paragone.

cominciando il suo sermone con il tema prediletto dei funerali, "*Nolumus vos ignorare de dormientibus, ut non contristemini, sicut et spem non habent (1 Tessal.4)*", riferisce che sta portando il sermone al funerale di un uomo nobile[24]. Il predicatore pone un paragone eccelente tra il dolore interno e il lutto esterno, nell'immagine della ferita. Secondo Jacques, come le lacrime sono il risultato dell'acutezza della tristezza, che trafigge gli occhi, il dolore del cuore produce l'acqua della sapienza, fornita dalla divina consolazione, che funzioni come unguento per le lesioni del cuore[25]. Quindi, la maggior parte della sua consolazione si focalizza sulla divina sapienza, cioè la '*cogitatio mortis'*, piuttosto simile al discorso tradizionale di Vincent de Beauvais.

La posizione sul dolore di Jacques de Vitry, come possiamo vedere dalla sua scelta del tema, è piuttosto tradizionale: trovare la consolazione nella speranza della risurrezione[26]. Però, anche Jacques fornisce la sanzione del dolore per alcuni motivi: la compassione naturale e l'evitare un giudizio negativo per inumanità. Jacques non sviluppa un discorso molto lungo sul dolore dall'affetto naturale, e, citando solo i versetti biblici, sottolinea che il dolore naturale è accettato ma solo nella moderazione[27]. Da predicatore conosciuto, Jacques de Vitry prova subito a convertire questo discorso della compassione naturale nel dolore dei peccati[28]. Il secondo motivo per cui sanziona il dolore è evitare l'inumanità. Ma qui Jacques

---

[24] 《***(N)olumus*** *vos ignorare de dormientibus, ut non contristemini, sicut et spem non habent(1 Tessalonici 4).* Pungens oculum, producit lacrimam. Pungeris cor, producit sapientiam. Dominus immisit vobis aculeum doloris in morte huius vixi nobilis》. *DM*, f. cxvii r.

[25] 《Unde sanctum verbum Ecclesiastia: Sicut oculus corporis tristicia pungitur et fluit aquam lachrimarum, ita oculus cordis dolore compunctus, proferre debet aquas sapientie salutaris, ut consolationes recipiatis ex sacre scripture verbis, que sunt velit unguentum ad mitigationem dolorium vestrorum, quia sunt verba et voces quibus humane lenire dolorem possitis, si consolationi scripturarum diligenter intendere velitis quod consolationem tenemur hodie vobis exibere. Juxta illud quod in **Ecc(les)i(astico)** sapiens ait*: Ne desis plorantibus in consolatione et cum lugentibus ambula*. Orate igitur Dominum ut sicut ex oculo corporis fluunt aqua materiales, ita ex oculo cordis fluant aquam sprituales. Nam teste Salomone in **P(ar)abol(is)**: *In corde prudentis requiescit sapientia*, prudentis idest providentis diem mortis. Hec est enim vera sapientia frequens mortis cogitatio》. *DM*, f. cxvii r.

[26] 《*(N)olumus vos ignorare de dormientibus*. « Dormientes » appellat ampliis fidelium defunctorum animas in Christo quiescentes, que cum fide Christi et caritate ad hoc seculo recesserunt, de quarum salutem certam spem habemus. Scriptum est enim *beati mortui qui in domino moriuntur*. Opera enim illorum sequuntur quam persequuntur eos. In hac igitur spe consolationem habere debetis, *ut non contristemini sicut et ceteri qui spem non habent*. Illi, qui proprie merito contristantur, qui de salute male morientium spem non habent, dicente prophete: *Mors peccatorum pessima*, econtra *preciosa est in conspectu domini, mors sanctorum eius,* de quibus Jeremias ait: *Eum qui egreditur nec videbit terram nativitatis sue*. Quasi dicat, plangendus est impius, qui ita ab hac vita [f. Cxvii v] ***igreditur,*** quod nec ad regionem spirituum, nec ad illum qui fecit ***revertitur***》. *DM*, f. cxvii r.

[27] 《Vel interius moderate gemere conceditur huiusmodi affectus naturalis compassionis, non reprobatur dummodo mensuram non escendat, nec inconsolabiliter doleat. Juxta illud pium est flere martirum et pium est gaudere martiro. Unde in **Ecc(les)i(astico)** dicitr: *Mortuum tuum plora, defecit enim lux eius*. *Super fatuum plora defecit enim sensu*. *Modicum plora super mortuum quam requievit*. *Luctus mortui septem dies factur autem et impii omnes dies vite eorum*. Quasi dicat, modicum conceditur flere super mortuum naturali compassione》. *DM*, f. cxvii v.

[28] 《Sed longe plus plorare debemus super illos, qui peccando incurrunt mortem anime. Fatuus enim est qui magis luget alienum mortuum quam proprium, qui reliquit mortuum in propria domo et vadit plorare alienum invico. Mortuus in domo est anima, de qua magis plorandum est quam de morte corporali.》 *DM*, f. cxvii v.;《Et Eçechiel dictum est*: Filii hominis, tolle a me desiderabile oculorum tuorum*, idest uxorem quam diligis*. Non planges neque plorabis neque fluent lachrime tue*

non rimprovera proprio l'inumanità di chi non piange o non si addolora per la morte altrui, ma consiglia di evitare lo scandalo che gli altri crederebbero come se avessimo un cuore troppo duro, anzi, come se godessimo della morte senza nessuna lacrima[29]. Quindi, piangere la morte, almeno nella consuetudine della gente normale, era una norma in questo periodo, anzi, un dovere, la cui assenza poteva portare scandalo e critica della gente.

Anche se il pianto per la morte è un dovere la cui mancanza può creare scandalo, il dolore ideale del predicatore è sempre quello assolutamente moderato. Dopo le ammonizioni pratiche contro il dolore eccessivo, che danneggia il corpo dei dolenti[30], Jacques fornisce la morte di Sant'Agnese come modello, per il motivo che la sua famiglia non solo non pianse per niente, ma anzi sepollì il corpo con gioia[31]. Invece Guibert de Tourani insiste anche il dolore deve essere manifestato nella moderazione, per consolare anche gli altri, altrimenti

---

ingemisce tacens. Quasi dicat, ita gemas, quod taceas idest de interioribus, hoc est de peccatis, non de exterioribus, de morte anime, non de morte corporis》. *DM*, f. cxvii v. Cf. Guibert de Tournai,《Conceditur flere super mortuum naturali compassione, sed longe plus plorare debemus super illos ,qui peccando incurrunt mortem anime. Fatuus enim est qui magis luget alienum mortuum quam proprium, qui relinquit mortuum suum in propria domo et vadit plorare alienum mortuum invico》.*DAM*, f. 188v.

[29] 《Conceditur autem moderatus luctus propter scandalum, ne de morte aliorum gaudere videamur vel ne de nimia cordis duricia arguamur》. Quindi Jacques de Vitry cita Seneca come autorità per la distinzione tra il dovere naturale del dolore e il dovere spirituale contro il dolore. 《Unde Seneca: *Nec sicci sint oculi amisso amico, nec fluant: lacrimandum est non plorarndum*. Et iterum ait: *Mihi amicorum defunctorum recordatio dulcis de blanda est, habui illos tanquam amissurus, amisi tanquam habeam*》. *DM*, f. cxvii v. . Cf. Guibert de Tournai,《Conceditur ergo moderatus luctus propter scandalum, ne videamus gaudere de mortuo. Unde Seneca : *Ne sicci sunt oculi amico amisso, nec fluant immoderate. Scilicet mihi amicorum recordatio dulcis est. Habui illos tanquam amissurus amisi tanquam habeam*》. *DAM*, f. 188v ;《Sed quidam sunt duri cordis qui nulla pietate moventur, simules Pharaoni, qui videbat primogenita Egypti mortua, nec tamen [f. 190r] mov|ebatur, sed induratum est cor eius, nec voluit filios Israelis de capitivitate Egyptia liberari Exo(dus).11. Durum autem cor est illud quod compunctione non scindetur nec pietate mollitur : preteritorum obliviscens, presencium negligens, futura non providens, quod nec Deum timet, nec hominem revertur. Et licet plaga recens dolore non careat, cum cordis duricia reddit eos ita stupidos quod nihil doloris sentiunt, immo et gaudent super morte amicorum suorum, cum etiam gaudendum non sit super morte inimicorum》. *DAM*, ff. 189v-190r.

[30] 《Unde in **Levitico** contra illos qui immoderate lugent mortuos dicitur: *Super mortuos non incidetis carnes vestra* ... Sed modis omnibus cavendum est, ne nimia tristicia absorbeatur spiritus》. *DM,* f. cxviii v. Cf. Guibert de Tournai, 《Tristitia tollitur consolatione quidam | enim nimia absorbentur tristicia in corde suo pro morte amicorum, contra quos Eccl(esiastici). 38: *Tristiciam longe expellere a te*. Multos enim occidit tristicia et non est utilitas in ea, immo maximum detrimentum》. *DAM*, f.190v. Anche 《Sed proch dolor ! Compassionem tollit duritia, moderationem stultitia, consolationem tristitia, subentionem nequitia》, *DAM*, f. 189v.

[31] 《In legenda autem beate Agnetis dicitur quod, ipsa mortua, parentes eius nullam penitus tristiciam de ipsa habentes, cum gaudio corpus eius sepelierunt》. *DM*. f. cxvii v. Cf. Guibert de Tournai《Et in legenda beate Agnetis dicitur quod ipsa mortua, parentes eius penitus nullam tristitiam habentes, corpus eius cum gaudio sepelierunt》. BNCF Ms. C.X.J.X.50, f. 190v. Giubert afferma che il dolore smodato è una stupidità. 《O stulticia dolor immoderatus, nec tibi prodest nec mortuis, immo nullis minus gratus est quam ei cui impendis doloris officium torqueri te, ille non vult aut non intelligit. Si nihil sentit mortuus, dolor immoderatus supervacuus est》. *DAM*, f. 190r.

non possono trovare la consolazione in noi assorbiti dal dolore[32]. Jacques de Vitry porta l'esempio del Cristo, che pianse per la morte di Lazzaro, però Jacques afferma che questo pianto non era per il dolore della perdita, ma per il dolore che Lazzaro dovesse tornare a questo mondo pieno di fatiche[33]. Anche citando Girolamo, che paragonava il lutto per Mosè con il funerale senza lutto per Giosuè, considerando Giosuè come il prototipo di Gesù, sottolinea ancora che i fedeli che sono morti nella fede del Cristo non abbiano nessun motivo per piangere troppo[34].

Il punto più notevole dei sermoni sul dolore di questi due predicatori consiste nel fatto che loro abbiano messo questi sermoni nelle collezioni dei sermoni *ad status*. Per questi predicatori della prima generazione, che avevano il forte fervore di costruire il mondo con un nuovo ordine e una nuova istruzione, i dolenti erano considerati come uno stato. Quindi non solo l'evento della morte era un problema, ma proprio la condizione dei dolenti era speciale, e aspettava pertanto un'etica speciale. Il fatto che i sermoni *ad dolentes* di questi predicatori si focalizzassero più sulla spiegazione dottrinale della morte e del destino dei defunti che sulla consolazione dei dolenti, stabilendo i nuovi doveri dei dolenti, come la penitenza ed il suffragio per i defunti, si può spiegare in questo aspetto didattico delle collezioni dei sermoni *ad status*.

5. 3. Il processo del dolore: Remigio de' Girolami

La fama di Remigio de' Girolami, uno dei predicatori più noti della sua età, non si limita ai suoi discorsi politici[35]. Questa figura eminente presenta in sé i grandi aspetti

---

[32] 《Sicut enim magni duces militum in adversis hylaritatem de industria simulant , et adversitates eorum adumbrata leticia abscondunt, ne militum animi frangantur, si ducis sui mentem viderint esse fractam. Sic in proposito faciendum est, ut induamus vultum animo nostro dissimilem. Et si non possumus omnem dolorem prorsus abicere, saltem in trosus abscondatur ne appare[f. 189 r]at , quia non poterimus esse aliorum consolatores, si dolori nostro nimis indulserimus》. *DAM*, f. 190r.

[33] 《Et iterum aut dolebat Dominus Laçarum non dormientem, sed potuis resurgentem, quia scilicet cum quiesceret in pace, surrexit ad laborem iterum moriturus》. *DM*, f. cxvii v.

[34] 《Unde Jeronimus: *Moriens moyses plangitur,Ihesus absque funere et lacrimis in morte sepelitur*. Moyses enim typum illorum qui sub veteri testamento mortui sunt, Ihesus autem qui et Iosue typum illorum, qui tempore gratie sub novo testamento moriuntur》. *DM*, f. cxvii v. Cf. Guibert de Tournai,《Non autem dolere immoderate debemus, sed magis gratias agere, si qui mutuavit domus voluit recipere. Jeronimus : *Nemo lugere debet, cum aliquid reddit alienum et nihil aliud| decet quam creatori suo gratias agere mutuantem*. In veteri testamento, quando omnes ad infernum descendebant, magis licitum erat flere mortuos quam in novo, cum iam sit aperta ianua paradysi. Unde moriens Moyses plangitur, Jesus sine funere et lacrimis in morte sepelitur: Moyses enim tenet typum morientium in veteri testamento. Jesus autem idest Iosue morientium in novo quibus competit》. *DAM*, f. 188v.

[35] Remigio de' Girolami è stato osservato a lungo soprattutto per il suo pensiero politico che si trova nelle sue predicazioni. Su questo punto, si veda il saggio: C.T. Davis, *An Early Florentine Political Theorist: Fra Remigio de' Girolami*, in 《Proceedings of the American Philosophical Society》, vol. 104, no. 6, 1960, pp. 662-676;

culutrali della sua età, come il potere vivace dei predicatori mendicanti, il sistema dell'educazione domenicana, l'influenza della filosofia aristotelica e della teologia tommista sui singoli predicatori, fino alla conoscenza potenziale di Dante[36].

Dopo il 1294, Remigio fece predicazioni anche sulla morte di figure importanti[37]. Più di un secolo fa, Salvadori ha posto la sua attenzione su questi sermoni[38]. Anche se la maggior parte dei suoi sermoni *de mortuis* è dedicata al panegirico del defunto, e il suo discorso sul dolore spesso si trasforma nell'ammonizione per la penitenza[39], come in altri suoi sermoni, ci sono alcuni punti interessanti che riflettono il nuovo atteggiamento analitico verso l'emozione interiore.

Il dolore tra sanzione e divieto

Remigio de' Girolami nella maggior parte dei sermoni *de mortuis* o *funebris* parla - o almeno così sembra- del dolore e del lutto della penitenza, invece che della perdita, però ci sono alcuni riferimenti anche al dolore della perdita.

Ci sono sermoni funebri o sermoni commemorativi[40] in cui Remigio riferisce la

---

[36] Salvadori suppone la possibilità che Remigio avesse incontrato Tommaso d'Aquino e conosciuto anche Dante. G. SALVADORI, *I sermoni d'occasione. Le sequenze e i ritmi di Remigio Girolami Fiorentino*, in *Scritti vari di Filologia*, Roma 1901, pp. 455.

[37] G. SALVADORI, *I sermoni d'occasione*, pp. 455-508, in particolare p. 458.

[38] L'indice degli argomenti dei sermoni *de mortuis* nella collocazione dei *Sermones de tempore et de diversis materiis* (Ms. BNCF. Conv. Sopp. G. 4.936), che è stato fornito da G. Salvadori, è il seguente: (dal numero 36 fino al 72) , Per la morte di papa Giovanni XXI (o XX) (1277); Per l'anniversario della morte di Benedetto XI (1305 luglio 7); Per la morte di Clemente V (1314 aprile); Per la morte del card. Latino (1294); Per la morte del card. Matteo (d'Acquasparta?) (1302 ottobre 29?); Per la morte del card. Pietro Ispano; Per la morte d'Aldobrandino Cavalcanti. Vescovo d'Orvieto (1279); Per la morte di Domenico di Saragozza O.P. vescovo di Siracusa (1304 agosto 8); Per la morte di Lottieri della Tosa vescovo di Firenze (1309 marzo); Per la morte di Corrado della Penna vescovo di Fiesole, lettore a S. Maria Novella (1310); Per la morte di Benedetto d'Aquino notaro del papa; Per la morte di Filippo il Bello (1314); Per la morte di Carlo figlio di Filippo principe di Taranto (1315 agosto 29); Per la morte di Luigi X re di Francia (1316 giugno 5); Per la morte della figliuola di Carlo II moglie del conte Guido Novello; Per la morte di Ruggieri figlio di Guido Slevatico de' conti Giudi; Per la morte di m. Alcampo proposto in Prato; Per la morte di un proposto della cattedrale; Per la morte dell'arcidiacono di Besançon; Per la morte di Alessandro abbate di S. Piero; Per la morte di m. Vieri de' Cerchi; Per la morte di m. Rosso della Tosa; Per la morte di m. Bernardino da Polenta (da Ponente), potestà di Firenze; Per la morte di m. Gerardo, milite; Per la morte di m. Adinolfo d'Aquino; Per la morte di m. Odaldo della Tosa; Per la morte di fr. Ulivieri bretone, lettore a Parigi (1269?); Per la morte di fr. Giovanni de' Tornaquinci (1313 giugno 5); Per la morte di fr. Ubertino Ardinghi (1314 luglio 3); Per la morte di suor Margherita di Palombara; Per la morte di suor Gemma; Per la morte di Giovanni eremita; Per la morte di Savarigio degl' Iuterminelli; 69. Per la morte di un Farina; Per la morte di Adimaro degli Adimari; 71. Per la morte di M. Manno, dottore *in decretis*; Per la morte di Corteccione dei Bustichi, Ibid., pp. 507-508.

[39] Per esempio, nel quarto sermone *de mortuis ingeneralis* (nella collezione dei *sermones de tempore et de diversis materiis*), Remigio fornisce tre ragioni per cui il lutto è accettato naturalmente. Però, qui intende sempre il lutto per la penitenza. 《Sermo quartus de mortuis ingeneralis. *Converte luctum nostrum in gaudium*. Hester. 27…Ubi notandum quod triplex est luctus scilicet natulaliter puta| de omni lesivo naturae. Et iste quod est de se nec est laudabilis, nec est vituperabilis…Alius est luctus culpabilis. Iste est vituperabilis. Ezechiel 34. *luctum mortuorum non facias*. Omnis enim peccatorum est mortuis. Cuius luctus est dolor annexus omni peccato…Tertius est luctus penitentilais》. Ms. BNCF. Conv. Sopp. G. 4.936. f. 377 r.

[40] Nelle serie dei sermoni *de mortuis*, Remigio fornisce un'istruzione dottrinale della morte e dei defunti, incoraggiando il suffragio, nella quale spesso manca il contenuto consolatorio. Per esempio, nel primo sermone *de mortuis ingeneralis*,

legittimità del dolore e della compassione per i defunti, il cui contenuto è però, purtroppo, molto scarso, perché ci è stato trasmesso in versione molto abbreviata. Per esempio, noi abbiamo il sermone funebre del cardinale Latino, scritto nel 1294[41], in cui Remigio ha diviso il tema del Neema, "*Opus grande est et latum et nos separati sumus*" in due, e ciascuna divisione permette la lode dei defunti e il dolore dei sopravvissuti[42]. È stata trasmessa una parte considerevole e probabilmente intera della lode dei defunti, che rappresenta la prima divisione del tema, però per la seconda divisione ci è permesso solo di vedere l'inizio del discorso[43]. In ogni caso, secondo Remigio, per i sopravvissuti separati dai defunti, questa separazione in ogni senso, sia nel senso corporale, sia in quello spirituale, è miserabile e così gli permette il dolore.

Il quarto sermone intitolato '*de morte episcopi'* fu scritto per l'evento della morte del vescovo di Fiesole, Corrado della Penna nel 1310[44]. Per questo vescovo, molto colto sia sulla filosofia aristotelica, sia sulla teologia, e con tanta esperienza come lettore nello Studium generale[45], Remigio sceglie un tema un po' particolare, perché il suo contesto biblico non ha nessun legame con l'evento della morte, ma porta comunque un'ammonizione a controllare il dolore ed il pianto.

Dapprima Remigio inizia con la spiegazione del messaggio del tema. Questo tema, nella forma delle domande, è usato infatti come redarguizione[46]. Ma prima di cominciare il suo ragionamento sul tema, anche Remigio accetta la legittimità del dolore della perdita.

Remigio fornisce cinque ragioni per cui dobbiamo trovare la consolazione nella morte altrui, senza nessuna retorica consolatoria: 《Debemus consolari in morte alicuius propter 5, scilicet propter mortis inevilitatetur ad me.. secundo propter divini iudicii auctoritatem.. tertio propter de solationis in utilitatem… quarto propter resurrectionis securitatem… quinto propter morientium utilitatem…》. Ms. BNCF. Conv. Sopp. G. 4.936. ff. 376r-377v.

[41] Ms. BNCF. Conv. Sopp. G.4.936, ff. 381v-382r.

[42] 《De cardinali: primum. *Opus grande est et latum et nos separati sumus*. Nehemiae 4. In verbo proposito duo tanguntur, quorum unum pertinet ad laudem defuncti domini, quia *opus grande est et latum*, alterum vero pertinet ad dolorem nostri, quia et *nos separati sumus*》. Ms. BNCF. Conv. Sopp. G. 4.936, f. 381v.

[43] 《Circa secundum principale, nota quod nos sumus separati ab eius laudibus, quia respectu eius sumus otiosi, parvi et stricti; ab eius persona, quia ipse defunctus in corpore, heu, et nos vivi; ab eius gloria, quia ipse beatus, et nos, heu, miseri; Iob. XIII.: "Repletur multis miseriis". Rogemus ergo etc》. Ms. BNCF. Conv. Sopp. G. 4.936. f. 382r.

[44] G. Salvadori, *I sermoni d'occasione*, p. 507. Ms. BNCF. Conv. Sopp. G. 4.936, ff. 385v-387r.

[45] 《Et quantum ad primum potest intelligi dictum ad eum illud Regum. 3. *Dedit tibi cor sapiens*. Quantum ad theologiam; fuit enim lector in pluribus magnis conventibus et etiam hic ubi est Studium generale; et intelligens quantum ad philosophiam, quam etiam legit in pluribus conventibus. Sapientia enim est de divinis, secundum Augustinum; intellectus autem est principaliter in scientiis philosophicis, secundum Philosophum》. Ms. BNCF. Conv. Sopp. G. 4.936, 386r.

[46] 《*Cur fles? et quare non comedis? et quam ob rem affligitur cor tuum?* **Regum 1**. Istud verbum satis videtur congruere defunctioni istius probi et nobilis viri confratris nostri Corradi domini episcopi Fesulani, non solum quantum ad rei veritatem, sed etiam quantum ad nominis sui proprietatem. Nomen enim suum est Currado secundum vulgare nostrum per duplex ratione vel Corradus secundum latinum. In verbo autem proposito de utroque fit mentio scilicet de cur et de cor. *Cur*, inquit, *fles etc*. Et fuit dictum istud verbum redargutione. Unde *cur fles* quasi dicit non debes flere, et *quare non comedis*, quasi immo debes comedere, et *quam ob rem etc*, quasi non debes cor tuum affligere》. Ms. BNCF. Conv. Sopp. G. 4.936, f. 385v.

Davanti alla morte corporale di sé o dei cari, piangere con gli occhi corporali è un'azione naturale. Remgio porta l'esempio del Cristo come autorità del dolore naturale, ma non in qualche scena della morte altrui in cui il Cristo piangeva come dolente, ma nel momento sulla croce, con la propria agonia di morte, in quanto si rifiutava di mangiare, e si tormentava anche nel suo cuore con volontà naturale[47]. Perché con il tema dell'ammonizione a non piangere ai dolenti, Remigio aveva preso l'esempio del dolore del Cristo non come dolente, ma come morente? Forse la risposta si trova subito nella frase seguente.

Remigio aggiunge subito che per la morte degli uomini santi non si deve piangere, 'per deliberata volontà'. Quindi, il dolore ed il pianto derivanti 'dalla volontà naturale' come nel Cristo, sono sempre accettabili, però ci sono anche il dolore ed il pianto da altra intenzione, che dobbiamo rifiutare. Allora perché non dobbiamo piangere per la morte degli uomini pii? Remigio comincia a fornire le risposte con le quali si può cambiare la volontà di piangere 'deliberatamente'. Le prime risposte, sviluppate assieme al tema, sono piuttosto banali: non dobbiamo piangere per l'utilità della morte; non dobbiamo rifiutare di mangiare nel senso sacramentale e spirituale; non dobbiamo affliggerci, anzi godersi nel cuore[48].

Ma il suo approccio sviluppato attraverso la logica diventa in seguito molto divertente, perché Remigio prova un tipo di gioco semantico con il nome del defunto, attraverso il quale cerca le ragioni per cui non si deve o almeno non occorre piangere per quel defunto. Remigio analizza il nome del defunto, Corrado, nei sei casi grammatici: Corradus (nominativo); Corriadi (genitivo); Corriado (dativo); Corradum (accusativo); Corrade (vocativo); Corrado (ablativo). Il predicatore decostruisce poi ciascuna forma con le radici delle parole, che è un'operazione attraverso la quale si sviluppa l'elogio del defunto e il motivo per non piangere la sua morte[49].

---

[47] 《Quamvis enim naturale sit quod appropinquante morte corporali quis pro se vel caro suo aliquo fleat oculo corporali. Unde et Christus in cruce lacrimatus est. Hebreos 9(5), et comedere renuat corporali ore. Juxta illud **Psalmi**: *Omnem escam ab est abominata est et appropinquaverunt usque ad portas mortis*. Et affligatur corde naturali voluntate. Unde et Christus dixit. **Mattheus 26**: *Tristis est anima mea usque ad mortem*》. Ms. BNCF. Conv. Sopp. G. 4.936, f. 385v.

[48] 《Tunc in morte sanctorum virorum non debent ista flere ex voluntate‖ deliberativa saltem mentaliter. Non enim debemus flere, unde Dominus dixit redargutione **Lucas 23** ad mulieres flentes post eum ductum ad mortem: *Filie Syon, nolite flere super me, sed super vos et super filias vestras flete*. Unde dicit *cur fles*, quasi non debes flere. Quia sanctus homo moriendo temporaliter vadit de labore ad requiem, de pugnantia ad coronam, de peregrinatione ad propriam domum, de maledictione ad benedictionem, de servitute ad dominium. Unde **Genesi 34**: Ingredere in propriam civitatem bene. Per omnis boni adeptionem dicit per omnimodam libertatem scilicet a servitute miserie etc. 'Cur fles' significat, idest appetis stare per vitam exularem, quasi non debes hoc appetere. Unde Apostolus **ad Philippenses**, idest: *mihi vivere Christus est et mori lucrum*. Item secundo debemus comedere et sacramentaliter et spiritualiter. Juxta illud **Canticum** 5: *Comedite, amici, et bibite*. *soror mea, amica mea, columba mea, inmaculata mea, quia caput meum plenum est rore et cincinni mei guttis noctium*. Item tertio non debemus affligi, sed potius letari corde. Unde **Regum** 13: *Neque affligas cor tuum pro re hac*, quia ut dicitur **Proverbia** 4: *Non affliget Dominus fame animam iusti*, quia ut dicitur in **Psalmi**: *Satiabimur cum apparuerit gloria tua*》. Ms. BNCF. Conv. Sopp. G. 4.936, ff. 385v-386r.

[49] 《Item si praesentur nomen Corradus, non debemus predicta facere. Corradus enim in nominativo, quasi Cor, idest intellectus, radius; in genitivo aut Corriadi, idest affectus indicatus; et indictio Corriado idest affectus rarus secundum vulgare; et in accusativo Corradum, idest radium qui est virga geometricalis secunum papiam; et in vocativo Corrade ei precipitur a Deo scilicet aliarum a fame peccatorum. Sicut dicit Iob 2: quod t*esta saniem radebat*. Per testam enim que arida

Come Remigio, invece, ha sviluppato il tema del pianto di Gesù, che viene presentato come la prima fonte per il modello comportamentale cristiano del dolore della morte altrui? Remigio dedica un sermone proprio alle lacrime di Gesù, col tema del capitolo 11, Giovanni: *Lacrimatus est Ihesus*. Però l'approccio di Remigio è molto istruttivo, ed esclude ogni senso emozionale naturale. Remigio inizia il suo sermone con il testimonio del pianto di Gesù nel contesto della morte di Lazzaro. L'interpretazione di Remigio, però, è la tipica istruzione mendicante della penitenza con le lacrime, che ignora il contesto biblico anche qui. Prima di tutto, Remigio cita Agostino che aveva vietato anche di non piangere per niente, per l'utilità delle lacrime, che sono istruttive, secondo il comportamento del Cristo[50]. Allora dalle lacrime del Cristo versate per la morte di Lazzaro, che cosa possiamo imparare? Remigio fornisce cinque aspetti significativi delle lacrime del Cristo: le lacrime per i peccati; le lacrime per la penitenza; le lacrime per la compassione; le lacrime nella gioia della contemplazione; e per l'ultimo, le lacrime della consolazione altrui[51]. L'enfasi sulle lacrime istruttive nella contemplazione del Cristo si trova anche in altri sermoni del predicatore[52].

Anche se questo sermone si trova nella collezione dei *sermoni de diversis materiis*, proprio sotto la rubrica *de mortuis*, il sermone esclude il contenuto sulla morte o sul dolore della perdita, per sottolineare invece le istruzioni pratiche, che possono essere applicate all'attività religiosa di ogni giorno. Non si può dire con certezza che il predicatore aveva escluso apposta tutti i riferimenti alla morte, anzi sarebbe più probabile pensare che siano state tolto le retoriche consolatorie nel processo dell'edizione, visto che questo sermone è una versione molto abbreviata nella sua lunghezza e mancante del procedimento del discorso.

---

est potest intellegi verbum quod caret humore carnalitatis. Juxta illud **Psalmi**: *Eloquia Domini, eloquia casta*; et in ablativo Corrado ipse obedium》. Ms. BNCF. Conv. Sopp. G. 4.936, f. 385v. In seguito, la maggior parte del suo sermone si sviluppa da quest'analisi semantica.

[50] 《*Lacrimatus est Ihesus*. **Johannes** 11. Quia *omnis Christi actio nostra est instructio*, secundum Augustinum, unde Augustinus, contra fleum nisi, quia flere nos docuit》. Ms. BNCF. Conv. Sopp. G. 4.936, ff. 96r-96v.

[51] 《Ideo Christus, qui venit in similitudinem carnis peccati, ut dicitur Leo, ergo, lacrimatur ut ostendat quod sunt lacrime peccatorum…[f. 96v] Item quia venit in similitudinem penitentis. Voluit enim baptiçari a Iohanne qui baptiçabat in aqua in penitentiam scilicet disponendo. Lacrimatur ut ostendat quod sunt lacrime penitentiam….Item fuit vere patiens multa. **Hebreos** 5: *Cum clamore valido, et lacrimis*, ut ostendat quod sicut lacrime patientium. **Ecclesiastes** 4: *Vidi* etc, *lacrimas innocentirum et consolatorem* etc. Et **Ecclesiastici** 35: Domine, *Nonne lacrime vidue ad maxillam descendunt, et exclamatio eius super deducentem eas etc*, dicitur a lacrimando. Item fuit vere compatiens, ut hic scilicet meruit flenti vel Laçaro resuscitando. **Jeremias 9**: *Qius dabit capiti meo aquam etc*. Ut ostendat quod sicut lacrime compatientium et sic dicitur a lacrimando. **Psalmi**: *Qui seminant in lacrimis, in exsultatione metent*. Item vere fuit in gaudio contemplationis summe. Et tunc etiam lacrimatus est in cruce, secundo rationem superiorem et inferiorem. Ut ratio **Psalmi**: *Potum dabis nobis in lacrimis*, exemplum, *in mensura*¨Qui secundo gloria, non ex humilitate vere penituit, sed ex indignatione contra fratrem et ex dolore amissi honoris. Et tunc idest plorans propter cecitatem| rationis…. Item notandum quod iste faciunt lacrime consolationis in Ihesu. Qui primo consolantur sorores similiter bene promictendo. Secundo apostolos, eos instruendo quamquam Thomas respondit etc. Tertio Martham. Quarto Mariam lacrimando et compassionem ostendendo. Quinto omnes et populis miraculum faciendo》. Ms. BNCF. Conv. Sopp. G. 4.936, ff. 96r-96v.

[52] Per esempio, in un sermone della collezione dei *Sermones de diversis materiis*, con il tema '*Tempus flendi (Ecclesiastes 3)*' [Ms. BNCF. Conv. Sopp. G. 4936, ff. 131V-132V], Remigio sottolinea l'importanza di piangere per tutto l'anno, nella meditazione della passione del Cristo.

Definizione delle diverse fasi del dolore

Nel sermone che ha come tema il Vangelo di Matteo, *Beati qui lugent quoniam ipsi consolabuntur*, Remigio prova un'analisi dei diversi stati del dolore[53]. Il termine '*lugere*' nel tema intende la tipica tristezza per i peccati, e così questo sermone appartiene al genere delle tipiche predicazioni penitenti[54]. Ma prima di approfondire il tema in questo contesto morale, nella prima parte della divisione del tema Remigio spiega la definizione di '*lugere*' confrontandola con le altre fasi del dolore: *merere, gemere, flere, plorare, plangere*. Le sei diverse fasi che sono qui riportate, secondo Remigio, convergono sull'espressione del dolore o della tristezza nel cuore, ma il criterio di divisione tra queste fasi consiste nel modo di esprimere all'esterno questa emozione interiore. Cominciando da '*merere*', ciascuna fase non si scontra con l'altra, ma anzi rinforza l'espressione del dolore della precedente fase[55].

La prima fase '*merere*' consiste nell'espressione del dolore solo aggrottando la faccia, senza nessun rumore della voce o altra azione, cioè si contriste in silenzio, secondo la definizione di Ugo. Remigio chiama questo stato anche '*mente carere*', cioè la persona che '*meret*' sembra che non sappia cosa fare o dire nella mente confusa[56]. '*Gemere*', invece, aggiunge i sospiri allo stato di *merere*, e comincia anche a produrre delle lacrime. Ma alla persona che '*gemet*' non cadono le lacrime dagli occhi, perché questo indica lo stato che viene dopo *gemere*: *flere*[57]. Vediamo che l'analogia semantica delle parole, il metodo spesso utilizzato da Remigio de' Girolami, si applica anche in questo caso. Mettendo in relazione

---

[53] Ms BNCF. Conv, Sopp. D. 1. 937 (*Sermones de Sanctis et Solemnitatibus*), ff. 341v-343r. L'osservazione di questo manoscritto era già portata da Carol Lansing, nel suo saggio *Passion and Order*, pp. 56-57. La trascrizione presentata qui, però, è la mia.

[54] Remigio de' Girolami, nella prima divisione del tema, riguardo alla seconda distinzione di '*ad lugendum'*, fornisce otto motivi per *lugere*, tra cui solo un motivo prende spunto dalla compassione altrui, mentre gli altri traggono origine dal motivo della penitenza. 《Circa secundum notandum quod ad lugendum debent nos movere specialiter octo. Et primum est preterita Dei offensa seu perpetratio peccatorum… Sequitur miseri estote et lugete scilicet miseria et luctu penitentiali… Tertium est periculum de casu vel recidivo immortale, quia ut dicit Augustinus… Ideo quartum est periclum de casu venialium… Ideo quintum est multiplicatio peccatorum in aliis… Ideo sextum est multiplicatio propriorum penarum… Ideo septimum est consideratio tribulationum proximorum… Ideo optavum est subtractio beatitudinis et eternorum premiorum》. Ms BNCF. Conv, Sopp. D. 1. 937, ff. 341v-343r. Il tema '*Beati qui lugent'* viene trattato in genere per sottolineare la penitenza sincera con le lacrime, ma abbiamo evidenza che Bernardino da Siena usava questo tema una volta per un tratto della perdita personale, interpretando '*qui lugent'* come i dolenti della morte. Bernardino da Siena, *De octo beatitudinibus evangelicis*, *Sermo IV*. Ho trovato questo riferimento in C. Muessig, *Preaching the Beatitudes in the Late Middles Ages: Some Mendicant Examples*, in 《Studies in Christian Ethics》, vol. 22, no. 2, 2009, pp. 136-150.

[55] 《Circa primum notandum quod proprie loquendo omnia ista videntur differentie, sicilicet merere, gemere, flere, plorare, plangere et lugere, quamvis omnia in hoc conveniant quod quidlicet eorum est tistitiam seu dolorem cordis ostendere》. Ms BNCF. Conv, Sopp. D. 1. 937, f. 341v..

[56] 《Sed merens proprie ostendit tristitiam per turbulentiam faciei, non prorumpendo in vocem vel alium actum. Unde proprie merere, sicut dicit Hugus, est cum silentio dolere. Unde dicitur merere, quasi mente carere, ut scilicet nesciat loqui vel aliquam actum exercere, quasi extra mente exens》,Ibid.

[57] 《Sed gemere addit suspiria et aliquam madefactionem oclulorum, ut sic dicatur quasi gemis merere》, Ibid.

'*flere*' al termine '*fluere*', questa fase è descritta come lo stato in cui molte lacrime fluiscono dagli occhi. Però, anche se si versano tante lacrime, lo stato è piuttosto silenzioso rispetto alla fase di '*plorare*'[58]. '*Plorare*' indica che la voce è aggiunta a *flere*. Le lacrime cadono dagli occhi come la pioggia, ma la persona che '*plorat*' piange non solo con le lacrime ma anche con voce clamorosa[59]. Invece '*plangere*' aggiunge le azioni fisiche dell'agente, come battersi sul petto o sulla faccia, oppure un battimani, allo stato di *plorare*. Facendo queste azioni, sembra che aumentino i ferimenti o si esprima l'angoscia[60]. *Plangere* è la fase espressiva più violenta del dolore in Remigio.

Come ultima fase, '*lugere*' è ben diverso dalle precedenti, perché mentre le altre fasi si concentravano sul sintomo espressivo fisico o fisiologico, questo stato di *lugere* è piuttosto una condizione cronica diventata abituale. Anche qui Remigio prova un gioco semantico con il termine '*lugere*'. Secondo la sua analisi, *lugere* è composta in due parole, cioè *luce* ed *egere*. Cioè, come nel caso delle vedove che hanno perso i loro mariti, la persona che '*luget*' ha perso la luce, non può vedere nessuna gioia nella vita e tutto diventa oscuro ai suoi occhi. Remigio paragona questo alla condizione della vedovanza, cioè una moglie che ha perso suo marito è come se avesse perso la luce, e così la sua vita senza marito diventa buia come se fosse senza luce[61].

Questa osservazione acuta sull'emozione del dolore si trova anche in un sermone di un frate agostiniano, Jacopo da Viterbo[62]. Non è possibile stabilire se Remigio de' Girolami avesse letto i sermoni memoriali di Jacopo, anche perché malgrado la sua fama e la buona condizione di conservazione dei suoi sermoni, le sue opere non sembrano tanto copiate e diffuse[63]. Ma il metodo di osservazione e anche la definizione sono molto simili a quelli di

---

[58] 《Sed flere ad turbulentiam vultus dictam addit fluxum seu habundantiam lacrimarum, unde dicitur flere quasi fluere》, Ibid.

[59] 《Plorare vero supra flere addit vocem, ut dicatur plorare plus quam rorare, idest lacrimari vel quasi pluviam scilicet lacrimarum raram facere scilicet cum interruptione clamose vocis et singultuum》, Ibid.

[60] 《Sed plangere ad plorare addit tunsionem pectoris aut faciei vel repercussionem manuum. Unde dicitur plangere quasi plagis seu plagas augere, vel quasi plaudendo, idest manus repercutiendo, angere, idest angustiare》, Ibid.

[61] 《Sed ulterius lugere addit ad plangere vel plorare dicta miserabilia et habitus mutationem. Unde dicitur lugere quasi luce egere, quasi scilicet omni gaudio careat, omniquaque obtenebratus, scilicet sicut faciunt vidue in morte maritorum. Sicut per coniugium dicitur **Apoccalypsis** 18: *vidua non sum et luctum non videbo*. Unde dixit Ioab **Regum** 14 ad mulierem thecuitem sapientem: *lugere te simula, et induere veste lugubri et ne ungaris oleo, ut sis quasi mulier plurimo iam tempore lu*|*gens* [f. 342r] *mortuum, et ingrederis ad regem, et loqueris ad eum sermones huiuscemodi* etc….》. Ms BNCF. Conv, Sopp. D. 1. 937, ff. 341v-342r.

[62] Jacopo da Viterbo (d. 1308). [In morte domini Raymundi filii Regis] : MS Bibliotheca Apostolica Vaticana, Archiv. Capit. S. Petri D 213, col. 261, col. 264. David d'Avray aveva già chiarito l'importanza di questo sermone nel suo libro *Death and the Prince*. La condizione paleografica di questo sermone lo rende molto difficile da leggere rispetto agli altri manoscritti che ho consultato. Ho pertanto trovato molto utile la trascrizione di d'Avray citata nel suo libro come modello per la trascrizione di questo sermone.

[63] I sermoni di Jacopo da Viterbo, secondo l'osservazione di Schneyer, si trovano in un unico codice, quello del Vaticano. J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, vol. 4, pp. 46-47.

Remigio[64]. Leggiamo direttamente le parole di Jacopo:

> .. primo notandum affectus tristitie quam debemus ostendere, cum dicitur plangite. Nam plangere signum est tristitie. Ostenditur quidem tristitia interior quandoque per fletum. Flere autem est ubertim lacrimas fundere, quasi fluere. Quandoque ostenditur per ploratum, est autem plorare cum voce flere. Quandoque ostenditur per planctum, est autem plangere cum lacrimis pectus aut faciem tundere. Quandoque ostenditur per luctum, est autem lugere cum ailquibus dictis miserabilibus flere. Dolor et cum silentio et dicitur meror, est enim merere cum silentio dolere...[65] (ibid., col. 261)

Lasciando da parte il motivo della coincidenza tra i due predicatori, nonostante esso sia molto interessante ed importante, qui possiamo trovare una testimonianza della nuova mentalità analitica sull'emozione interiore, che era condivisa tra i predicatori malgrado le distanze tra gli ordini, le regioni e l'età in cui si trovavano.

5. 4. Sanzionare il dolore: Giovanni da San Gimignano

Giovanni cerca di discutere del dolore in tutti i sermoni consolatori della settima distinzione, anche se non viene dedicato direttamente nessun sermone al solo tema del dolore o del lutto. L'obiettivo finale di tutti i sermoni è quello di trovare consolazione nella fede cristiana, che può essere fornita da Dio o trovarsi attraverso la compassione e la consolazione dei vicini, come nei casi degli altri predicatori. Ma per raggiungere questo fine stabilmente, i dolenti prima devono sapere che cosa sono la perdita e il dolore. Ecco che troviamo la concezione di Giovanni della perdita e del dolore. La caratteristica più notevole di Giovanni, che lo rende diverso dagli altri predicatori cui ci siamo riferiti prima, è la forte influenza dell'idea tomista. Non solo il suo metodo di ragionamento di procedure nel discorso o le citazioni delle *auctoritates*, ma anche il suo punto di vista sul dolore è uguale a quello di Tommaso d'Aquino, come se i suoi sermoni fossero la versione sermoneggiante di parte della *Summa* di Tommaso[66]. Ma oltre a questo, per i suoi riferimenti piuttosto classici, si può

---

[64] Da ciò, si può pensare anche la possibilità che tutti e due i predicatori avessero letto e applicato gli stessi materiali per comporre i loro sermoni, come i materiali che si usavano per l'educazione dei frati. Però non ho potuto trovare evidenze per questa probabilità.

[65] MS Bibliotheca Apostolica Vaticana, Archiv. Capit. S. Petri D 213, col. 261.

[66] Tommaso d'Aquino articola la concezione teologica delle passioni nelle *Quaestiones* 22-48 della 1a2ae nella *Summa theologiae*, e specificamente dedica le *Quaestiones* 36-39 al tema della tristezza, che contiene anche il dolore. L'importanza delle passioni per Tommaso d'Aquino consiste nel fatto che il sapere sulle passioni sia fondamentale per capire l'esigenza dell'essere razionale per la beatitudine. Il punto più interessante di Tommaso sulla passione, però, è che ciò che abolisce il progresso dell'essere razionale non è la passione, ma il peccato. Quando Tommaso tratta delle passioni, lo fa perché essi possono condurre al peccato. Quindi la passione può essere una causa di un peccato, ma non ne è l'unica causa. Questo punto di vista neutro di Tommaso sulla natura delle passioni appare anche nella sua analisi della tristezza, nella quale fornisce la possibilità di una tristezza positiva e divina. R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions. A Study of Summa Theologiae 1a2ae 22-48*, Cambridge 2009, pp. 6-8, 202. La versione della *Summa Theologiae* che ho consultato e citato qui è la seguente: St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, vol. 20, Pleasure (1a2ae. 31-39), a cura di E. d'Arcy, London 1975.

pensare che Giovanni probabilmente avesse consultato altri materiali sermonari.

Sanzionare il dolore: la tradizione antica

Nella teoria del dolore di Giovanni, la prima caratteristica è sanzionare il dolore. Anche se nella tradizione cristiana non era affatto negato il dolore della perdita, ed anche se gli altri predicatori mendicanti affermano che il dolore della perdita non è illegittimo, essi tuttavia lo riferiscono per introdurre il discorso del dolore per i peccati, e l'atteggiamento mendicante verso il dolore è spesso scettico o piuttosto diffidente malgrado la loro acettazione dell'utilità del dolore. Giovanni, però, non nascondendo la forte influenza del punto di vista di Tommaso d'Aquino, cerca tanto di spiegare la legittimità del dolore, quanto di avvisare del pericolo del dolore eccessivo. Per Giovanni, come per Tommaso[67], il dolore di per sé non ha alcun valore etico, ed anzi è legittimo e raccomandato in alcuni casi, come quando si subisce una perdita personale[68].

Per trattare della posizione della Chiesa su questo problema, in primo luogo egli cita le due diverse scuole di pensiero filosofiche sul tema: gli stoici ed i peripatetici. Giovanni afferma che mentre per gli stoici non c'è alcuno spazio per il dolore nella saggezza umana, i peripatetici sostengono che il dolore non è un male quando è entro certi limiti. La posizione della Bibbia sul dolore, secondo Giovanni, è simile a quella dei peripatetici e appoggia il dolore moderato, soprattutto per il caso della morte di persone[69].

È interessante trovare questi riferimenti nei sermoni di Giovanni, perché essi erano una volta considerati come un simbolo della riscoperta rinascimentale delle idee antiche.

---

[67] Per esempio, 《Dicendum quod secundum illam rationem qua tristitia est bonum potest esse bonum honestum. Dictum est enim quod tristitia est bonum secundum cognitionem et recusationem mali…In interiori vero tristitia, cognitio mali quandoque quidem est per rectum judicium rationis; et recusatio mali est per voluntatem bene dispositam detestantem malum. Omne autem bonum honestum ex his duobus procedit, scilicet ex recitudine rationis et voluntatis. Unde manifestum est quod tristitia potest habere rationem boni honesti… Omnes passiones animae regulari debent secundum regulam rationis, quae est radix boni honesti. Quam transcendit immoderata tristitia, de qua loquitur Augustinus. Et ideo recedit a ratione honesti》. *ST 1a 2ae*, p. 150, *Quaestio* 39, 3.

[68] 《Et hoc est quod Ecclesiasticus sapiens dicit in verbis propositis: *Modicum plora super mortuum*. In quibus quidem verbis tria facit. Quia primo inducit ad tristitiam ostendendam, in eo quod dicit: *Plora*... Circa primum notandum quod plorare mortuos Sacra Scriptura concedit, quia non est illicitum》, *SCV*. c.273v.

[69] 《Dixerunt philosophy Stoici, quod tristitia non debeat esse in homine sapiente. Et ratio est secundum Tullium, libro de Tusculanis Questionibus, quia tristitia et ira et generaliter omnis passio anime est quidam anime morbus, quicumque autem morbosus est, sanus non est. Et qui in anima sanus non est, insipiens ‖ est. Unde insipientes insanos dicimus, ergo tristitia non est in homine sapiente.Sed Peripathetici philosophy dixerunt, quod in homine sapiente potest esse tristitia et quecumque alia passio sensitivi appetitus, dum modo sit ratione moderata. Quia tristitia et quecumque alia passio non dicitur morbus vel perturbatio anime nisi, quando caret moderatione rationis. Et huic oppinioni Sacra concordans immoderatam tristitiam proibet et moderatam concedit.. Moderatam autem tristitiam concedit Sacra Scriptura specialiter de morte carorum》 *SCV,* c.273r-273v.

George McClure dedica un considerevole spazio dei suoi saggi a questa visione degli umanisti, cominciando da Salutati, che è considerato da McClure come uno dei padri della letteratura consolatoria rinascimentale[70]. Presentando i lunghi scambi delle lettere tra Salutati e Zambanella, McClure afferma che Salutati ha aperto una nuova tradizione rinascimentale contro lo Stoicismo, cioè il Peripateticismo cristiano[71]. Lo storico americano pone Salutati come il concorrente della posizione stoica rinascimentale che è rappresentata da Petrarca. McClure non si limita a presentare l'idea di Salutati, ma cerca anche di dimostrare la sua influenza sui successori, come Manetti e Conversini da Ravenna, citando i riferimenti del Peripateticismo nelle opere consolatorie[72]. Sebbene McClure valuti questa tendenza molto importante come una caratteristica della letteratura consolatoria propriamente umanistica, non riesce a chiarire i motivi per cui, a partire da Salutati, gli umanisti erano così favorevoli alla posizione dei peripatetici[73].

Invece questa idea di Giovanni, che è precedente un secolo a Salutati, si trova da lungo nel discorso cristiano[74]. Agostino, nel quarto capitolo del nono libro della *Civitas Dei*, discute le diverse posizioni sull'emozione umana degli stoici e dei peripatetici[75]. La conclusione della grande autorità cristiana è piuttosto cinica: prima mostra le loro diverse

---

[70] Per McClure, sono due le figure cruciali della consolazione rinascimentale: Petrarca e Salutati. Se Petrarca rappresenta il Neostoicismo rinascimentale, Salutati prova l'ampia influenza del Peripateticismo tra gli umanisti. G. W. McClure, *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*, Princeton 1991 (dopo citato come *Italian Humanism*), soprattutto nel capitolo 5, *The Art of Mourning: Autobiographical Writings on the Loss of a Son*, McClure si focalizza sulla posizione degli umanisti filo-peripatetici. Per il discorso e la citazione di Salutati, in cui si può trovare un certo legame e un'affinità al discorso dei predicatori, si veda anche Id., *The Art of Mourning: Autobiographical Writings on the Loss of a Son in Italian Humanist Thought (1400-1461)*, in 《Renaissance Quarterly》, vol. 39, no. 3, 1986, pp. 440-475.

[71] Id., *Italian Humanism*, p. 97, soprattutto, alla p. 101, McClure afferma: 《Giannozzo's philosophical rejoinder and now Niccolò's theological corroboration thus fully develop and complete the Peripatetic and Christian repudiation of Stoicism that Salutati began》.

[72] Id, *Italian Humanism*, pp. 98-109. Per la citazione di Manetti, si veda Id., *The Art of Mourning*, p. 435.

[73] Ibid., p. 108. 《Of course, the revival of Peripateticism informed this new vision of psychological and social reality. The Nicomachean Ethics advocated a more realistic view of human happiness and experience; the Politics celebrated the centrality of the social order… By nurturing a keener sense of psychological and social naturalism, the Peripatetic revival thus helped shape humanist approaches to mourning. As in most such questions of intellectual cause and effect, it is difficult to assert with any certainly exactly in what way the Peripatetic revival led in these new views of grief, and exactly in what way it followed》. Per una critica su questo punto, si veda Kahn V., *Review on Sorrow and Consolation in Renaissance Humanism by Geroge W. McClure*, in《Speculum》, vol. 67, no. 3, 1992, pp. 721-723.

[74] Ci sono alcuni saggi sulla polemica tra la posizione stoica e la posizione peripatetica nel medioevo. Per esempio, J. Brachtendorf, *Cicero and Augustine on Passions*, in 《Revue des Etudes Augustiniennes》, vol. 43, 1997, pp. 289-308.

[75] 《Duae sunt sententiae philosophorum de his animi motibus, quae Graeci pathe, nostri autem quidam, sicut Cicero, perturbationes, quidam in affectiones uel affectus, quidam uero, sicut iste, de Graeco expressius passiones uocant. Has ergo perturbationes siue affectiones siue passiones quidam philosophi dicunt etiam in sapientem cadere, sed moderatas rationique subiectas, ut eis leges quodam modo, quibus ad necessarium redigantur modum, dominatio mentis inponat. Hoc qui sentiunt, Platonici sunt siue Aristotelici, cum Aristoteles discipulus Platonis fuerit, qui sectam **Peripateticam** condidit. Aliis autem, sicut **Stoicis**, cadere ullas omnino huiusce modi passiones in sapientem non placet. Hos autem, id est Stoicos, Cicero in libris de finibus bonorum et malorum uerbis magis quam rebus aduersus Platonicos seu Peripateticos certare conuincit; quando quidem Stoici nolunt bona appellare, sed commoda corporis et externa, eo quod nullum bonum uolunt esse hominis praeter uirtutem, tamquam artem bene uiuendi, quae non nisi in animo est》. *CD*. 9.4.1.

argomentazioni, poi afferma che la differenza tra di loro è piuttosto una questione verbale, non della natura, in quanto anche gli stoici accettano un certo movimento della passione, da loro chiamato '*phantasiae*', e anche i peripatetici concordano sul potere della ragione che controlla la passione[76].

La visione che collega i peripatetici all'idea propriamente cristiana si trova anche in Tommaso d'Aquino. Quando egli discute il valore dell'emozione (*passiones animae*), per rispondere alla domanda se tutte le emozioni siano moralmente cattive, Tommaso presenta questi due atteggiamenti, quello degli stoici e dei peripatetici, e semplifica la loro posizione verso la passione come anche Giovanni aveva fatto[77]. Giovanni sembra di aver letto anche questo discorso di Tommaso e segue proprio la sua posizione, citando questi riferimenti, anche se non chiarisce l'autorità di Tommaso.

---

[76] 《Videtur ergo mihi etiam in hoc, ubi quaeritur utrum accidant sapienti passiones animi, an ab eis sit prorsus alienus, de uerbis eos potius quam de rebus facere controuersiam. Nam et ipsos nihil hinc aliud quam Platonicos et Peripateticos sentire existimo, quantum ad uim rerum adtinet, non ad uocabulorum sonum..In eo libro se legisse dicit A. Gellius hoc Stoicis placuisse, quod animi uisa, quas appellant phantasias nec in potestate est utrum et quando incidant animo, cum ueniunt ex terribilibus et formidabilibus rebus, necesse est etiam sapientis animum moueant, ita ut paulisper uel pauescat metu, uel tristitia contrahatur, tamquam his passionibus praeuenientibus mentis et rationis officium; nec ideo tamen in mente fieri opinionem mali, nec adprobari ista eisque consentiri. Hoc enim esse uolunt in potestate idque interesse censent inter animum sapientis et stulti, quod stulti animus eisdem passionibus cedit atque adcommodat mentis adsensum; sapientis autem, quamuis eas necessitate patiatur, retinet tamen de his, quae adpetere uel fugere rationabiliter debet, ueram et stabilem inconcussa mente sententiam. Haec ut potui non quidem commodius A. Gellio, sed certe breuius et, ut puto, planius exposui, quae ille se in Epicteti libro legisse commemorat eum ex decretis Stoicorum dixisse atque sensisse. Quae si ita sunt, aut nihil aut paene nihil distat inter Stoicorum aliorumque philosophorum opinionem de passionibus et perturbationibus animorum; utrique enim mentem rationemque sapientis ab earum dominatione defendunt. Et ideo fortasse dicunt eas in sapientem non cadere Stoici, quia nequaquam eius sapientiam, qua utique sapiens est, ullo errore obnubilant aut labe subuertunt》. *CD*. 9. 4 . 1 .

[77] 《Deinde considerandum est de bono et malo circa passiones animae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum bonum et malum morale possit in passionibus animae inveniri. Secundo, utrum omnis passio animae sit mala moraliter. Tertio, utrum omnis passio addat, vel diminuat, ad bonitatem vel malitiam actus. Quarto, utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie》….. *ST. Quaestio 24*, *Articulus 2*… 《Respondeo dicendum quod circa hanc quaestionem diversa fuit sententia Stoicorum et Peripateticorum, nam Stoici dixerunt omnes passiones esse malas; Peripatetici vero dixerunt passiones moderatas esse bonas. Quae quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est, vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret. Stoici enim non discernebant inter sensum et intellectum; et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum. Unde non discernebant passiones animae a motibus voluntatis secundum hoc quod passiones animae sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo; sed omnem rationabilem motum appetitivae partis vocabant voluntatem, passionem autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo, eorum sententiam sequens, Tullius, in III libro de Tusculanis quaestionibus, omnes passiones vocat animae morbos. Ex quo artumentatur quod qui *morbosi sunt, sani non sunt; et qui sani non sunt, insipientes sunt*. Unde et insipientes insanos dicimus. Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi passiones vocant. Unde eas bonas aestimant, cum sunt a ratione moderate; malas autem, cum sunt praeter moderationem rationis. Ex quo patent quod Tullius, in eodem libro, Peripateticorum sententiam, qui approbabant mediocritatem passionum, inconvenienter improbat, dicens quod *omne malum, etiam mediocre, vitandum est, nam sicut corpus, etiamsi mediocriter aegrum est, sanum non est; sic ista mediocritas morborum vel passionum animae, sana non est*. Non enim passiones dicuntur morbi vel perturbationes animae, nisi cum carent moderatione rationis.Unde patent responsio ad primum. Ad secundum dicendum quod in omni passione animae additur aliquid, vel diminuitur a naturali motu cordis, inquantum cor intensius vel remissius movetur, secundum systolen aut diastolen, et secundum hoc habet passionis rationem. Non tamen oportet quod passio semper declinet ab ordine naturalis rationis. Ad tertium dicendum quod passiones animae, inquantum sunt praeter ordinem rationis, inclinant ad peccatum, inquantum autem sunt ordinatae a ratione, pertinent ad virtutem》, Ibid.

Quindi, guardando il lungo filo discorsivo degli autori cristiani sul Peripateticismo, possiamo pensare che i riferimenti degli umanisti non siano né una scoperta rinascimentale dell'antichità, né un movimento reattivo contro lo Stoicismo rinascimentale per costruire il nuovo milieu psico-filosofico, ma anzi che sia stato una traccia del filo tradizionale nelle idee degli umanisti, trasmesso dai predicatori mendicanti .

Sanzionare il dolore: il segno dell'affetto

Allora qual è la ragione per cui il dolore non è illegittimo? Giovanni, come un tipico frate domenicano colto, inizia il suo dialogo con il ragionamento[78]. Innanzitutto, vi sono due fenomeni che subiamo quando muore qualcuno: le emozioni interne, come il dolore e la tristezza, e le espressioni esterne, come il pianto e il lutto[79]. A tal proposito egli mostra che quando qualcosa si definisce 'illegittimo', è perché il suo effetto non è adatto alla sua causa. Ma se la sua causa è legittima, è così anche per il suo effetto. In questo modo, mentre il pianto e il lutto sono gli effetti del dolore e della tristezza, il dolore e la tristezza sono gli effetti della perdita personale della morte. Pertanto il dolore e la tristezza dei dolenti non sono illegittimi, ma addirittura naturali. In questo modo il pianto ed il lutto non sono inadeguati.

Allora perché il dolore per la perdita personale è legittimo e naturale? La risposta è quello che viene sempre ripetuto nella tradizione cristiana: l'amore. Giovanni menziona questo più volte, con diversi termini come *'dilectio', 'affectio', 'amor'*. Secondo Tommaso d'Aquino, la causa della tristezza è l'unione con qualche male, e anche l'assenza del bene si considera come un male[80], e la sottrazione di un oggetto, di cui si godeva, causa il dolore più grande[81]. Quindi il desiderio rifiutato per l'unità è il segreto del dolore[82]. Per Giovanni, come

---

[78] 《Et ratio est quia cui non est illicita causa, nec effectus qui naturaliter sequitur ex ipsa causa. Unde sicut non est illicitum viro uti uxore, ita nec est ei illicitum ex ipsa filios generare, quia iste effectus naturaliter consequens ex usu matrimonii. Et ideo cum plorare sive | flere sit effectus, quasi naturaliter consequens tristitiam et dolorem. Et dolore et contristari de morte prossimi et cari sui non sit illicitum, sequitur quod non sit illicitum et de mortuo plorare》 *SCV*, c.273v.

[79] 《Et talis tristitia maxime provenit ex morte coniunctorum et carorum, tam ex interiori dolore quam ex fletu et luctu exteriori. [c. 269r] Et idcrico taliter dolens in verbis propositis divine Scripture et ad interiorem dolorem consolandum inducitur et ad exteriorem luctum citius terminandum dicendo》 *SCV*, c. 269r.

[80] 《Dicendum quod, sicut ad delectaionem duo reuiruntur, scilicet conjunctio boni et perceptio huiusmodi conjunctionis, ita etiam ad dolorem duo requiruntur; scilicet conjunctio alicujus mali, quod ea ratione est malum quia privat aliquod bonum, et perceptio hujusmodi conjunctionis》. Thomas Aquinas, *ST, 1a2ae*, p. 80, *Quaestio* 35, *Articulus* 1.《Malum enim, ut in Primo libro habitum est, est privatio boni; privatio autem in rerum natura nihil est aliud quam carentia oppositi habitus; secundum hoc ergo idem esset tristari de bono amisso et de malo habito》. Ibid., p. 110. *Quaestio* 36, *Articulus* 1. 《Ipsa amissio boni apprehenditur sub ratione mali, sicut et amissio mali apprehenditur sub ratione boni. Et ideo Augustinus dicit dolorem provenire ex amissione temporalium bonorum…. Delectatio et dolor ei contrarius respiciunt idem, sed sub contraria ratione; nam si delectatio est de praesentia alicujus, tristitia est de absentia ejusdem》. Ibid., p. 112.

[81] 《Sed quia concupiscentia vel cupiditas est primus effectus amoris, quo maxime delectamur, ut supra dictum est, ideo frequenter Augustinus cupiditatem vel concupiscentiam pro amore ponit, ut supra dictum est. Et hoc modo concupiscentiam dicit esse universalem causam doloris. Sed ipsa concupiscentia, secundum propriam rationem considerata, est interdum

per Tommaso, non si può fare a meno di cadere nella tristezza, quando si perde qualcosa che si amava *(de ammissione rei amate)*[83]. La morte spezza il legame d'amore, che univa le persone in questo mondo. Il dolore è il segno della perdita, in altre parole, non solo della vita di qualcuno, ma anche la perdita di un pezzo dell'identità del dolente stesso, che era fondata sul rapporto con i morti. Così questo amore richiede che le persone si dolgano per la perdita subita[84]. L'amore personale e il dolore interno si manifestano con il pianto e il lutto esterno[85].

Questo amore non entra solo nella relazione tra il dolente e il morto, ma anche in quella tra il dolente e i consolatori[86]. Qui Giovanni dà le istruzioni non solo ai dolenti, ma anche ai vicini dei dolenti, che hanno il dovere di confortare. Si deve condividere la compassione per le disgrazie altrui[87], perché questo dimostra il loro amore per i vicini, non solo per i morti, ma pure per i dolenti.

Allora perché noi dobbiamo addolorarci e piangere insieme nell'evento della perdita

---

causa doloris… Universalis autem causa doloris esse non potest, quia magis dolemus de subtractione bonorum praesentium, in quibus jam delectamur, quam futurorum, quae concupiscimus》. Ibid., p. 114.

[82] 《Dicendum quod eo modo quo concupiscentia vel cupiditas boni est causa doloris, etiam appetitus unitatis vel amor causa doloris ponendus est. Bonum enim unius cujusque rei in quadam unitate consistit, prout scilicet unaquaeque res habet in se unita illa ex quibus consistit ejus perfectio; unde et Platonici posuerunt unum esse principium, sicut et bonum. Unde naturaliter unumquodque appetit unitatem, sicut et bonitatem. Et propter hoc sicut amor vel appetitus boni est causa doloris, ita etiam amor vel appetitus unitatis》. Ibid., P. 116, *Quaestio* 36, *articulus* 3.

[83] 《Non prohibetur homini dolere et lugere de dapno mortis carorum suorum, quia non potest fieri quod non doleat homo de ammissione rei amate. Unde David audita morte Ionate amici sui ait: 2. Regum *Doleo super te frater mi Ionatha, et postea subdidit causam: quia sicut mater amat unicum filium suum, ita te diligebam*. Et Dominus noster, super Lacarum amicum suum mortuum, lacrimatus est. Ioanmmes 16》 *SCV*. c. 269 r.

[84] 《Circa primum notandum quod inducit ad plorandum super mortuum triplici ratione. Primo quia hoc requirit naturalis dilectio. Non enim cor hominis potest tangi et pungi quin sentiat et doleat. Gregorius: *Non est pondus virtutis insensibilitas cordis*. Sed de morte persone dilecte cor pungitur et tangitur, quia tollitur et separatur ab eo illud quod erat sic forti vinculo amoris unitum et coniunctum, et ideo oportet quod doleat et sentiat, et quod dolendo ploret et defleat. Unde beatus Augustinus mirabatur quod cum amico mortuo ipse non fuerat mortuus, quia non videbat quod esset possibilis divisio nisi fuerat tanta unio. Unde dicitur: **Ecc(lesiastic)i** *In mortuum produc lacrimas, et quasi dira passus incipe plorare.* Hoc est ergo naturalis affectio, que fecit beatum Iob dolere et plorare de morte filiorum, quia ea audita surrexit et scidit vestimenta sua et tonso capite corruit in terra **Iob 2**. Item que fecit plorare et lacrimari Christum scilicet de morte Laçari, unde dicitur, **Io(annes) 11,** quod ut vidit Mariam ‖plorantem et Iudeos, qui venerant cum ea plorantes, infremuit spiritu et turbavit se met ipsum et lacrimatus est. Ista etiam affectione tactus plorabat Ieremias interfectos populi sui: **Ie(remias) 9** *Plorabo die ac nocte interfectos filie populi mei*》. *SCV*, c. 273v-274r.

[85] 《Secunda ratio plorandi mortuum est, hoc requirit dilectionis probatio. Nam exteriores lacrime signa sunt interioris dilectionis. Et ideo Iudei videntes Christum lacrimari dixerunt: *Ecce quomodo amabat eum*. Unde quia homo debet ostendere et probare se personam defunctam dilexisse, ideo debet de ipso plorare et lugere dicens illud: **T(h)ren(orum) 1** *Idcirco ego plorans et oculus meus deducens aquam, quia longe factus est a me*》. *SCV,* c.274r.

[86] 《Luctus fit in morte carorum ad ostendendam tristitiam, sive de separatione dilecti sive ex consideratione dampni proprii, quod scilicet plerumque sequitur ex morte alterius, sive ex compassione aliorum dolentium et adtinentium illi》. *SCV*, c.269r.

[87] 《Immo etiam inducit Sacra Scriptura ad associandum tales lugentes pro ipsorum consolatione, unde **Ecclesiaste 7**: *Ne desis plorantibus in consolatione et cum lugentibus ambula*. Et Salomon commendat visitare domos lugentium dicens: **Ecclesiaste 7** *Melius est ire ad domum luctus quam ad domum convivi*, et subdit rationem dicens, in illa enim finis cunctorum admonetur hominum et vivens cogitat quid futurum sit》. *SCV,* c. 269r.

dei nostri vicini? Ci sono tre ragioni per la compassione: per i morti; per i dolenti; per noi stessi. In primo luogo, per i morti dobbiamo dimostrare il nostro dolore e la compassione attraverso le lacrime, soprattutto quando sono morti male, cioè nel peccato, come per esempio nell'incredulità, nell'usura, nell'impenitenza o nella disperazione[88]. In secondo luogo, dovremmo rattristarci e compiangere a causa della nostra compassione per i dolenti che hanno subito una perdita[89]. E infine, ci si può addolorare anche per una perdita dei consolatori stessi, che si trova nella morte di altre persone, però Giovanni non spiega specificamente cosa sia questa perdita[90]. La partecipazione al lutto degli altri dolenti, tuttavia, dovrebbe sempre puntare alla consolazione[91] attraverso la nostra speranza per il cielo. E questo è il tema che penetra gli interi sermoni di consolazione, anche in Giovanni.

Processo del dolore

Giovanni, nell'intero arco dei sermoni della settima distinzione, utilizza solo alcuni termini specifici per descrivere il dolore o gli stati del lutto: per il dolore interno, *dolor, tristitia*; e per il lutto esterno, *gemere, flere, plorare, deflere, plangere*. Tra questi, il termine *'plangere'* è usato solo una volta per descrivere lo stato del dolore della penitenza, non della perdita personale.

Quale differenza c'è tra questi termini? In che modo procedono il dolore e il lutto? Se ci aspettassimo qualche analisi accurata, come quelle di Remigio de' Girolami o Jacopo da Viterbo, resteremo delusi. Giovanni prova a dividere solamente le tre fasi diverse, secondo la divisione dell'autorità, e si vanta della sua osservazione più scientifica sul principio e sull'effetto di ciascuna fase, spesso costruita sull'idea tomista delle *passiones.*

Come abbiamo già visto, in Giovanni, per la reazione alla perdita, prima ci deve essere il dolore interno, e da questa emozione interna segue l'espressione esterna. Giovanni

---

[88] 《Triplici de causa licet homini dolere et plorare de alico defuncto. Primo ex compassione ipsius defuncti, puta si sit male mortuus et specialiter quoad animam, ut cum certitudinaliter apparet vel saltem verosimiliter quod sit mortuus in peccato, vel infidelitatis, vel usure, vel inpenitentie et desperationis. Et ista forte de causa David planctum fecit super mortem Saul》. *SCV*, c. 275r.

[89] 《Secunda causa potest esse ex compassione proximi, scilicet compatiendo vivis qui ex morte alicuius dampna consecuuntur. Sicut legitur de beato Ambrosio episcopo quod flebat amarissime quando audiebat de morte alicuius sancti sacerdotis, vel quia se precesserat et in hoc compatiebatur sibi ipsi, vel quia difficile erat huiusmodi invenire. Et in hoc respiciebat dampnum proximorum》. *SCV*. c.275r.

[90] 《Tertia causa potest esse ex compassione sui, scilicet propter dapnum quod ipse consequitur ex alterius morte》. *SCV.* c.275r.

[91] 《Tertia vero ratio est, quia hoc requirit lugentium consolatio. Nam sicut dicit Gregorius: *Ordo consolationis est ut si volumus merentem a merore suspendere, studeamus etiam nos eius luctui merendo concordare*. Nam consolari non possumus cui non merendo concordamus. Et Philosophus dicit in 10 Ethicorum quod: *In tristitis amicus condolens consolatur*. Et ideo dicitur: **Ecc(lesiastic)i** *Ne desis plorantibus in consolatione et cum lugentibus ambula*》. *SCV,* c.274r.

inizia la sua analisi da questo punto, facendo una divisione di un versetto di Geremia: *Deducant oculi, unde lacrimas et palpebre nostre deluant aquis, quia vox lamentationis audita.* Questo versetto indica le tre fasi del dolore e del lutto: in primo luogo quando comincia il dolore, le lacrime iniziano ad apparire; in secondo luogo, quando aumenta il dolore, le lacrime cadono di più dagli occhi; infine quando si è afflitti dal dolore severo, si ulula con lamento[92].

A volte le lacrime che cadono dagli occhi sembrano aiutare a calmare il dolore, per due ragioni. In primo luogo, se qualcosa di nocivo è chiuso internamente, ci si affligge di più, perché l'intenzione dell'anima rimane dentro e, non potendo scappare fuori, si moltiplica solo all'interno. Tuttavia, se esce all'esterno, l'intenzione dell'anima si fa a pezzi e va fuori. In questo modo diminuisce il dolore interiore. Per questo motivo, se la gente che è nel dolore manifesta il proprio dolore all'esterno e lo lascia andare via, con un sospiro o un pianto o anche con parole, diminuisce il dolore interno[93]. In secondo luogo, per un'azione umana, c'è sempre un'altra azione di corrispondenza secondo gli ordini, e queste azioni procurano all'uomo gradevolezza[94]. Sospirare e piangere corrispondono al dolore e alla tristezza. Così il dolore interno si allevia attraverso il sospiro e il pianto[95]. In terzo luogo, quando il dolore

---

[92] 《Et ideo talia dampna patientibus dicitur: **Ie(remias) 9** *Deducant oculi, unde lacrimas et palpebre nostre defluant aquis, quia vox lamentationis audita est*. In quibus quidem verbis tangitur triplex tristitie effectus. Primus sequitur ex dolore incipiente, scilicet quando incipiunt lacrime apparere, et quantum ad hoc *dicit deducant oculi nostri lacrimas*. Secundus sequitur ex dolore crescente, ut quando incipiunt lacrime abundanter ab oculis fluere, et quantum ad hoc subditur, et *palpebre nostre defluant aquis*. Tertius est ex dolore vehementer affligente, ut quando voce lamentationis clamatur et quantum ad hoc addit *quia vox lamentationis audita est*》 *SCV*, c.275v.

[93] 《Circa primum adtendendum est quod lacrimarum deductio aliquando videtur prodesse etiam ad mitigandum dolorem. Cuius ratio duplex est. Prima quidem quia esse nocumentum interioris clausum magis affligit, quia magis multiplicatur intentio anime circa ipsum, sed quando ad exterirora diffunditur, tunc intentio anime ad exteriora quodammodo disgregatur, et sic interior dolor minuitur. Et propter hoc, quando homines qui sunt in tristitiis, exterius suam tristitiam manifestant fletu aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia.》 *SCV*, c.275v. Cf. 《Dicendum quod lacrymae et gemitus naturaliter mitigant tristitiam. Et hoc duplici ratione. Primo quidem quia omne nocivum interius clausum magis affligit, quia magis multiplicatur intentio animae circa ipsum; sed quando ad exteriora diffunditur, tunc animae intentio ad exteriora quodammodo disgregatur, et sic interior dolor minuitur. Et propter hoc, quando homines qui sunt in tristitiis, exterius suam tristitiam manifestant vel fletu aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia》. Thomas Aquinas, *ST, 1a 2ae*. p. 138, *Quaestio* 38. *Articulus* 3.

[94] 《Dicendum quod lacrymae et gemitus naturaliter mitigant tristitiam. Et hoc duplici ratione. Primo quidem quia omne nocivum interius clausum magis affligit, quia magis multiplicatur intentio animae circa ipsum; sed quando ad exteriora diffunditur, tunc animae intentio ad exteriora quodammodo disgregatur, et sic interior dolor minuitur. Et propter hoc, quando homines qui sunt in tristiis, exterius suam tristitiam manifestant vel fletu aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia. Secundo, qui semper operatio conveniens homini secundum dispositionem in qua est, sibi est delectabilis. Fletus autem et gemitus sunt quaedam operationes convenientes tristato vel dolenti. Et ideo efficiuntur eis delectabiles. Cum igitur omnis delectatio aliqualiter mitiget tristitiam vel dolorem, ut dictum est, sequitur quod per planctum et gemitum tristitia mitigetur》. *ST 1a2ae, Quaestio 38, articulus 2*, p. 138.

[95] 《Secunda quia semper operatio conveniens homini, secundum dispositionem in qua est sibi delectabilis. ‖ Fletus autem et gemitus sunt quedam operationes convenientes tristato vel dolenti. Et ideo efficiuntur ei delectabiles, cum igitur delectatio aliqualiter mitiget tristitiam vel dolorem sequitur quod per fletum et gemitum tristitia mitigetur. Et ideo beatus Augustinus dicit in libro 4 *Confessionis* quod quando dolebat de morte amici in solo gemitu et lacrimis erat ei aliquantula requies. Unde **Ps(almorum)**: *Fuerunt mihi lacrime mee panes*》 *SCV*, [c.275v-276r]. Cf. 《Secundo, qui semper operatio conveniens homini secundum dispositionem in qua est, sibi est delectabilis. Fletus autem et gemitus sunt quaedam operationes convenientes tristato vel dolenti. Et ideo efficiuntur eis delectabiles. Cum igitur omnis delectatio aliqualiter mitiget tristitiam

aumenta, lacrime abbondanti cadono dagli occhi. A volte se il dolore interno si accumula troppo, le lacrime cadono al di fuori a causa del calore interno[96]. Infine, quando il dolore affligge gravemente, il dolente grida con lamento, come dice la Bibbia quando afferma che dove più c'è il dolore, più ci sono i clamori[97].

Questo fenomeno è ciò che succede quando la gente soffre e piange per una perdita. Giovanni non è così rigoroso nel concepire e scegliere i termini per descrivere le diverse fasi dell'esperienza del dolore e del lutto. Per lui, il dolore *(dolor)* e la tristezza *(tristitia)* hanno quasi lo stesso senso per indicare l'emozione interna[98], come il pianto *(flere)* e il lutto *(plorare)* per l'espressione esterna. Per ogni passo del processo del dolore, invece, Giovanni non dimentica di terminare il suo discorso con la tipica retorica consolatoria cristiana, sostenendo che il dolore per i morti si debba trasformare nel dolore per i peccati propri.

Controllare il dolore: conto economico

Anche se Giovanni non rifiuta il dolore di per sé e permette di piangere per la perdita, questo non significa che per lui non vi sia alcun limite dell'esperienza del dolore. Anche quando discute il dolore, egli sottolinea sempre l'importanza della moderazione. Ecco che viene il luogo della consolazione. Dopo un certo periodo della pratica del lutto, i dolenti dovrebbero lasciar andare via il loro dolore, accettando la consolazione degli altri[99].

Allora perché il dolore dovrebbe rimanere moderato? La prima risposta che possiamo

---

vel dolore, ut dictum est, sequitur quod per planctum et gemitum tristitia mitigetur》. *ST 1a 2ae.,* p. 138, *Questio* 38, *articulus* 3.

[96] 《Secundus effectus est qui sequitur ex dolore crescente, scilicet cum effluit habundanter ab oculis aqua lacrimarum... Sed hoc intelligendum est, quando defectus lacrimarum exteriorum provenit ex defectum interioris doloris, scilicet quia plus dolet de morte amici.. Sed interdum defectus lacrimarum exteriorum provenit ex nimio dolore, qui propter calorem excitatum deficcat. Interdum vero provenit ex eo quod homo se continet, ut postea coram Deo amplius doleat et lugeat. Interdum vero provenit ex duritia complexionis, quia dolor de morte amici est dolor magis sensibilis, et ideo magis pro|pinquus ad resolutionem corporis. Sed quando est dolor interior magnus de peccato et exterius fluere facit habundantiam lacrimarum, sicut fuit in Magdalena. Tunc valet ad ablutionem peccatorum, et sicut etiam *Psalmorum* se habuisse dicit in **Ps(almorum)**: *Exitus aquarum deduxerunt oculi mei, quia non custodierunt legem tuam et sequitur pax multa etc*》, *SCV*, c.276r.

[97] 《Tertius effectus est qui procedit ex dolore vehementer affligente, ut quando prorumpit in vocem lamentationis et ideo dicit in auctoritate inducta: *Vox lamentationis audita est*. Nam ubi magni dolores ibi magni clamores. Et ideo pre dolore fit lamentum aliquando magnis vocibus clamantium. Secundum illud: **Ie(remias) 31** *Vox in excelsis audita est lamentationis et fletus et luctus*. Sed si facit homo tale lamentum de morte amici corporali, multo magis debent facere lamentum penitentie de morte anime sue spirituali》, *SVC*, c.276r.

[98] La prima discussione sul dolore o sulla tristezza è dedicata proprio a questo tema. Cioè, contro l'opinione che cerca di limitare il dolore al solo dolore fisico, Tommaso indica il dolore come la *passio animae*. Anche nel secondo articolo, la tristezza è considerata della stessa specie del dolore. *ST 1a2ae, Quaestio 35. Articulus 1-2*. pp. 78-84.

[99] 《Exoratur Sacra Scriptura ut post dolorem et luctum aliqualem debeat homo consolationem accipere et dolorem et luctum deponere, huius figura habetur in Iuda, de quo post mortem uxoris| innuuntur breviter tres》, *SCV,* c. 269r.

dare è il *topos* del dolore moderato, che è derivato originalmente dalla Bibbia. La seconda risposta può essere ancora l'influenza tomista. Secondo Tommaso, non solo il dolore ma tutte le passioni, *secundum se*, sono neutre nel valore morale. Come nel caso degli altri animali, le passioni possono essere solo un certo *motus irrationalis appetitus*, che non ha nessun valore. Però, diversamente dagli animali, l'essere razionale depone sotto l'*imperio rationis et voluntatis*[100]. Quindi la moderazione delle passioni vuol dire che siano sotto del controllo della ragione. Da questo punto di vista, si accetta anche la posizione dei peripatetici sull'emozione, che legittima l'emozione moderata, come abbiamo già visto. Quindi, le passioni, per Tommaso d'Aquino, sono l'oggetto del governo e dell'educazione, non dell'eliminazione[101].

L'approccio di Giovanni per persuadere gli uditori con questa domanda, però, è molto più semplice, ma più interessante della spiegazione scientifica di Tommaso. Nei suoi sermoni consolatori, non è tanto facile trovare il cliché retorico della speranza nella resurrezione o l'atteggiamento ostile stoico contro il corpo e l'emozione. Invece, egli sembra proporre ai dolenti di fare un conto economico dei profitti e delle perdite[102]. Se il profitto del dolore consistesse più o meno nella sola dimostrazione del nostro amore per i morti, le perdite causate dal nostro dolore sarebbero molto più importanti del profitto.

Prima di tutto, nel dolore non c'è nessuna evidenza utile per il destino dei morti. Non importa quanto ci si addolora e si pianga, i morti non possono ritornare in questo mondo[103]. Ecco viene l'esempio prediletto dagli autori cristiani: Davide. Egli stava quasi morendo per il dolore e l'ansia prima della morte del suo figliolo, ma è tornato presto alla vita normale dopo la morte di suo figlio[104].

---

[100] 《Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione... Si autem considerentur secundum quod subiacent imperio rationis et volutatis, sic est in eis bonum et malum morale…quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntatrii. Unde multo magis et ipsae passiones, secundum quod sunt voluntariae, possunt dici bonae vel malae moraliter… Ad primum ergo dicendum quod istae passiones secundum se consideratae, sunt communes hominibus et aliis animalibus, sed secundum quod a ratione imperantur, sunt propriae hominum》 . *ST. 1a2ae, Quaestio 24, Articulus 1*.

[101] R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, p. 91.

[102] Roberto Rusconi ha discusso le tracce della cultura mercantile e borghese nelle predicazioni urbane del Trecento. R. Rusconi, *Predicatori e predicazione*, pp. 983-984. Sulla mentalità di calcolo e il vocabolario preso dal linguaggio dei libri dei conti nell'ambito della vita ascetica, si veda Z. Zafarna, *Per la Storia Religiosa di Firenze nel Quattrocento. Una raccolta privata di prediche in Studi Medievali*, serie III, IX, 1968, P. 1024, nota 19.

[103] 《Ubi advertendum est quod ex duobus precipue accipienda est consolatio de morte alicuius. Primo ex consideratione || qualitatis morientis, quia lacrimis aut dolore revocari non potest, quia si tot lacrime funderentur quot cutte aque sunt in mari, non propterea revocaretur ad vitam》, *SCV*. c. 269r- 269v.

[104] 《Primo ex consideratione ‖ [c. 269 v] qualitatis morientis, quia lacrimis aut dolore revocari non potest, quia si tot lacrime funderentur quot cutte aque sunt in mari, non propterea revocaretur ad vitam. Et ex hac consideratione accepit consolationem David de puero suo mortuo et consolatus est etiam matrem eius, unde dixit servis suis: **2. Reg(um) 12** *Propter infantulum cum adhuc iuveret ieiunavi et flevi, dicebam enim, quis scit si forte donet eum mihi Dominus et vivat infans. Nunc autem quia mortuus est quare ieiuno, numquid potero revocare eum amplius. Ego vadam magis ad eum, ille vero non revertetur ad* [104]me. Et consolatus est David Betsabee uxorem suam》, *SCV*, c.269v.

La perdita inoltre rischia di diventare molto più grande per i dolenti stessi, perché il dolore eccessivo danneggia non solo il loro corpo ma anche la loro anima[105]. Il dolore eccessivo dissecca le ossa e la forza fisica, e se il dolente non accetta le consolazioni per cessare di portare troppo a lungo il suo lutto, la sua anima sarà del tutto assorbita dal dolore interno e il suo corpo si scioglierà con il pianto esterno[106]. Se le cose arrivano a questa situazione, l'emozione del dolore non è altro che una passione, e in quanto tale dovrebbe essere moderata dalla ragione. Il dolore, che danneggia il corpo e l'anima, è illegittimo ed è anche un male[107].

Danneggiamenti del dolore

In che modo il dolore eccessivo danneggia il corpo e l'anima degli uomini? In primo luogo, si interrompe il movimento fisico. La vita umana si svolge con la circolazione di un movimento che va dal cuore alle altre parti del corpo, ma quando il corpo umano è assorbito dal dolore eccessivo, questo movimento si ostacola e si blocca[108]. Questo è esattamente ciò che si dice nella Bibbia: *la tristezza sollecita la morte (tristitia Mors festinat)*[109].

Esso porta, però, danni più grandi per l'anima. Ci sono tre diversi danni dell'anima. In primo luogo, il dolore eccessivo impedisce di ottenere le nuove conoscenze. Bisogna fare grandi sforzi per imparare qualcosa di nuovo, verso cui tutta l'intenzione dell'anima si

---

[105] 《Secundo ex consideratione utilitatis viventis, quia ex immoderata tristitia et luctu nullum fructum et magnum dampnum incurrit, non tamen anime sed etiam corporis. *A tristitia enim festinat mors*, ut dicitur **Ecclesiasticus** 38. Multi enim iam ex multa tristitia infirmati et mortuis sunt, et ideo misericordie opus est tales contristatos et lugentes consolari》[c. 269v]. 《Nam aliquis moritur corporaliter, et super talem mortuum plorandum est modicum. Tamen quia ploratus talis nihil prodest illi, tamen quia si multus esset noceret ipsi ploranti. Et ideo dicitur: **Ecc(lesiastic)i 38** *Ne dederis in tristitia cor tuum, sed repelle eam a te*. Apostolus subditur: *Et huic nihil proderis,* scilicet defuncto*, et te ipsum pessimabis,* scilicet ex nimia tristitia et ploratu》, *SCV*, c.275r.

[106] 《Quia ergo inter passions huiusmodi excessiva tristitia tam anime quam corpori est plurimum nociva, quia spiritus tristis exsiccat ossa scilicet corporis vel robur virtutum. Et talis tristitia maxime provenit ex morte coniunctorum et carorum, tam ex interiori dolore quam ex fletu et luctu exteriori, idcirco in tali casu precipue est necessaria consolatiorationis proprie vel hominis sapientis, ne scilicet ex nimia tristitia absorbeatur animus, et ne exterius ex luctu superfluo virtus corporis resolvatur》, *SCV*, c. 268v- 269r.

[107] 《Alio modo tristitia potest esse mala, qui est immoderata. Et sic est mala conviciosa, sicut si homo immoderate tristetur de dampno suo, puta de morte cuiuscumque vel de quacumque alia iactura, quia passio tristitie debet esse ratione moderata.... Sed si vocemus tristitiam prout est passio, que facit transmutationem etiam in corpore et facit etiam interdum flere et affligere se, sic debet esse moderata. Et si sit superflua est vitiosa et illicita, quia est nociva corpori et anime. Et ideo de tali tristitia dicitur **Ecc(lesiastic)i 28** *Ne dederis in tristitia cor tuum, sed repelle eam a te*. Talis enim tristitia que vitiosa est dicitur tristitia seculi. De qua Apostolus dicit et: **Cor(inthiorum) 7** *Quod seculari tristitia mortem operatur*》, *SCV*, c. 283v.

[108] 《Secundo repellenda est tristitia propter nocumentum corporale, quia maxime nocet corpori quia maxime repugnat humane vite. Consistit enim humana vita et in quadam motione que a corde in cetera membra diffunditur, cui scilicet motioni vitali tristitia repugnat》, *SCV*, c.270r.

[109] Siracide. 38. 19.

indirizza[110]. Ma quando l'anima è affondata nel dolore, le intenzioni dell'anima non possono dirigersi verso le nuove conoscenze[111]. In secondo luogo, se il dolore eccessivo angoscia l'anima, la gente potrebbe morire anche per questo. Se gli effetti cattivi del dolore aumentano tanto che nessuna speranza può più giovare, il movimento interiore dell'anima si turba in modo che nulla possa essere goduto, e suscita solo angoscia e l'ansia[112]. In terzo luogo, il dolore eccessivo impedisce di fare azioni meritevoli, perché ingoia l'anima tanto che in essa non può subentrare la gioia nello svolgere il bene e pertanto impedisce alle persone di fare il bene spontaneamente[113].

Dopo tutte queste osservazioni, Giovanni chiude il suo discorso con qualche retorica generale e tutto sommato un po' banale sull'importanza di moderare il dolore. Il dolore deve essere moderato perché è evidente che in tutto la moderazione è meglio dell'eccesso. Per esempio, anche una medicina buona per il male del corpo funziona meglio quando se ne è presa meno piuttosto che troppo[114]. Per di più, siccome il tempo in cui viviamo ora è breve e passa presto, passerà presto anche il nostro dolore. Questo è un altro motivo per cui dovremmo moderare il nostro dolore e tornare alla vita normale[115].

---

[110] 《Videtur quod dolor non auferat facultatem addiscendi…Dicendum quod quia omnes potentiae animae in una essentia animae radicantur, necesse est quod quando intentio animae vehementer trahitur ad operationem unuius potentiae retrahatur ab operatione alterius; unius enim animae non potest esse nisi una intentio. Et propter hoc, si aliquid ad se trahat totam intentione, animae, vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam attentionem requirat》. *ST. Quaestio 37, articulus 1*, p. 122.

[111] 《Primo propter detrimentum spirituale, quod est triplex. Primum quia impedit scientiam, ex eo scilicet quod tristitia impedit a considerando et ab adiscendo. Et ratio est quia cum omnes potentie anime in una essentia anime radicantur, necesse est quod quando intentio anime vehementer traitur ad operationem unius potentie quod retrahatur ab operatione alterius, unius enim anime non potest esse nisi una intentio.... Sed aliquando tristitia animi intantum intenditur quod trahit fere totam || intentionem. Et tunc non potest homo apponere cor ut aliquid adiscat de novo, licet forte voluat in animo aliquid quod iam dicit》, *SCV*, c. 269v-c.270r.

[112] 《Secundum detrimentum tristitie est, quia adgravat et angustiat animam. Adgravat quidem, quia homo dicitur adgravari corporaliter ex eo quod aliquo pondere impeditur a proprio motu, et sic tristitia adgravat spiritualiter... Et si vis mali contristantis in tantum excrescat, ut non sit spes evadendi, tunc motus animi interior angustiatur ut nec hac nec illac divertere valeat, et ita tristitia animi angustiam et ansietatem generat》, *SCV,* c.270r.

[113] 《Tertium detrimentum tristitie est, quia impedit actionem meritoriam. Adquiritur enim meritum ex actibus virtuosis, quos plurimum tristitia impedit... Immo interdum| tristitia impedit omnem operationem. Ex eo quod interdum tristitia ita adgravat vel absorbet animam, ut omnem motum etiam interiorem et exteriorem excludat》, *SCV*, c. 270r.

[114] 《Secundo in themate adsumpto inducitur homo tristitiam temperandam, cum dicitur: *Modicum*. Ubi adtendendum est quod de omni re, que ex suo excessu potest esse lesiva, etiam si sit necessaria, tamen potius assummendum est de illa modicum quam multum. Unde de medicina forti et multum evacuativa dicit medicus quod melius est intra subsistere quam exquisite evacuare, idest melius est de ea dare minus quam plus. Igitur quia tristitia ex suo excessu est lesiva. et anime et corporis, scilicet si sit nimia, ideo etiam si sit necessarium contristari et plorare sicut est de mortuo, tamen potius contristandum et plorandum est modicum quam multum》*, SCV*, c.274r.

[115] 《Secundo ostenditur in auctoritate inducta quod tristitia debet esse temperata, cum dicit: *Modicum nunc*. Et innnuit quod temperamentum debet esse, dicit scilicet quoad tristitie quantitatem et ideo dicit modicum, scilicet ut modica sit tristitia. Secundo quoad temporis brevitatem, ut non multo tempore perseveremus in ea. Et ideo dicit nunc quod sonat brevitatem presentis temporis, et hoc ut possimus sine lesione tollerare. Quia sicut dicit Tullius: *Omnia brevia tollerabilia esse debent, etiam si magna sint*》, *SCV,* c.274v.

Dolore da un oggetto del sapere

Questo discorso sul dolore di Giovanni da San Gimignano ci dimostra, dunque, il tipico interesse dei predicatori nel costruire un sapere su un oggetto. Lo svolgimento del discorso di Giovanni consiste di tante domande sottintese per identificare che cosa sia il dolore. Il dolore interno diventa così un oggetto di osservazione e il dolente assume il ruolo complesso sia di un agente di osservazione sia di un oggetto di questa osservazione allo stesso tempo. Il dolente, seguendo il manuale offerto dai predicatori, costruito con una serie di domande nascoste, capisce meglio la sua emozione ed esamina a quale stato d'animo egli sia giunto, e finalmente può applicare il controllo più preciso e adatto all'esperienza interna ed esterna. Ecco il punto a cui serve la concezione del nostro predicatore.

5.5. L'installazione del nuovo controllo

Partendo a queste osservazioni sui discorsi dei predicatori mendicanti sul dolore della morte, possiamo trarre alcuni conclusioni interessanti.

Prima di tutto vediamo che i dolenti sono trattati come uno stato. Questo vuol dire che per i predicatori mendicanti, l'esperienza e la condizione dei dolenti erano fuori dalla 'normalità' della vita, ed esigono pertanto un trattamento speciale. Certamente, anche nella precedente tradizione della letteratura consolatoria cristiana esistevano riferimenti e cure per i dolenti, però solo i predicatori mendicanti cominciano ad approcciarsi con un atteggimento piuttosto oggettivo ed analitico all'esperienza del dolore e forniscono un manuale per trattare questa esperienza speciale. Qui, i dolenti non sono oggetti passivi che aspettano le consolazioni altrui, ma soggetti che devono capire bene la loro condizione e gestire la situazione con spontaneità e responsabilità.

In secondo luogo, il dolore si neutralizza nel valore morale e teologico. Il dolore dei predicatori mendicanti, come le altre passioni, non è né buono, né cattivo. I predicatori forniscono due possibilità di trattare il dolore della perdita nell'uso positivo e nell'uso negativo. Così, il dolore in sé non appartiene alla categoria morale, come per i Padri della Chiesa, ma ora si trova piuttosto nell'ampio spettro della moralità, trattandolo come un procedimento. Non è che esistono solo il buon dolore e il cattivo dolore, ma a seconda degli strati diversi e complicati del processo e dei sintomi dell'esperienza del dolore, esso oscilla dal male al bene.

In terzo luogo, per provare il dolore nel modo giusto bisogna la conoscenza. Siccome il dolore se stesso non si categorizza semplicemente nel valore dualistico, i dolenti devono

sapere in quale punto si trova la loro esperienza. Così sul lungo spettro del dolore, i dolenti hanno la scelta di evitare di far ricadere la loro esperienza nel cattivo dolore e sublimarla nel buon dolore. Così come tutti i peccati si realizzano con il consenso della ragione secondo Tommaso d'Aquino, e cioè per scelta dell'agente, anche la qualità del dolore provato diventa una questione dipendente dalla scelta responsabile dei dolenti. Quindi, il sapere sul dolore dei predicatori, che è fornito ai dolenti stessi piuttosto che ai consolatori, funziona come un mezzo dell'autogoverno nell'esperienza interna dei dolenti.

Allora, attraverso questo nuovo sapere sul dolore, come un manuale totale per gestire la condizione emotiva, che cosa i predicatori mendicanti intendevano incoraggiare e controllare nell'esperienza dei dolenti? Per questa domanda, possiamo cercare qualche cenno osservando la cultura e la pratica in cui i nostri predicatori si trovavano.

Parte III: Sanzionare il dolore nelle città

Capitolo 6. La morte e il dolore nella città

Il concetto del dolore che si legge nei sermoni di Giovanni da San Gimignano non è solo tradizione archeologica, fossilizzata nel lungo arco dei tempi. I sermoni dei predicatori mendicanti non erano un evento isolato della storia, anzi erano una finestra in cui si rifletteva della società, degli eventi del tempo. La riflessione sul dolore di Giovanni da San Gimignano, che assume una posizione intermedia tra la sanzione e controllo di dolore stesso, può trovare qualche affinità o legame nella cultura comunale. Quindi la domanda a cui in questo capitolo vogliamo trovare una risposta probabile è semplice: quale era il fine di questi sermoni che si collegavano alla cultura del tempo?

Prendendo in prestito l'idea di Foucault, esistono sempre dei dispositivi che sostengono i discorsi di carattere culturale-istituzionale, che sono considerati dagli studiosi un collegamento tra l'evento del lutto e del dolore nell'età dei predicatori, nell'età comunale. La prima conferma viene dall'attività delle confraternite italiane e la seconda dalla legge suntuaria che riguarda il funerale ed alla pratica del lutto. In questo capitolo, per trovare l'origine inconscia dell'atteggiamento di Giovanni verso il dolore, esaminando principalmente gli studi precedenti in questi campi, analizzeremo anche il caso di Siena come esempio rappresentativo, dove Giovanni da San Gimignano passò la maggior parte della sua vita come frate domenicano.

6. 1. Le Confraternite e la morte nella città

Il ruolo delle confraternite italiane nell'evento della morte ha avuto grande attenzione dagli studiosi[1]. I membri di una confraternite erano il terzo portagonista dell'evento della morte dopo la famiglia e i preti, e trasformavano la morte personale nella morte della comunità. Il loro ruolo della confraternita non si limitava solo al funerale e alla sepoltura, ma iniziava prima della morte il loro ruolo, con la visita all'ammalato[2], e dopo la sua morte, la commemorazione era organizzata da tutta la confraternita, con la messa di *Requiem*. In questo processo, non solo la confraternita funzionava come un cuscinetto emotivo, che da una parte,

[1] R. F. E. Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York 1982; J. R. Banker, *Death in the Community. Memorialization and Confraternities in an Italian Commune in the Late Middle Ages*, Athens-London 1988. Per gli studi sulle confraternite che non sono dedicati proprio al tema della morte, ma lo trattano anche, si vedano G. G. Meersseman, *Ordo Fraternitatis. Confraternite e Pietà dei Laici nel Medioevo*, Roma 1977; J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Oxford 1994. A. Thompson, O.P., *Cities of God. The Religion of the Italian Communes, 1125-1325*, Pennsylvania 2005.

[2] *De visitatre gl' infermi*. Capitolo VIII in *Statuti della compagnia dei disciplinati di San Domenico in Campo Regio di Siena (1344-1348)*. ed. G. Prunai, *I capitoli della compagnia di San Domenico in Campo Regio*, in 《Bullettino senese di storia patria》, vol. 47, 1940, pp. 142-143.

garantiva un certo spazio alla famiglia che subiva il dolore e d'altra parte difendeva la normalità della vita e della società dall'evento imprevisto, i membri stessi creavano un dramma emotivo nei processi altamente ritualizzati, come dal funerale alla messa di *Requiem*.

Le confratenite e la solidarietà urbana

Dal Duecento, il rituale della morte si sublima nella forma più clericalizzata. Ognuno preparava la propria morte con complesso rituale religioso che cominciava prima della morte, e tutti i morti non cessavano di esistere nella comunità, attraverso i diversi rituali e pratiche dei viventi, come le messe di suffragio[3]. La commemorazione dei defunti, legata alla celebrazione di Tutti i Santi, iniziata nell'ambito monastico di Cluny[4], si praticavano generalmente tra i laici, ma fu diffusa ancora di più dai frati mendicanti che promuovevano il concetto del Purgatorio[5]. Il messaggio annunciato attraverso i sermoni dai predicatori sull'importanza del suffragio era messo in pratica della comunità laica, che si radunava spontaneamente per seguire la vita dei discepoli del Cristo nella loro vita secolare.

La nascita delle confraternite laiche risale prima dell'avvento degli ordini mendicanti[6], però il legame concreto tra le confraternite ed i mendicanti, soprattutto i Predicatori non si può negare. Come possiamo vedere nel caso di Giovanni, a Siena, le confraternite come i *disciplinati* di San Domenico ed i *laudesi* erano sotto il controllo dei Predicatori[7]. Anche a Bologna, dove la prima congregazione di San Domenico nacque, lo statuto della congregazione dichiara l'importanza delle predicazioni per lo scopo principale della comunità, che era salvezza dell'anima[8]. Anche le loro riunioni mensili si svolgevano assistendo alla messa nella chiesa domenicana[9].

Robert Davidsohn aveva visto questo legame stretto tra gli ordini mendicanti e le confraternite sull'antico modello del rapporto del potere tra la Chiesa sfruttatrice e le sue

---

[3] P. Turrini, *Le Cerimonie Funebri a Siena nel Basso Medioevo: Norma e Rituale*, p. 55.

[4] G. Barone, *I Mendicanti e la Morte*, p. 54.

[5] I sermoni erano il mezzo principale attraverso cui la concezione del Purgatorio si diffondeva. J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Torino 1996, p. 337.

[6] James Banker, per esempio, osserva che le confraternite di San Sepolcro nacquero nell'ambito delle chiese secolari, non quelle mendicanti, ed anche le loro riunioni si portavano nelle chiese secolari. J. R. Banker, *Death in the Community. Memorialization and Confraternities in an Italian Commune in the Late Middle Ages*, Athens 1988, p. 43. Per la varietà delle origini e dei caratteri delle confraternite e la storiografia, si veda M. Gazzini, *Le confraternite italiane: periodi, problemi, storiografie*, in *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, Bologna 2006, pp. 3-58. Distribuito in formato digitale da Itinerari Medievali:
http://www.itinerarimedievali.unipr.it/v2/pdf/G_Gazzini_confraternite_italiane.pdf.

[7] G. G. Meersseman, *Ordo Fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, vol. II, Roma 1977, pp. 598-599, 961-962.

[8] 《instituta pro ipsius (beati Dominici) reverentia et animarum salute…ordo noster ob praedicationem et salutem animarum… institutus esse dignoscitur》, Ibid., p. 581.

[9] Ibid., p. 583.

vittime[10]. Invece, erano i membri laici stessi delle confraternite che volevano costruirsi un ruolo dei mediatori tra il mondo religioso e il mondo laico, tra l'aldilà e terra, ottenendo così una certa autorità nell'ambito sociale. Attraverso il suffragio e le messe commemorative per i defunti che erano organizzate e praticate dai membri delle confraternite, potevano dichiarare implicitamente la loro autorità di intervenire nell'intenzione di Dio[11]

Però dal punto di vista sociale, l'attività delle confraternite era ancora più importante per il loro effetto nella società locale. Queste congregazioni confraterne, che cercavano la solidarietà tra di loro nella propsettiva divina, procuravano i legami sociali nell'ambito locale nei periodi di transizione unificando i singoli individui spesso disperati e aggressivi nel nome di 'fratelli', oltre l'interesse personale[12]. Le presenze di questo tipo di congregazioni si vedono spesso nelle grandi città in rapporto alla urbanizzazione, però, anche nelle piccole città o nei villaggi i gruppi laici funzionavano proprio nello stesso modo, come James Banker ha provato con il caso di Linari, San Sepolcro[13]. Nelle società in cui i legami sociali si apprezzavano sempre di più, questi gruppi procuravano alle persone anche le occasioni di costruire ed allargare i legami personali[14]. Oltre al fornire il telaio dell'unificazione delle persone individuali, le confraternite provvedevano anche un cuscinetto della tensione tra i diversi gruppi sociali, superando spesso le differenze delle classi, od a volte anche la separazione tra i sessi, come gli esempi dei *laudesi*[15].

L'evento della morte provava come il legame e la solidarietà funzionavano non solo tra i membri viventi, ma anche verso i membri morti. Il funerale dimostra lo scambio privilegiato degli onori e dei prestigi all'interno della comunità[16], e le confraternite fornivano anche alla gente normale delle occasioni di godere questo prestigio al momento della morte. La morte non era la fine del rapporto non solo tra i morti e sua famiglia e gli amici, anzi il rapporto si preservava, continuava, ed anzi si allargava nel gruppo, in nome della fraternità. L'occupazione della morte da parte delle confraternite, quindi, proteggeva la gente che non aveva una lunga storia di famiglia nella città dal provare la solitudine della morte o l'anonimato[17], così anche permetteva ad ogni adulto, inserito nella società, spesso agonistica e violenta, di aspettarsi la sua commemorazione nell'ambito della comunità[18].

---

[10] R. Davidsohn, *Storia di Firenze, IV.II Industria, arti, commercio e finanze*, Firenze 1965, p. 182.

[11] J. R. Banker, *Death in the Community. Memorialization and Confraternities in an Italian Commune in the Late Middle Ages*, Athens 1988, p. 59.

[12]. Ibid., pp. 8-9, 40. Secondo la tesi di Weissman, il ruolo delle confraternite è di fornire una struttura sociale-politica dell'unificazione delle persone individuali nelle città. R. F. E. Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York 1982.

[13] J. R. Banker, *Death in the Community.* p. 8.

[14] R. F. E. Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, p. 80.

[15] S. T. Strocchia, *Death and Ritual in Renaissance Florence*, p. 84-87..

[16] Ibid., p. 68; Ph. Braunstein, *Il Mercante davanti alla Morte*, p. 270.

[17] S. T. Strocchia, *Death and Ritual in Renaissance Florence*, p. 86.

[18] J. R. Banker, *Death in the Community,* p. 59. Cf. Le confraternite di San Domenico. 1443 Settembre 19. Statuti della compagnia dei Battuti di san Domenico di Bologna (Bologna, Biblioteca dell'Archiginnasio. Ms. Gozz. 207. ff. 43r-57r. Cap.

Si ignora da quando le confraternite si occupavano ai funerali. Esistono comunuqe testimonianze anche dei primi del Duecento, ma non sembra che questa usanza fosse stata diffusa in quell'epoca[19]. Comunque dalla seconda metà del Duecento, abbiamo tante testimonianze sull'organizzazione del funerale e della commemorazione negli statuti delle confraternite delle diverse città. Il funerale e la sepoltura dei membri erano disposti dalla compagnia, e soprattutto le spese per le esequie erano sostenute dalla cassa comune per i membri poveri[20]. Tutti i membri della comunità erano obbligati ad attendere alla morte in nome della solidarietà[21], e mentre le altre comunità secolari rendevano omaggio al membro morto senza l'assistenza economica, e lasciavano tutto il dovere della commemorazione alla famiglia[22], le confraternite fornivano alla famiglia del defunto tutta l'assistenza concreta dal funerale alla sepoltura e la messa commemorativa. Il ruolo delle confraternite nell'evento della morte non è indipendente od isolato, ma sempre si legge nel contesto della 'famiglia', cioè come una famiglia innalzata. Mentre la famiglia, i parenti del defunto erano implicati nella preparazione più intima e nel lutto più privato, le confraternite dominavano l'aspetto più pubblico come il funerale e la sepoltura[23].

Le confraternite provvedevano alle cerimonie, ai servizi extra molto più elaborati fuori dal limite delle leggi suntuarie[24]. Il rituale funebre confraterno era conservato nella solennità, con la sacrestia, i ceri, la lampada, ma in seguito soprattutto nell'età rinascimentale il funerale confraterno seguiva la stravaganza dell'epoca, aggiungendo ancora il suono di campane, il canto dei *laudesi*, il corteo delle candele[25]. I governatori dei comuni sancirono questa usanza confraterna dei funerali elaborati, concedendo l'esenzione dalle leggi suntuarie[26].

Ma oltre ai funerali, le confraternite svolgevano un ruolo decisivo nelle messe commemorative dei membri defunti. Per la dottrina della Chiesa, ci vogliono principalmente

---

XV. *De le anime de purgatorio*. 《Non debbiamo dimenticare l'anime di morti e di fratelli passati di questa vita… Ancora se appare a li fratelli, facciano cantare una messa de morti ogni anno nella quale siano tutti i fratelli. Pensati, fratelli charissimi, se noi fossemo in purgatorio, se voremo che queste cose fosseno fatte per noi? Non è dubio che sì, e molte più ancora!》 G. G. Meersseman, *Ordo Fraternitatis.*, vol. II, p. 682.

[19] G. G. Meersseman, *Ordo Fraternitatis.*, vol. II, pp. 579-580. 《È vero che nel 1232 Gregorio IX, sollecitato dalla corporazione del clero di Roma, vi aveva proibito le confraternite laicali che facevano celebrare i funerali dei loro soci in una chiesa a loro scelta, a danno del clero parrochiale (Bolla "Ad nostram noveritis audientiam" del 26 aprile 1232, rinnovata 18 aprile 1233; Bullarium Romanum, III, 474; un testo migliore si legge in MGH, Epistulae saec, XIII e regestis pontificum Romanorum, I, ni 487-522), ma non sembra che durante la prima metà del sec XIII la confraternite domenicana di Bologna celebrasse i funerali dei suoi membri nella chisa del Predicatori; tutt'al più vi ordinava un requiem qualche giorno dopo il rito funebre officiato in parrocchia》.

[20] G. G. Meersseman, *Ordo Fraternitatis.* vol. II, p. 585; S. T. Strocchia, *Death and Ritual in Renaissance Florence*, p. 85.

[21] S. T. Strocchia, *Death and Ritual in Renaissance Florence*, p. 83.

[22] Ibid., p. 84.

[23] J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, p. 157.

[24] Ibid., p. 156.

[25] S. T. Strocchia, *Death and Ritual in Renaissance Florence*, p. 85.

[26] S. T. Strocchia, *Death and Ritual in Renaissance Florence*, p. 85; J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, pp. 160-161.

quattro condizioni per liberare le anime dal purgatorio: le preghiere degli amici, la carità, le messe commemorative, il digiuno. Le comunità confraterne potevano prendere la responsabilità delle prime tre condizioni[27]. Infatti la parte maggiore delle spese della cassa comune confraterna era per l'obbligazione commemorativa[28]. L'evidenza del ruolo importante delle confraternite per l'anima defunta si riscontra nei testamenti, che indicano le comunità confraterne come un'organizzazione permanente per curare la propria anima[29]. Secondo lo studio di Samuel Cohen, il termine "purgatorio" non era presente nei testamenti senesi personali fino al Cinquecento, però, certamente anche nel Due-Tre cento si conosceva bene il concetto di purgatorio e si desiderava l'assistenza della comunità[30].

Il periodo del lutto ufficiale nelle confraternite durava da tre giorni a un mese. In questo periodo, i membri dovevano recitare le preghiere per l'anima defunta come *Ave Maria* o *Paternoster*, o partecipare alle messe commemorative[31]. Curare le anime dei membri morti e radunare nelle messe commemorative erano l'obbligo di tutti i membri della comunità, al fine di promuovere la solidarietà e la dedizione mutuale[32].

I Disciplinati ed i Laudesi

In questo contesto sociale, soprattutto due gruppi confraterni sostenevano il ruolo decisivo nell'evento della morte: i *laudesi* e i *disciplinati*. Questi due gruppi, malgrado i motivi e le caratteristiche distintivamente diverse, erano frutti dello stesso desiderio dei laici, che volevano partecipare alle esperienze religiose, fuori dalle istituzioni convenzionali. Nella loro attività per realizzare il loro scopo religioso, anche i problemi sociali, che sorsero con lo sviluppo del commercio erano risolti[33].

I *disciplinati* nacquero come un gruppo della penitenza che segue l'umiltà e la passione del Cristo. Dal Duecento, i gruppi promuovevano la processione flagellante, e sotto il motto della pace e della unità nella società[34]. I membri erano gli uomini relativamente giovani delle diverse classi sociali, che erano attratti dalla pietà flagellante come enfasi della pacificazione sociale, abnegazione di sé, rinuncia al particolarismo locale, come i

---

[27] J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, p. 163.
[28] Ibid,, p. 172.
[29] Ibid., Oxford 1994, p. 155; Nei testamenti senesi dal Duecento si comincia ad indicare le comunità confraterne specifiche che possano prendere la responsabilità della propria morte. Però, oltre all'assegnazione delle comunità specifiche, non si vedono delle richieste più concrete per il funerale e il lutto fino al Cinquecento. S. K. Cohn, jr. *The cult of remembrance and the black death. Six Renaissance cities in central Italy*, Baltimore 1992. p. 12; Id., *Death and Property in Siena, 1205-1800. Strageties for the Afterlife*, Baltimore 1988, p. 61.
[30] S. K. Cohn, *Death and Property in Siena, 1205-1800*, pp. 58-59.
[31] R. F. E. Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, p. 87.
[32] Ibid., p. 82; G. Prunai, *I capitoli della compagnia di San Domenico in Campo Regio*, pp. 118-119.
[33] S. K. Cohn, jr. *The cult of remembrance and the black death*. p. 61.
[34] R. F. E. Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, pp. 50-51.

mendicanti[35]. Il primo documento che testimonia *disciplinati* domenicani risale al 1244, e riguarda confraternita dei *disciplinati* di Bologna. Però, dopo questa data, non sappiamo come questo gruppo si diffuse nelle altre città[36].

Tra le confraternite dei *disciplinati* delle diverse città, quella senese è ancora più interessante per noi, per il legame diretto col nostro predicatore Giovanni da San Gimignano. Siccome non si trovano altri documenti duecenteschi ignoriamo come cominciò questa comunità a Siena, ma secondo supposizione di Meerssman, sarà nata dalla 'generale devozione' nel 1260 e 1261, oppure come Giulio Prunai ipotizza, negli anni Sessanta del Duecento la pratica della disciplina fu adottata da una confraternita che esisteva già allora in onore di san Domenico, come fu confraternita mariana di San Domenico in Campo Regio [37]. Il primo statuto dei *disciplinati* di Campo Regio conservato fino ad ora è del 1348, riformato dal 'correttore' della compagnia fra Paolo Accorsi O.P[38]. Sempre nella stessa fonte, troviamo anche una traccia della riforma anteriore dello statuto dei tre domenicani, tra cui Giovanni da San Gimignano, citato come priore a Siena[39]. Il legame forte tra la confraternita dei *discipinati* ed i Predicatori si attesta anche negli statuti della compagnia. Un frate domenicano fu *ubidito* e *riverito* come il *correctore*, il *ghovernatore*, e il padre spirituale[40].

Ronald Weissman tendeva a limitare l'attività dei disciplinati alla disciplina tesa a realizzare la pace sociale, lasciando tutti doveri e i ruoli nell'evento della morte ai *laudesi*[41], ma infatti la morte di un membro dei *disciplinati* coinvolgeva tutta la comunità. Quando accadeva, si doveva avvisare subito il priore dell'ordine, per annunciare la morte ai tutti i membri della compagnia. Oltre alla responsabilità del funerale e della sepoltura, i membri erano obbligati alle preghiere per l'anima, con cento *Ave Maria* e cento *Paternostri*, e a una messa per il defunto entro dieci giorni. I membri non assistevano l'anima del defunto solo con le preghiere o le messe, ma per tenere queste messe, pagavano tre denari a ciascuno. Entro un mese dalla morte, il priore aveva un obbligo di celebrare una messa, accompagnata dalla disciplina e la luminaria. I membri devono ricordare di pregare per il defunto ancora per un anno, e dopo un anno, tutti i nomi dei membri morti si devono leggere in una messa solenne con la luminaria e la disciplina, celebrata per tutti i morti della compagnia[42].

---

[35] Ibid., p. 75.

[36] G. G. Meersseman, *Ordo Fraternitatis*.vol. II, p. 578. Il documento è una lettera con la quale Giovanni da Wildeshausen, allora il maestro generale dei Predicatori, approva gli *statuti della fraternitas sive congregatio Beati Dominici* di Bologna.

[37] Ibid., p. 598.

[38] G. G. Meersseman, *Ordo Fraternitatis*.p. 598.

[39] Ibid., p. 598.

[40] Ibid., p. 601. Anche le riunioni della compagnia erano tenute nel capitolo, un oratorio con attigua sacrestia nel convento.

[41] R. F. E. Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, p. 76.

[42] Statuti della compagnia dei disciplinati di San Domenico in Campo Regio di Siena (1344-1348). 《*De' morti de la compagnia*. Cap. XXX.. Ancho quando alcuno de' fratègli passasse di questa vita per lo priore s'ordini che ciascheduno el sappia et siègli inposto che sia a la sua sepoltura. Et ciascheduno sia tenuto infra diece dì di dire cento pater nostri e cento avemarie per l'anima sua overo in luogho d'essi faccia dire una messa. Et ancho ciascheuno per l'anima di tal fratello dia tre denari al nostro camarlengho de' quagli denari si facciano dire messe. Et ancho el priore infra uno mese nel nostro luogho

I *disciplinati* senesi era severamente vietato registrarsi anche nelle altre compagnie confraterne, ecceto la compagnia dei laudesi dove eccezionalmente erano permessi. Infatti, il rapporto tra questi due gruppi era molto stretto all'inizio, come Prunai suppone che l'origine dei disciplinati sia la confraternita mariana[43]. Anche a Imola, i disciplinati potevano iscriversi alla compagnia dei laudesi, ma particolarmente questi laudesi imolesi erano un gruppo autonomo, fuori dal legame ufficiale con i Predicatori[44].

I *laudesi* nacquero come un gruppo che cantava inni, soprattutto dedicati alla Vergine, e successivamente anche per la glorificazione dei santi ed per la commemorazione dei morti. Nei primi tempi cantavano in latino, ma nel procedere del Duecento, cominciarono a cantare in italiano volgare[45]. Di solito sebbene cantassero in volgare, per le feste solenni, come il Natale o la Pasqua, cantavano in latino[46]. Non sappiamo come fosse il loro canto, come stile, ma si suppone che fosse un canto monodico, vicino ad una recitazione ritmica[47]. I *laudesi* iniziarono la loro attività a Siena negli anni Sessanta del Duecento, e dopo si propagarono ad altre città, come furono adottati nella chiesa di Santa Maria Novella a Firenze nel 1288[48]. Oltre a Siena, quindi, dove il legame era fortissimo tra i *laudesi* e i Predicatori dall'inizio della confraternita[49], anche a Firenze i *laudesi* si radunavano nelle chiese mendicanti[50]. I ragazzi erano formati ed educati a cantare a spese della confraternta, come nel caso di Siena, oppure erano educati nella *schola cantorum* che era organizata dai Predicatori come nel caso di Firenze[51].

Mentre i *disciplinati* erano composti esclusivamente da uomini, quelli relativamente giovani, i *laudesi* erano aperti anche alle donne, quelle vecchie, anzi, a volte le donne erano più degli uomini, come nel caso di Bologna tra il Trecento e l'inizio del Quattrocento[52]. Per

---

per l'anima sua faccia dire una messa con quella luminaria che allui pare et poi seguiti la disciplina. Et ne le raccomandigie a nome per lo 'spatio d'uno anno si preghi Dio per lui. Et ogn' anno el dì de' morti per tutti e' morti della compagnia si dica una messa solennemente con quella luminaria che pare al priore et facciasi la disciplina per l'anima loro. Et leghansi tutti e' nomi loro》. Siena, Archivio di Stato, Resti ecclesiastici, n. 682; ed. G. Prunai, *I capitoli della compagnia di San Domenico in Campo Regio*, in 《Bullettino senese di storia patria》, vol. 47, 1940, pp. 132-156, particolarmente pp. 154-155. Paragonato allo statuto senese, lo statuto della compagnia dei disciplinati di S. Domenico di Prato (1335) fornisce una descrizione ancora molto più ricca e vivace delle regole nel caso della morte dei membri. Cf. G. G. Meersseman, *Ordo Fraternitatis*.pp. 645-646.

[43] G. G. Meersseman, *Ordo Fraternitatis.* vol. II, p. 964.

[44] Ibid., p. 966.

[45] R. F. E. Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, pp. 46, 74.

[46] R. Davidsohn, *Storia di Firenze, IV.II Industria, arti, commercio e finanze*, Firenze 1965, p. 189.

[47] Ibid., p. 187.

[48] G. G. Meersseman, *Ordo Fraternitatis.* vol. II, p. 960, 970. Il documento più antico che menziona il canto della *lauda* è la lettera d'indulgenza che Bernardo Gallerani, vescovo di Siena, mandò il 2 settembre 1273 alla congregazione mariana in Campo Regio. Ibid., p. 954.

[49] G. G. Meersseman, *Ordo Fraternitatis.* vol. II, p. 969.

[50] R. F. E. Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, p. 67. Invece James Banker propone un'opinione contraria a queste idee di Meersseman e Weissman, che hanno visto il legame speciale tra i laudesi ed i mendicanti dall'origine, affermando che a San Sepolcro, i laudesi iniziarono nei luoghi lontani dalla zona dei Francescani, anzi nell'associazione con i chierici secolari. J. R. Banker, *Death in the Community*, pp. 43-44.

[51] 《a puerulis concinnitur, qui ad laudes huiusmodi nutriuntur》. G. G. Meersseman, *Ordo Fraternitatis.* vol. II, pp. 961-962.

[52] S. T. Strocchia, *Death and Ritual in Renaissance Florence*, p. 87.

esempio, a Firenze, mentre l'età media dei membri dei *disciplinati* di San Paolo era di 37.1 anni, quella dei *laudesi* di San Zanobi era di 53.8 anni. La percentuale dei *disciplinati* sposati era di 58% contro 42% dei non sposati, con nessuna vedova nel gruppo, mentre tra i laudesi, la percentuale del 77% per gli sposati, del 5% per quelli non sposati, del 18% per le vedove dimostra l'alta partecipazione di membri piuttosto maturi[53].

L'ampia attività della carità dei laudesi non escludeva certamente i morti[54]. Le preghiere per il defunto era uno dei doveri più importanti dei laudesi[55]. Questo dovere a volte si praticava con la preghiera quotidiana per tutti i morti generali, assieme alla preghiera per tutti i viventi cristiani[56]. Più specificamente si pregava come suffragi speciale nel momento della morte di un membro della confraternita, lo statuto imponeva oltre alle preghiere, il pagamento di messe[57]. Il nome di un membro morto andava scritto nel calendario della confraternita e ricordato dagil altri membri vivi per il suo suffragio, con la recitazione del nome, soprattutto nella prima congregazione dopo della sua morte e nell'anniversario dei

---

[53] R. F. E. Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, p. 75. Table 2.2.

[54] Le entrate delle quote mensili dei soci venivano spese dai quattro massari nei rispettivi quartieri, per opere di carità: pacificano liti, visitavano le vedove, gli orfani, i malati, i prigionieri, in una parola, *gli oppressi di tutti i generi*; donavano a loro aiuto, consiglio e conforto. G. G. Meersseman, *Ordo Fraternitatis.* vol. II , p. 584. Dopo la crescita delle comunità, l'ambito della 'caritas' si allarga, e comprende allora l'assistenza ai poveri, la cura degli ammalati, la dispensa di medicine, delle dotazioni alle ragazze povere, gli orfanotrofi, l'istruzione popolare, delle borse di studio, una biblioteca pubblica, un museo, degli acquedotti e delle fontane, la sepoltura dei cadaveri, il mantenimento dei cimiteri, ecc. G. G. Meersseman, *Ordo Fraternitatis.* vol. II, p. 972. Invece la preparazione del funerale di un membro morto non sembra tanto diversa da quella dei disciplinati senza la disciplina. Cf. R. F. E. Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, pp. 49-50.

[55] 1262. Giugno. Nuovo Statuto della Congregazione della Vergine di Arezzo (Arezzo, Biblioteca-Archivio della Fraternita dei Laici). 《Cap. XIV. Qualiter recipi possunt etiam in aliena diocesi commorantes. Quoniam donum Dei loco non determinatur vel patria, sed in omni gente, timet Deum, acceptus est illi, ut apostolica tradit auctoritas, dignum est, ut institutum fraternitatis, que gratia Dei servit, localibus terminis non artetur. Volumus igitur, quod ad consortium huius fraternitatis omnes persone cuiuscumque conditionis, etiam extra Aretinam dicesim a longe commorantes, si ex devotione annumerati nostre congregationi petierint, ascribantur eidem, in vita eorum et post mortem sicut et ceteri fraternitatis suffragia habituri. Nec volumus eos teneri nisi ad orationes cotidianas et ad elemosinas largiendas secundum debitam computationem annuatim fiendam, et ad mortuorum suffragia in orationibus et denariis, ut supradictum est, postquam obitus alicuius vel aliquorum saltem semel in anno eis relatione vel licteris innotuerit》. G. G. Meersseman, *Ordo Fraternitatis*, vol. II, pp. 1023-1024, doc. 17.

[56] G. G. Meersseman, *Ordo Fraternitatis.* vol. II, pp. 942-943. Per esempio, 1262, Giugno. Nuovo statuto della congregazione della Vergine di Arezzo (Arezzo, Biblioteca-Archivio della Fraternità dei Laici)《Cap. XV. *De observantia cotidiana in ecclesia et oratione tam pro vivis quam pro mortui*s. Ordinavimus quod quilibet de fraternitate ad reverentiam Dei et gloriose matris eius et advocate nostre cotidie aliqua hora diei ad ecclesiam suam accedat vel ad aliam, si magis aptam invenerit negotiis suis, memorans, si voluerit, Salvatorem nostrum olim per nos venisse in mundum propter nostram redemptionem, memorans etiam eundem venturum ad iudicandum mundum, et redditurum unicuique secundum opera sua; memorans etiam pietatis advocate nostre beatissime sancte Marie Dei genitricis, que apud filium suum pro nobis intercedat, et bonum statum civitatis nostre in bono promoveat et conservat. Item qualibet die, sive in civitate presens extiterit, sive in alia provincia in aliqua ecclesia sive extra ecclesiam, duas ad minus orationes faciat: unam pro se et omnibus cristianis viventibus, dicendo unum Pater noster et Ave Maria, et "In manus tuas Domine commendo spiritum meum", sive licteraliter sive vulgariter; aliam vero orationem faciat pro caris suis defunctis et omnibus aliis, dicendo similiter Pater nostre et Ave Maria, et "Requiem eternam dona eis Domine."》. G. G. Meersseman, *Ordo Fraternitatis*, vol. II, pp. 1023-1024, doc. 17.

[57] 1262, Giugno. Nuovo statuto della congregazione della Vergine di Arezzo (Arezzo, Biblioteca-Archivio della Fraternità dei Laici) 《Cap. XX. *De suffragio pro anima cuiuslibet defuncti de fraternitate*. Ordinavimus quod quilibet de fraternitate pro defuncto quolibet de ipsa fraternitate, postquam ad eius notitiam pervenerit, dicat tria Pater noster cum Ave Maria et "Requiem eternam dona eis Domine". Item pro anima eiusdem det rectoribus, ut dictum est supra, unum denarium pro missis dicendis pro eius anima et animabus omnium fidelium defunctorum》. G. G. Meersseman, *Ordo Fraternitatis*, vol. II, p. 1025, doc. 17.

defunti[58].

La morte nella città

Se uno stava morendo nella fede cristiana, si godeva il diritto della consolazione rituale prima della morte, composta della confessione, comunione e unzione, che significava l'unione del morente con la Chiesa ortodossa e la comunità dei fedeli[59]. Quando un medico o qualche amico del morente vedeva che la morte non era lontana, consigliava al morente e alla famiglia di chiamare i chierici od i frati per la confessione[60]. Il prete, indossato una stola porpora, arrivava al capezzale, portando il manuale penitenziale con le mani, e qualche volta il parroco accompagnava da altri chierici. Seduti attorno al capezzale, cominciavano a cantare alcune preghiere per l'antifona, come *Sana Eum Domine*, e dopo i sette salmi penitenziali, anche la litania dei santi, con *Ora pro eo*[61]. Dopo questo rito, tutti gli altri se ne andavano via, per lasciare solo il morente e il prete.

A volte il morente prometteva al prete il suo lascito per la chiesa, in questo momento. In genere i morenti lasciavano il testamento che riguarda l'uso dei suoi beni, alla chiesa presso cui vuole essere sepolto[62]. Secondo la regola, l'ultima persona che aveva sentito dal morente doveva dire al notaio ciò che aveva detto, e il notatio lo scriveva in latino nella forma legalmente appropriata[63]. A proposito della questione del denaro, i testamenti chiedono le cose più o meno simili. Il denaro lasciato per la cura dei poveri indica il desiderio dei morenti che speravano il suffragio dei poveri per la propria anima. A volte gli le altre somme si lasciano per riscattare qualche prigioniero meritevole della compassione o distribuire dei vesti ai poveri[64]. Gli uomini, nel loro testamento, tendono a chiedere l'utilizzo del loro denaro per i generali poveri prima di tutto, mentre le donne pensavano più a chi conoscevano personalmente. Questo fatto spiega che gli uomini volevano ripagare i poveri, cioè i vittimizzati sociali, con gli interessi nella vita, mentre le donne erano più libere da questa

---

[58] 1262, Giugno. Nuovo statuto della congregazione della Vergine di Arezzo (Arezzo, Biblioteca-Archivio della Fraternità dei Laici) 《Cap. XXI. *De anniversariis illorum, qui fuerunt de fraternitate*. Ordinavimus quod, mortuo aliquo de fraternitate, rector ille, in cuius porta morabatur defunctus, eadem die vel quam citius poterit, veniat ad priorem fraternitatis, et annuntiet ei nomen defuncti et diem obitus sui, ut ipse in quaterno, in quo est kalendarium de anniversario defunctorum, scribat nomen eius et diem mortis, et per ipsum recitabitur in prima congregatione fraternitatis, ut pro eo debito modo quilibet satisfaciat per suffragia supradicta. Recitabuntur nihilominus per singulos annos nominatim anniversaria defunctorum de nostra fraternitate cuiuslibet mensis, scilicet in prima congreagatione fraternitatis, sicut in ecclesiis de anniversariis defunctorum infra ebdomadam fieri consuevit, ad divinam misericordiam pro ipsorum requie humiliter implorandum》. G. G. Meersseman, *Ordo Fraternitatis.* vol. II, pp. 1025-1026.

[59] A. Thompson, o.p. *Cities of God. The religion of the Italian Communes. 1125-1325*, Pennsylvania 2005, p. 382.

[60] Ibid., p. 385.

[61] Ibid., pp. 385-386.

[62] R. Davidsohn, *Storia di Firenze, IV. 3 (vol. VII), Il mondo della Chiesa, Spiritualità ed arte, vita pubblica e privata,*, Firenze 1965, p. 702.

[63] Ibid., p. 702.

[64] Ibid., pp. 704-705.

responsabilità sociale[65]. Qualcuno lasciava i soldi non solo per la carità, ma anche per la vendetta, come nel caso della morte di Velluto di Buoncristiano Velluti, nel 1310, il 21 dicembre, che lasciò 500 fiorini d'oro a chi avesse provveduto alla vendetta[66].

Quando il morente esalava l'ultimo respiro, cominciava il procedimento del funerale. Se il morto era ragguardevole, si annunciava la morte pubblicamente perché si potessero radunare a casa del defunto[67]. Le persone che annunciavano la morte a Firenze, '*bannitori de' morti'* erano spesso i becchini al servizio del Comune od altri scelti dall'amministrazione vescovile, gli era vietato annunciare due decessi per volta ed esercitare questo ufficio a notte, per evitare la vendetta potenziale e mantenere l'ordine[68]. Invece a Siena, questo ufficio era esercitato dai banditori del Comune. Nel 1250, il *Breve degli ufficiali del Comune di Siena* testimonia che un banditore, vestito solo di rosso o verde, girava la città per l'annuncio due volte al giorno, e era pagato due soldi nel caso che portasse i cavalli con sé, altrimenti un soldo[69]. Invece nello statuto del 1262, il Comune di Siena indica tre banditori per gridare i morti, invece di uno: per ognuno si pagava un terzo soldo, così alla fine la somma del denaro pagata per i banditori era uguale al periodo precedente. Il nuovo dettato aveva inventato di impedire la famiglia del defunto di assumere più banditori per dimostrare il potere familiare[70]. Oltre ai gridatori comunali, anche le confraternite potevano mandare i loro membri per annunciare la morte del fratello agli altri membri della comunità[71]. Ma questa pratica dell'annuncio della morte in pubblico venne temporamente sospeso durante la morte nera, per non creare la troppa angoscia della morte[72].

Mentre i banditori giravano nella città, dentro casa le donne preparavano la salma per il funerale. Innanzitutto, il corpo si lavava nell'acqua calda con erbe, come salvia ed isopo[73]. Questo lavaggio del corpo era un simbolo sacramentale, che ricordava il primo lavaggio del

---

[65] A. Thompson, o.p. *Cities of God*, p. 388.

[66] R. Davidsohn, *Storia di Firenze, IV. 3,* p. 705.

[67] R. Davidsohn, *Storia di Firenze, I. Origini*, Firenze 1972, p. 1129.

[68] R. Davidsohn, *Storia di Firenze, IV. 3*, p. 707.

[69] Cf.《mortuorum autem proclamandorum per urbem antiquus mos in Senensi urbe fuerat, bis enim una die mane videlicet ac vesperi equitante vesillone [cioe' il becchino] lugubri induto abitu nonnulis equo sedentibus, ac vexilla ferentibus post eum alta voce decessisse aliquem denuntiabatur》. P. Turrini, *Le Cerimonie Funebri a Siena nel Basso Medioevo: Norma e Rituale*, p. 57.

[70] Ibid., p. 57.

[71] J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, p. 157. Cf. Prato 1335 marzo 25, Statuto della compagnia dei disciplinati di S. Domenico di Prato (Prato, Biblioteca Roncioniana, ms. Ronc. 265, f. 1r-11r). Cap. XVI. Come si faccia quando alcuno de' fratelli passasse di questa vita. 《Quando alcuno fratello passera di questa misera vita, che qualunque de' nostri fratelli si llo debbia immantenente notificare al priore e al soppriore. E llo priore faccia immantenente richiedere tucti I fratelli. E quando tucti o vero la maggiore parte si erono in capitolo radunati, allora lo priore propongha loro se pare a lloro che cotale nostro fratello, lo quale è passato, abia si bene portata la sua vita, che si convengha che lli si data la cappa, e che i fratelli vadano per lui, e se si vince per le due parti, si vi si vada in questo modo》. G. G. Meersseman, *Ordo Fraternitatis.*vol. II, p. 645.

[72] R. Davidsohn, *Storia di Firenze, IV.3,* p. 707.

[73] R. Davidsohn, *Storia di Firenze, I*, p. 1129.

defunto nella vita, il Battesimo[74] e che rimuoveva ogni impurità sua[75]. Prima che arrivassero le leggi suntuarie, secondo usanza tradizionale, il corpo era ornato il più riccamente possibile. Sul capo delle donne morte, si metteva un'acconciatura di seta decorata d'oro e d'argento od i capelli finti, come se fossero viventi. Le dita già irrigidite erano adornate con anelli preziosi[76]. Dopo l'introduzione delle legge suntuarie, la salma fu coperta con tessuto bianco, che significava la Vittoria dalla morte e la risurrezione, ma intendeva praticamente di utilizzare il denaro risparmiato nella carità, come il Vescovo Biolitti afferma nel 1310[77]. Per un certo tempo, i cittadini seguirono la legge, ma pian piano, la consuetudine antica tornò e i defunti potevano indossare con le vesti che si mettevano nella vita[78]. Invece per alcune categorie speciali professionali, come medici, cavalieri, giudici od religiosi, come i vescovi, gli abati, i prelati, al defunto faceva indossare l'abito che prova la sua identità professionale[79]. Un'eccezione interessante a questo rituale si riscontra a volte nel primo processo del lavaggio del corpo che non si doveva toccare per qualcuno che fosse morto per violenza, ferite o annegamento[80]. Soprattutto il corpo di qualcuno ucciso né si doveva lavare, né si copriva, ma si metteva nella bara così come era morto nel sangue, per stimolare il desiderio della vendetta[81]. Tranne i casi particolari come questo, il corpo lavato e curato era adagiato su bassi cuscini[82].

La norma ordinava di seppellire il defunto non troppo tardi: quello che moriva prima del pomeriggio, si seppelliva la sera dello stesso giorno della morte, alla luce delle fiaccole; chi moriva la sera, invece, il giorno dopo, per evitare il pericolo della vendetta durante il funerale notturno[83]. Ma i parenti del defunto, se non vi era il rischio della decomposizione per il tempo troppo caldo, volevano sempre rimandare la sepoltura un po' per allungare la veglia, per confermare la morte ed evitare di seppelire il defunto ancora vivo[84].

Prima di partire per la sepoltura, dentro casa, le donne del parentado o le vicine del defunto si riunivano attorno alla salma e cominciavano il pianto dei morti secondo l'usanza.

---

[74] A. Thompson, o.p. *Cities of God.*, p. 395.
[75] J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, p. 158.
[76] R. Davidsohn, *Storia di Firenze, IV. 3,* p. 707.
[77] J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, p. 158. Cf. 1343, giugno 28, Statuti del Comune di Siena (R. Archivio di Stato in Siena. n. 38) 7. *De vestibus defunctorum*. 《Item providerunt sapientes predicti quod nulla persona defuncta indui possit vel debeat nisi unica tantum veste caputeo calcettis de bocherano vel stamegna cum cordone albo de ripe. albo sub pena et ad penam XXV. librarum denariorum, exceptis tamen comitibus, militibus, iudicibus, medicis fisicis et doctoribus cuiuscunque facultatis et eorum et cuiusque eorum uxoribus, qui possint indui tunicha et guarnachia de sindone cum caputeo et cum calcettis et cordone albo de ripe; et aliter vel alio modo non, sub pena XXV, liberarum denariorum si fuerint heredes, militis, iudois, medici fisici vel doctoris vel cuiuscumque alterius persone》, riprodotto in E. Casanova, *La Donna Senese del Quattrocento*, in 《Bullettino Senese di Storia Patria》, vol. 8, 1901, p. 53.
[78] P. Turrini, *Le Cerimonie Funebri a Siena nel Basso Medioevo: Norma e Rituale*, p. 60.
[79] R. Davidsohn, *Storia di Firenze, IV. 3*, p. 708.
[80] R. Davidsohn, *Storia di Firenze, I.*, p. 1129.
[81] R. Davidsohn, *Storia di Firenze, IV. 3*, p. 719. La salma degli assassinati, se era possibile, si cercava di tenere in casa per nove giorni, e se non era possibile, la tomba era sorvegliata per nove giorni e notti, per evitare che l'assassino provasse ad accostarsi furtivamente.
[82] Ibid., p. 708.
[83] R. Davidsohn, *Storia di Firenze, I.*p. 1129; Id., *Storia di Firenze, IV. 3*. p. 707.
[84] J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Oxford 1994, p. 159.

Facendo il lamento a voce alta, aggiungevano anche i gesti del lutto, come sciogliersi e strapparsi i capelli, lacerarsi le vesti, graffiarsi la faccia con le unghie finché sanguinava[85], e a volte le vedove tagliavano anche i loro capelli, come simbolo del cordoglio[86]. Il pianto pur sembrando emozionale selvaggio era abbastanza ritualizzato nella consuetudine, formale piuttosto che improvvisato[87]. Questa ritualità del pianto violente era molto viva fino al Duecento, ma da allora fu vietato a tutte le donne, tranne la vedova[88]. Nelle case dei ricchi, anche la servitù era coinvolta, chiamata a baciare la mano del defunto quando era già fredda[89].

Gli uomini, che si radunavano davanti alla casa, ora partivano per seppellire il corpo. I compagni o i vicini del defunto, portando la bara sulle loro spalle, si recavano alla chiesa della parrocchia, o ad altra chiesa in cui il defunto voleva essere sepolto. Dietro dei soci che portano la bara, i parenti, i vicini e gli amici seguivano[90]. Il canto del clero ed i ceri accesi accompagavano questo corteo[91]. A Siena solo gli uomini erano ammessi nel corteo. Solo nel caso della morte delle donne, un numero limitato di donne poteva seguire il corteo[92]. Questo corteo è il momento in cui il funerale si trasforma da evento privato in evento pubblico. Il corteo attraversava tutte le strade della contrada perché tutti potessero partecipare al funerale, ed a volte per questo motivo il corteo si fermava lasciando lo spazio del pianto[93]. Tutti quelli che stavano attorno al corteo potevano vedere la faccia del defunto, perché spesso si metteva il corpo sul catafalco, non nella bara, senza coprire la faccia; questa usanza viene vietata dalla fine del Duecento a Siena, per proteggere la modestia delle defunte ed anche impedire agli uccelli di sporcare il corpo. La faccia dei frati morti invece era sempre coperta, implicando che loro erano già morti in questo mondo[94].

Quando il corteo arrivò alla chiesa ed entrò nella chiesa, si suonavano tutte le campane della chiesa, e in quel momento le donne cantavano ancora il *planctus*[95]. A Reggio, il suono delle campane era diverso a seconda del sesso dei defunti: tre volte per gli uomini, simbolizzando la trinità, due volte per le donne, simbolizzando Eva, dalla quale Adamo trovò il suo secondo valore. Tutti coloro che sentivano il suono delle campane, invece, erano obbligati a pregare per il defunto[96]. Il numero dei sacerdoti o dei frati che appartenevano al corteo e alla cerimonia funebre dipendeva dall'importanza sociale del defunto e dal denaro pagato dalla famiglia[97]. Nella cerimonia funebre, a volte anche i preti facevano dei discorsi

---

85 R. Davidsohn, *Storia di Firenze, I*, pp. 1129-1130.
86 R. Davidsohn, *Storia di Firenze, IV.* p. 708.
87 A. Thompson, o.p. *Cities of God*, pp. 400-401.
88 R. Davidsohn, *Storia di Firenze, IV. 3*, pp. 708-709.
89 Ibid., p. 708.
90 Ibid., p. 701.
91 R. Davidsohn, *Storia di Firenze, I*, p. 1130.
92 P. Turrini, *Le Cerimonie Funebri a Siena nel Basso Medioevo: Norma e Rituale*, pp. 60-61.
93 A. Thompson, o.p. *Cities of God*, p. 404.
94 Ibid., p. 398.
95 R. Davidsohn, *Storia di Firenze, I*, p. 1130.
96 A. Thompson, o.p. *Cities of God*, p. 395.
97 R. Davidsohn, *Storia di Firenze, IV. 3,* p. 714.

funebri, con alte lodi del defunto[98], come possiamo vedere nell'elenco dei sermoni funebri di Remigio de' Girolamo. Dopo che il prete fece l'ultima benedizione del corpo, il corteo partiva per il luogo della sepoltura, che si trovava in genere accanto o vicino alla chiesa, mentre i defunti ragguardevoli a volte potevano essere sepolti dentro della chiesa[99]. Sopra del luogo di sepoltura si metteva l'"*arca*", un arco di legno onorato di ghirlande, frutti e ceri, l'usanza del quale era stata proibita dallo statuto delle leggi suntuarie nel periodo successivo[100].

Dopo che finiva la sepoltura, tranne i parenti intimi e alcuni vicini, tutti i partecipanti e soprattutto le donne dovevano andare via e non potevano radunarsi ancora a casa del defunto[101]. A volte anche c'era un banchetto funebre, una tradizione che risaliva all'antica epoca prima dell'avvento del Cristianesimo. Lo statuto comunale controllava anche questa usanza, per esempio a Siena, dove si poteva invitare al massimo trenta persone al banchetto, e solo una volta[102]. A Firenze invece nel Duecento e nella prima metà del Trecento non si praticava tanto questa usanza[103]. La vedova non tornava subito a casa, dove l'aspettava la mancanza del marito, ma stava dai parenti o dagli amici per le prime ore dopo il funerale[104], e la sera i parenti l'accompagnavano a casa sua. In origine il corteo era composto di numerose persone, ma dopo del Duecento, a Siena ed a Pistoia i legislatori limitavano il numero dei partecipanti e vietavano anche l'uso delle fiaccole e delle lanterne[105].

Dopo il funerale cominciava il periodo del lutto. In questo periodo gli uomini della famiglia e la vedova mettevano vestiti neri. Prima si mettevano abiti da lutto dai colori più vivaci, come rosso, verde, azzuro, per onorare il morto. Invece, nel Duecento e nel Trecento il colore scuro è diventato il colore del lutto[106]. I parenti meno vicini o meno diretti dal defunto si mettevano invece in bruno ed così anche tutte le donne tranne la vedova, che indossava un mantello nero con una banda bianca chiusa sotto mento. Quando indicava il colore bruno come il colore al lutto, non si limitava proprio solo al bruno, ma voleva dire i colori generali scuri[107]. L'allontanamento del defunto dal mondo dei viventi si rappresentava come processo progressivo, con le messe che seguono una ad una: la seconda, la settima, la nona, l'annuale[108]. Come l'ambito spirituale, rappresentato con le messe commemorative, vedeva

---

[98] Ibid., p. 714.
[99] R. Davidsohn, *Storia di Firenze, I*, pp. 1130-1131.
[100] R. Davidsohn, *Storia di Firenze, IV. 3*, p. 716.
[101] Ibid., p. 716.
[102] P. Turrini, *Le Cerimonie Funebri a Siena nel Basso Medioevo: Norma e Rituale*, pp. 60-61.
[103] R. Davidsohn, *Storia di Firenze, IV. 3*, p. 716.
[104] Ibid., p. 717.
[105] R. Davidsohn, *Storia di Firenze, I*, p. 1131.
[106] P. Turrini, *Le Cerimonie Funebri a Siena nel Basso Medioevo: Norma e Rituale*, p. 55.
[107] R. Davidsohn, *Storia di Firenze, IV. 3*, pp. 717-718.
[108] P. Turrini, *Le Cerimonie Funebri a Siena nel Basso Medioevo: Norma e Rituale*, p. 62. Secondo Thompson, invece, in genere al terzo giorno, al settimo giorno, ad un mese, al quarantesimo giorno e al cinquantesimo giorno dalla morte si celebrava la messa, e ognuna di queste cifre implica qualche significato religioso: il tre allude alla risurrezione del Cristo; il sette rappresenta il sabato dei santi; il quaranta indica i dieci Comandamenti e i quattro Vangeli; il cinquanta simboleggia i dieci Commandamenti ed i cinque sensi. Però, generalmente la messa del quarantesimo e del cinquantesimo giorno non veniva praticata tanto. A. Thompson, o.p. *Cities of God. The religion of the Italian Communes. 1125-1325*, Pennsylvania 2005,

un anno come termine del lutto, anche i governanti definivano un anno come una giusta misura di tempo del lutto. A Siena la vedova, che si dedicava al lutto per il rispetto del marito defunto per un anno, ora assumeva un nuovo stato civico e tornava alla casa della sua famiglia d'origine. Il commiato avviene con una cerimonia notturna, illuminata da doppieri. Una cinquantina di parenti sia dalla parte della vedova che del defunto si radunano attorno alla vedova per partecipare al corteo del ritorno alla casa del padre o dei fratelli, in cui restava finché si decidava la nuova casa, con un nuovo matrimonio se la vedova era abbastanza giovane perché potesse procreare figli[109].

Il dolore ritualizzato

Quindi nelle città tardo medievali, la morte era sempre un evento dell'esperienza comunitaria, in cui tutti i rapporti familiari, sociali, professionali, religiosi partecipano, ed anche un evento ritualizzato che si pratica secondo le regole formate nelle tradizioni religiose e locali, od almeno indicate dalle leggi. La morte provata in una certa indicazione funzionava come un limite massimo che l'esperienza dell'emozione non può oltrepassare. Ma nello stesso tempo, la ritualizzazione del dolore e del lutto forniva anche ai dolenti confusi dalla nuova condizione derivante dalla perdita di un proprio caro una istruzione emotiva per poter rigettare questi sentimenti fino ad allora estranei, come un limite di sicurezza entro cui si poteva provare la propria emozione senza perplessità. Secondo l'osservazione di John Henderson sul ruolo delle confraternite fiorentine nella scena della morte, esse erano specialiste nel fornire questo cuscino emotivo ai dolenti attraverso il funerale ritualizzato.

Il dramma cominciava prima della morte. Quando uno stava per morire, i congiunti, i preti, i vicini e gli amici si radunavano attorno al morente. Se il morente ancora non aveva scritto il suo testamento, è in questo momento che poteva lasciare il testamento per pronunziazione e senza scritti (*testamentum per unucupationem et sine scriptis*)[110]. Dopo il morente riceveva l'estremo viatico, che solo dal 1200 si praticava anche ai laici. Questo

---

p. 415.

[109] P. TURRINI, *Le Cerimonie Funebri a Siena nel Basso Medioevo: Norma e Rituale*, p. 62. Dopo nello statuto del 1287-1297, questa pratica anche viene controllata tramite la legge suntuaria, limitando il numero dei partecipanti (dodici uomini e dodici donne) e l'uso dei doppieri (solo due doppieri) nel corteo. Questo è la prima evidenza documentaria su questa usanza a Siena. Ibid., p. 64. Si vede anche nello statuto del 1343. 1343, giugno 28, Statuti del Comune di Siena (Archivio di Stato in Siena) 17.*De numero personarum habendo ad soziandum viduam quando rediret ad domum patris*.《Item providerunt quod, quando contingeret aliquem in civitate vel infra novos muros vel in circuitu dicte civitatis vel alibi mori, quod extrahenda uxore quondam dicti defuncti de domo sive loco dicti defunti pro ducendo eam ad domum patris vel alium locum non possint vel debeant ire ultra xij homines et xij mulieres ad sotiandum dictam viduam; et si fuerit de nocte, cum quatuor dupleriis tantum. Et ex parte consanguineorum defunti viri non possint congregari ultra xij homines et xij mulieres sub pena pro quolibet contrafaciente c. soldorum denariorum pro qualibet persona sotiante vel congregante homines et personas dicta de causa et pro qualibet vice; exceptis familiaribus qui starent ad mercedem, qui non sint neque intelligantur de dicto numero..》, riprodotto in E. CASANOVA, *La Donna Senese del Quattrocento,* pp. 55-56.

[110] R. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze, I*, pp. 1128-1129.

processo, diverso dalla confessione, aveva una natura pubblica[111]. In questo momento, tutti gli ecclesiastici ed i laici pregavano attorno al letto del morente e se l'agonia si allungava, un prete leggeva qualche brano della Passione di Cristo, ad alta voce. Invece, gli altri devoti o un religioso coricavano nell'ultimo momento la testa del morente sulla cenere o sui ciottoli. Questo atto ha due significati religiosi: il primo la speranza di accelerare la beatitudine del paradiso, per questa riparazione subita[112]; il secondo, che come una volta era venuto dal cenere, ora torna al cenere[113].

Come abbiamo visto il funerale segnava una forte separazione dei ruoli e degli spazi tra i sessi. Le donne, come nel momento della nascita, dominavano l'ambito più intimo e privato, mentre gli uomini costituivano la faccia pubblica del funerale, in cui anche le comunità confraternite partecipavano[114]. Gli uomini non potevano approssimarsi alla salma, che si manteneva nell'ambito delle donne. Il capo della confraternita del defunto era l'unica persona che poteva oltrepassare questa linea di separazione. Aveva la responsabilità di mettere l'abito della comunità al defunto, se la sua vita era meritevole per questo abito[115]. Il defunto, nato una volta in questa vita nell'abito di un fratello nel legame confraterno, lasciando tutto ció che era, morendo in questo abito garantisce di nuovo questo legame[116]. Se il defunto era un membro dei gruppi flagellanti, portava anche la disciplina nelle sue mani[117]

Il funerale organizzato dalle confraternite era sempre molto più impressionante dei funerali normali e nel corteo radunava sempre più gente[118], ed a volte presentava anche un bel dramma religioso[119]. Per esempio a Firenze, quando moriva un membro della confraternita fiorentina di Misericordia, i flagellanti presentavano la loro disciplina nel corteo del funerale. I sedici uomini con cappuccio flagellavano se stessi, cantando i salmi[120]. Il corteo, in genere,

---

111 A. THOMPSON, O.P. *Cities of God*, p. 390.

112 R. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze, I,* pp. 1128-1129.

113 A. THOMPSON, O.P. *Cities of God*, p. 392.

114 J. HENDERSON, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, pp. 158-159.

115 Ibid., p. 159. Cf. Statuto della compagnia dei disciplinati di S. Domenico di Prato. Cap. XVI. *Come si faccia quando alcuno de' fratelli passasse di questa vita*. 《Che 'l priore prandi sei de' fratelli vestiti colle cappe alla casa del defunto e metta lli la cappa sua e cinga llo colla corda e ponga lli la disciplina nella mano drieta e aconci lli le braccia in croce e facendo questo alcuno de' fratelli vestiti abbia portato lo libro dello uficio della Sancta Croce e dire tre lectioni e l'altre cose come e usança, e facto questo tornino in capitolo》. G. G. MEERSSEMAN, *Ordo Fraternitatis.*vol. II, p. 645.

116 R. F. E. WEISSMAN, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, p. 93.

117 A. THOMPSON, O.P. *Cities of God. The religion of the Italian Communes. 1125-1325*, Pennsylvania 2005, p. 397.

118 J. HENDERSON, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, p. 160.

119 Cf. Statuto della compagnia dei disciplinati di S. Domenico di Prato. Cap. XVI. *Come si faccia quando alcuno de' fratelli passasse di questa vita*. 《E poi quando suona che lla gente si raccoglie, allora lo priore li faccia spolliare e vestire le cappe e andare col gonfalone e con due torchi accesi inançi. E quando lo defuncto è demesso nella bara e singularmente quando si soppellisce, tucti i fratelli alçino le mani verso 'l cielo sança parlare. Quando lo defuncto si porta a soppellire, nostro gonfalone rimanga di rietro a tucti i chierici, sicche lo defuncto sia in mezo tralli della compagnia e i parenti suoi. E quando si pone nella chiesa, tucti sieno intorno alla bara ginocchioni 》. G. G. MEERSSEMAN, *Ordo Fraternitatis.*vol. II, pp. 645-646.

120 J. HENDERSON, *Piety and Charity in Late Medieval Florence.*, p. 160.

era guidato da un membro della confraternita, che portava il gonfalone della comunità, seguito dai congiunti, parenti, ed altri membri della confraternita e della gilda a cui il defunto apparteneva nella vita[121]. Qualche volta alcune confraternite impiegavano anche i poveri a pagamento, come un'occasione della morte di Niccolò degli Alberi, per cui cinquecento poveri si radunarono nel 1377 a Firenze[122]; però questa usanza non era tanto comune in Italia, come in Francia[123].

Non è tanto chiaro il ruolo delle confraternite dopo che il corteo arrivava alla chiesa. Ma anche se gli statuti comunali proivivano la partecipazione delle donne al funerale, Henderson non ha nessun dubbio che le donne potevano anche andare in chiesa, anzi, assumevano lì il ruolo centrale del lamento per il defunto, come simbolo della perdita di tutta la famiglia[124]. Durante l'ufficio funebre, il ruolo dei membri della confraternita era notevole. Mentre il prete leggeva l'ufficio, i confratelli si sedevano in ginocchio attorno alla bara, messa davanti all'oratorio. Il defunto, che indossava un abito bianco con cappuccio che copriva la faccia, teneva una frusta nella sua mano. Alcuni membri fragellanti stavano attorno alla bara portando i libri delle preghiere nelle mani, mentre uno portava la croce[125]. I laudesi cantavano anche l'orazione per il morto durante questo servizio e, per aggiungere un tocco drammatico, a volte le luci erano spente[126].

Il dramma dei membri si intensificava ancora di più durante la sepoltura. Sopra il luogo del seppellimento, si metteva l''*arca'*, il quale uso era vietato dallo statuto comunale. Prima della sepoltura, i membri disciplinati si flagellavano ancora, cantando le preghiere. Dopo, i confratelli si sedevano in ginocchio attorno al corpo del defunto, prima di seppellirlo. Il corpo veniva messo davanti alla croce che portava con un fratello, gesto che significava la devozione della confraternita al Cristo ed anche la speranza del fratello morto di ottenere la vita eterna attraverso il Cristo, il vincitore della morte[127].

Il ruolo dei membri della confraternita nell'evento della morte non finiva con il seppellimento del defunto[128]. Anzi, le messe successive per l'anima del defunto erano

---

[121] Ibid., p. 161.
[122] Ibid., p. 161.
[123] Per la scarsa usanza italiana dell'impiego dei poveri nel funerale, si veda S. T. STROCCHIA, *Death and Ritual in Renaissance Florence*, pp. 64-65. Invece in un'epoca più tarda, nel XIV-IV secolo, viene anche la pratica di questa usanza in Italia, ad esempio a Parma (la legge suntuaria, a.1559). A. ESPOSITO, *La Società Urbana e la Morte: le Leggi Suntuarie*, p. 105. Per l'usanza francese, si vedano J. CHIFFOULEAU, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge*, Roma 1980, p. 136.
[124] J. HENDERSON, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, p. 161.
[125] Ibid., p. 162. L'osservazione di John Henderson è basata sulla predella quattrocentesca di Paolo di Stefano. Cf. Statuto della compagnia dei disciplinati di S. Domenico di Prato. Cap. XVI. *Come si faccia quando alcuno de' fratelli passasse di questa vita*. 《E quando si pone nella chiesa, tucti sieno intorno alla bara ginocchioni. E poi inançi che ssi partano dalla sepultura, ciascuno dica cinque Pater noster e Ave Maria; tornati che sirono in capitolo, ciascuno debbia dire xij Pater noster e Ave Maria cum *Requiem eternam* cum disciplina per l'anima del decto defuncto》. G. G. MEERSSEMAN, *Ordo Fraternitatis*.vol. II, p. 646.
[126] J. HENDERSON, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, p. 165.
[127] Ibid., p. 162.
[128] Cf. Statuto della compagnia dei disciplinati di S. Domenico di Prato. Cap. XVII. *Dell'ufficio e dell'orationi dopo la*

organizzate dalla comunità. Alla fine del funerale, un membro della confraternita ricordava agli altri membri di partecipare a queste messe successive. Le messe commemorative si celebravano generalmente anche fuori della comunità confraterna, ma le messe organizzate dalla confraternita erano sempre più personalizzate delle messe celebrate dai chierici secolari.

Queste messe commemorative nella comunità confraterna funzionavano con un doppio senso. In primo luogo, in queste messe confraterne, si ricordava il defunto nel nome della comunità. Il nome del defunto era menzionato davanti a tutti i membri, non solo nelle messe commemorative dedicate ad un defunto specifico, ma anche nelle messe generali della confraternita. Tutti i membri della comunità erano obbligati pregare per il fratello morto per un certo tempo dopo della morte, con le preghiere *Ave Maria*, *Pater Noster*, o *De Profundis*[129]. In secondo luogo, in queste messe, gli altri membri della famiglia e della comunità confraterna potevano confermare che la solidarietà continuava ancora, che era minacciata nella condizione della perdita. La consolazione e la carità della comunità per la famiglia del membro morto non finiva, anzi, soprattutto per la famiglia povera, l'assistenza finanziaria della comunità era più concreta.

In questa osservazione della scena del funerale confraterno, possiamo vedere come l'emozione del dolore si controllava nella forma del rituale. Il dramma che era rappresentato dai membri, come la pratica del flagellamento, i canti dei *laudesi*, e anche gli altri elementi paraliturgici, principalmente trasmetteva l'emozione del dolore e della tristezza degli agenti stessi, ma anche provocava la stessa emozione agli altri spettatori e partecipanti. Ma qui, possiamo vedere anche la particolarità di questo dolore. Il messaggio principale che volevano esprimere attraverso questa dramma non è l'evento della perdita personale, ma l'empatia della Passione del Cristo e così anche il dolore dei propri peccati. Quindi nella condivisione dell'emozione del dolore tra i dolenti, sia quelli famigliari che quelli confraterni, od i vicini addirittura, il dolore della perdita si trasforma incosciamente nel dolore della compunzione. Qui il lavoro emotivo trova il suo spazio nella psicologia dei dolenti, su cui abbiamo già visto

---

morte del fratello e dell'annuale per morti.《Ancora ordiniamo che dopo la morte d'alcuno de fratelli, ciaschuno debbia dire infra uno mese cinquanta Pater nostri con Ave Maria e chi sa e puote, dica l'uficio de morti in vece de Pater noster per l'anima del decto fratello. Li sagrestani infra uno mese facciano dire due messe per l'anima sua. Ancora ordiniamo che del mese di maggio si debba dire nella nostra compagnia una messa solempne cantando con piu frati per anuale di tucti morti della compagnia e per tucti nostri benefactori; tucti quelli della compagnia vi sieno e facciasi disciplina e dicasi orationi per l'anime passate. E a' frati si dia quello che in questa commemorazione è usança di dare loro. Tucti i fratelli la decta mactina ci sieno bene, per cio che chi per altrui adora, per se lavora. E lla primaia andata che ssi va per la terra a disciplina, sia per l'anima del decto fratello》. Cap. XVIII. *Delle messe, delle orationi per lo buono stato della compagnia e per l'anime de' nostri fratelli passati e de' nostri benefattori*.《Debbia lo priore o vero sopriore imporre a' sagrestani nostri che facciano dire ogni mese due messe di Sancta Maria per lo buono stato e acrescimento della nostra compagnia e due messe de' morti per l'anime de' fratelli passati. Se lla compagnia è sofficiente accio, e se non, facciansi dire quelle che ssi puo. Ancora sia tenuto ciaschuno priore almeno una volta nel suo uficio di fare dire nella compagnia con disciplina l'uficio de morti e allora leggere per nome tucti i morti della compagnia e poi tucti i benefactori della compagnia. Ancora sia tenuto ciaschuno fratello che lleggie la mattina l'uficio della disciplina, di fare sempre spetiale oratione per l'anime de' fratelli passati e per l'infermi. Ancora se debbiano dire le letanie ongnie di di festa nella compagnia della prima domenica di quaresima insino alla pentecosta》. G. G. Meersseman, *Ordo Fraternitatis.*vol. II, pp. 646-647.

[129] J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, p. 166.

nel secondo capitolo alla presente tesi.

Dalla morte nella comunità al dolore della comunità

Giovanni da San Gimignano era uno dei predicatori più vicini ed interessati alle comunità confraterne. Egli stesso ne lascia una traccia nella storia dei *Disciplinati* di San Domenico di Siena, mettendo mano alla rivisione degli statuti in carico di priore. Visto che era un tipico predicatore domenicano, soprattutto da ex-priore di Siena, città in cui il legame tra i Predicatori e le confraternite era assoluto, non possiamo pensare che avesse escluso la possibilità della partecipazione dei gruppi confraterni e il loro ruolo, quando scriveva i sermoni funebri. Quindi, ora possiamo riflettere sul perché Giovanni abbia sanzionato il dolore nei suoi sermoni, in questo contesto culturale.

In primo luogo, la prova del dolore si controlla nella prova comunitaria. Giovanni accentua che il dolore va consolato dagli altri ed anche questa consolazione per i dolenti era un obbligo della fede dei vicini. Per Giovanni, come per tutta la gente allora, la morte è sempre un evento comunitario, e così anche il dolore si prova sempre nella comunità, in un certo modo stabilito. Almeno nel periodo del funerale e del lutto, il dolente non ha tanto spazio privato da provare il suo dolore tutto da solo, nel modo deviato.

In secondo luogo, l'emozione del dolore della perdita si può trasformare nell'altra emozione positiva attraverso il lavoro emotivo. Ora possiamo capire finalmente non solo perché i sermoni consolatori di Giovanni finiscono sempre con la retorica della compunzione dei peccati e della penitenza, ma anche perché il suo secondo sermone, che è proprio indirizzato ai visitatori dei dolenti, parla solo del dolore dei peccati. Nello schema di Giovanni, ed anche nello schema culturale delle città italiane nel Due e Trecento, la morte e il dolore si potevano trasformare nell'emozione comunitaria, come solidarietà collettiva tra i partecipanti nei processi del funerale e delle messe commemorative. Anche nel procedimento ben ritualizzato, come la pratica della disciplina nel funerale o il canto dei laudesi nelle messe, l'emozione del dolore della perdita si poteva scambiare con il dolore della compunzione, senza difficoltà.

Il dolore che è considerato nei sermoni di Giovanni non esiste come ambito assolutamente privato ed indipendente fuori della comunità. In ogni caso, perciò, l'esperienza personale del dolore entro i dispositivi collettivi culturali poteva servire a rinforzare le motivazioni delle comunità più grandi, come la solidarietà tra i membri o il movimento della penitenza promosso dai Predicatori. Per quanto serve, si sanziona il dolore.

6. 2. Le leggi suntuarie e il controllo del lutto

Nel 2008, Carol Lansing ha pubblicato una monografia sulle leggi suntuarie italiane che riguarda il funerale nell'età comunale. In questo saggio, lo storico americano osserva gli articoli che controllano la pratica del lutto nel funerale e gli atti legislativi, specificamente nei casi di Orvieto. Il suo punto di partenza su questo argomento è basato su alcuni studi precedneti, che considerava questo tipo di leggi ideato per evitare i potenziali conflitti tra fazioni nelle città italane. Però, diversamente dagli altri storici precedenti, Lansing dichiara con un tono ambizioso che la sua ricerca si concentra sull'ambito dell'emozione del dolore, non sulla ricostruzione dei comportamenti nella pratica del funerale. Con questo obbietivo, l'americana ancora cita la critica di un antropologo Renato Rosaldo sugli studiosi che perdevano il significato dell'emozione negli studi sulla cultura della morte, e sottolinea la distinzione tra questi due concetti, dolore e lutto[130].

I punti principali a cui Lansing porta la sua attenzione sono seguente: 1. esistevano le provvisioni della legge suntuaria che controllavano e condannino il lutto pubblico; 2. nel caso di Orvieto, la maggior parte dei condannati per il lutto pubblico erano gli uomini della classe dirigente; 3. nell'età comunale, la nuova atmosfera umanistica si diffondeva tra gli uomini della classe dirigente, come un nuovo valore morale. Da queste osservazioni, Lansing trae la conclusione che le leggi suntuarie che controllavano il lutto nell'età comunale erano l'invenzione istituzionale degli uomini della classe dirigente, basata sul valore neo-stoico umanistico contro la *passiones*, i quali intendevano mettere un nuovo dispositivo morale per installare l'ordine e la stabilità sociale, controllando se stessi sotto l'obbligazione legale ed evitando i potenziali pericoli eventuali come i conflitti fra fazioni. Quindi nell'opera dei legislaltoi, l'emozione del dolore era un oggetto centrale del controllo, secondo Lansing, che potesse svilupparsi nell'odio od all'ira, che conducono alla violenza pratica.

Allora, la scoperta di Lansing del nuovo ambito del dolore nelle città comunali potrebbe essere una chiave, che spieghi la motivazione per cui il nostro predicatore costruiva il suo discorso del dolore? Nei suoi sermoni, Giovanni da San Gimignano avrebbe condiviso questa preoccupazione socio-politica dell'epoca nel costruire un discorso contro il dolore eccessivo?

---

[130] 《However, I have come to think that the laws and sentences were more directly concerned with the power of grief itself. One influence was a 1986 article in which the anthropologist Renato Rosaldo pointed out that scholars tend to focus on the obligatory routine of burial rituals rather than the emotions associated with loss… Rosaldo urged the importance of considering not only power relations and the social and political functions of death ritual but the emotions of bereavement, "the need to grasp the cultural force of rage and other powerful emotional states…. I turned, then, to analysis of changing understandings of the power of grief. The evidence is rich: Italian society at the end of the thirteenth century and beginnings of the fourteenth was preoccupied with grief for the dead. The great writers of this age explored the psychology of sorrow》. C. LANSING, *Passion and Order*, p. 3; 《This book is about medieval Italian understandings of grief and of its display in mourning. The difference between them is important, although it can be overstated: grief is interior, and emotion, whereas mourning is a behavior, the action of expressing sorrow in funeral ritual》. Ibid., pp. 7-8.

Tra Duecento e Cinquecento, infatti, c'erano più di 300 legislazioni suntuarie nelle città italiane[131]. Esisteva anche prima qualche normativa che controllava gli abiti dei chierici, già nell'epoca carolingia, dalla metà del dodicesimo secolo appaiono anche le leggi suntuarie che regolavano i laici e si diffondevano in tutta l'Europa, come Spagna, Francia, Italia, mentre in alcuni paesi, come Germania, Svizzera, Inghilterra, si doveva aspettare fino al Trecento. Soprattutto, nel nord Italia, queste leggi apparvero molto prima che negli altri luoghi ed anche i campi che coprono le leggi sono molto più ampie e dettagliate[132]. La prima evidenza si trova nel primo codice legislativo di Genova del 1157, *Breve della Campagna*, in cui si vieta l'uso della parrucca costosa. Questo frammento suntuario anticipa più di settanta anni tutte le altre leggi suntuarie europee, ma questo riferimento sparisce di nuovo nel codice del 1161; dopo la disposizione suntuaria non appare in Europa fino al Duecento, in cui l'eccessivo consumo diventa un problema[133].

Nel XIII secolo, possiamo trovare le più antiche leggi suntuarie, come la *Charta Bannorum* di Siena del 1249, composta nelle ottantasei disposizioni, la cui applicazione era affidata al podestà del Comune[134]. Le prime disposizioni sono abbastanza brevi e non mostrano le ampie occupazioni, come la legislazione funeraria di Reggio del 1242 che si limita solo al numero delle candele usate nel funerale. Invece, dal fine Duecento, le leggi regolavano non solo le consumazioni individuali come i vestiti, ma anche tutto ciò che può mostrare il lusso, come i regali di nozze, l'indossare dei gioielli, le cerimonie nuziali e funebri. Il divieto del lutto fu entrato anche in questa epoca assieme agli altri regolamenti funebri e si elaborava. Per esempio la legge funeraria di Reggio del 1277 specifica i sudari dei defunti, il divieto della veglia funebre(*cridamentum*) e del lutto delle donne, e anche la legge bolognese del 1280 condanna il pianto nell'esequie[135]. Mentre nei primi tempi, i tanti diversi e vari frammenti suntuari che occupavano diversi interessi si trattavano in una singola legge, dalla metà Duecento i legislatori cominciarono ad unificare le rubriche suntuarie con preamboli, in cui chiarisce il motivo e lo scopo principale della legge[136]. Per esempio, negli statuti del Comune di Siena, compilati il 28 giugno del 1343 con sessanta rubriche, i legislatori forniscono un preambolo formale.

> [c. j.]. In nomine Domini amen. Hec sunt ordinamenta facta et composita per certos sapientes viros, unum videlicet de quolibet Terzerio civitatis Senarum, electos per offitium dominorum Novem Gubernatorum et Defensorum Comunis et populi civitatis predicte super

[131] K. Killerby, *Sumptuary Law in Italy*, Oxford 2002, p. 2.
[132] Ibid., p. 23.
[133] Ibid., p. 24; D. O. Hughes, *Sumptuary Law and Social Relations*, p. 72
[134] M. A. C. Ridolfi, *Un Caso Toscano: Siena*, p. 60; K. Killerby, *Sumptuary Law in Italy*, p. 26.
[135] K. Killerby, *Sumptuary Law in Italy*, pp. 34-35. Per la legge di Reggio, si veda C. Campori, *Del governo a comune in Modena secondo gli statuti ed altri documenti sincroni, in Statuta civitatis mutine (Monumenti di storia patria delle provincie modenesi, Serie degli statuti, I)*, Parma 1864, p. clxxiv.
[136] K. Killerby, *Sumptuary Law in Italy*, pp. 36- 37.

revidendis, conponendis et corrigendis ordinamentis loquentibus de donis non faciendis novis militibus et super vestimentis et gestibus mortuorum et ornamentis tam mulierum quam hominum; ac etiam super numptiis et conviviis et eorum et cuiusque ipsorum macteriis et hiis similibus, scripta per me Minum Fei notarium per dictos Sapientes electum, sub anno domini millesimo cccxliij, indictione xj, diebus et mensibus infrascriptis[137].

Allora, per quale motivo queste leggi diventarono frequenti e si fecero più serie dopo la metà del Duecento? Diane Owen Hughes sostiene il legame con l'urbanesimo e il contesto repubblicano, sottolineando che queste leggi si applicavano oltre i ceti o la gerarchia sociale[138]. Però, questa opinione di Owen Hughes non spiega tutti i casi attorno a questo tipo di legge, in quanto in altri paesi al di fuori dell'Italia la situazione era diversa, ed anzi non si può applicare questo modello nemmeno al sud Italia[139]. Le norme suntuarie che controllavano, per esempio, le nozze o i funerali si trovavano anche prima delle leggi urbanizzate[140], ed anche in Italia, non solo le città grandi ma anche le città di dimensione media ed i piccoli comuni rurali, come Massa Marittima e Grosseto, o Chiusi e l'Isola del Giglio, introducevano norme, dove il lusso era praticato dalla gente, soprattutto dalle donne[141]. Mentre nelle relativamente città piccole o i comuni si occupavano soprattutto delle vesti delle donne, a San Gimignano troviamo una legislazione, precedente a quella senese, che considera attentamente i banchetti, le cerimonie, e in particolare i funerali, oltre ai vestiti e agli ornamenti[142]. Oltre alla motivazione morale che frena la pratica del lusso, le leggi suntuarie avevano anche una forte motivazione politica, perché in genere il lusso poteva essere un mezzo per dimostrare il potere e la richezza da parte delle famiglie potenti, e dei grandi casati, e i legislatori si accorgevano benissimo dei potenziali pericoli politici del lusso contro la pace e la stabilità sociale[143].

La caratteristica interessante delle legislazioni italiane non si trova solo nei dettagli delle normative, ma anche negli sforzi dell'esecuzione pratica. Esse annotavano le cifre precise delle multe vicino ad ogni disposizione ed anche l'istruzione di pubblicare le leggi. Per esempio, gli statuti senesi compilati tra il 1277 e il 1282 richiedono che la legge vada annunciata in pubblico ogni quattro mesi[144]. C'erano gli ufficiali che esercitavano le mansioni sulle normative suntuarie, delegati dal podestà[145]. Per esempio, a Siena il Podestà assegna

[137] R. Archivio di Stato in Siena. Statuti del Comune di Siena. .n. 28. 1343, giugno 28. E. Casanova, *La Donna Senese del Quattrocento*, p. 52.
[138] D. O. Hughes, *Sumptuary Law and Social Relations*, p. 73.
[139] K. Killerby, *Sumptuary Law in Italy*, p. 33.
[140] Ibid., p. 30.
[141] P. Turrini, *Un Caso Toscano: lo Stato Senese*, p. 81; A. Esposito, *La Società Urbana e la Morte: le Leggi Suntuarie*, p. 98; M. G. Muzzarelli, *Introduzione* in *Disciplinare il Lusso*, p. 12.
[142] M. G. Muzzarelli, *Introduzione* in *Disciplinare il Lusso*, p. 12.
[143] M. A. C. Ridolfi, *Un Caso Toscano: Siena*, p. 59.
[144] K. Killerby, *Sumptuary Law in Italy*, p. 136.
[145] Infatti a Siena già dal 1262 esisteva un ufficiale che esercitava le mansioni sul lusso, delegato dal podestà. M. A. C. Ridolfi, *Un Caso Toscano: Siena*, p. 60.

uno dei suoi notai al controllo dei funerali[146]. Anche per effettuare la condanna, c'era bisogno di almeno due testimoni reali- di chi aveva visto proprio della violenza della legge, oppure di un testimonie reale e due della fama- di chi aveva sentito il rumore di questa violenza, oppure cinque testimoni della fama[147].

Malgrado gli sforzi dei legislatori, queste legge suntuarie perdono il loro effetto pian piano dal Quattrocento. Infatti, già dal 1384[148], i legislatori fiorentini riferivano come la vita quotidiana ignorava queste leggi e nello statuto senese del 1412 si ripete una simile lamentazione che i vecchi ordinamenti non si osservano di più[149]. Anche se esistevano leggi suntuarie fino al sedicesimo secolo, queste leggi non potevano raggiungere il loro scopo, di frenare il lusso e di sistemare gli ordini sociali, come una volta. La ragione principale del fallimento delle normative suntuarie, dunque, non è la mancanza del rafforzamento da parte dei governatori, visto che gli statuti stessi indicavano ogni sistema dei regolamenti, delle penali, della pubblicazione delle leggi, ed gestivano anche i dispositivi istituzionali, attraverso cui si esercitavano le mansioni del controllo. Invece, come suppone Killerby, i legislatori, non avendo un proprio concetto per lusso da fornire una definizione generale che potesse applicarsi agli aspetti specifici, fornivano invece ogni frammento per i comportamenti specifici. Così esisteva sempre una certa lacuna, in cui la gente poteva praticare il lusso anche fuori della legge[150]. Ed ancora, il senso delle leggi suntuarie dalla nascita, come un disegno politico per sistemare e mantenere l'ordine e la stabilità nella società, nel Cinquecento, veniva a perdersi in una realtà sociale con scarsa mobilità[151].

Le leggi suntuarie attorno alle cerimonie funebri si codificano negli statuti dei Comuni italiani tra la fine del tredicesimo e i primi anni del quattordicesimo secolo[152]. La prima traccia risale alla normativa di Brescia, che sarebbe stata compilata tra il 1200 e il 1276, e nel 1242, anche a Reggio, si trovano le normative sul funerale, ed anche a Firenze nel 1287[153]. Se paragonare alle provisioni sui vestiti, le normative funebri sono quantitativamente scarse[154]. Ma il punto più interessante in questo genere di leggi è il divieto del lutto[155]. Cioè

---

146 R. Archivio di stato di Siena. Il costituto del comune di Siena volgarizzato nel MCCIX-MCCCX, 2 vols. (Siena, 1903), vol. i. distinzione 1. Cap. CLIX, pp. 147-8. Ho citato da K. Killerby, *Sumptuary Law in Italy*, p. 143.

147 K. Killerby, *Sumptuary Law in Italy*, pp. 148-149. E. Casanova, *La Donna Senese*, p. 60, 《ad qua probanda sufficient duo testes de veritate vel unus testis de veritate cum duobus de fama, vel cinque de fama vel cunque de credulitate》.

148 In questo anno a Firenze, intanto, dopo la peste, le nuove leggi furono fatte per la richezza ripartita sopra un numero piccolo di sopravviventi. R. Davidsohn, *Storia di Firenze, IV.III. Il mondo della chiesa spiritualità ed arte vita pubblica e privata*, Firenze 1972, p. 673.

149 K. Killerby, *Sumptuary Law in Italy*, p. 133. Siena 1412, 《Veduto quanto disordiantamente si costuma né vestimenti dele donne, et de le guadie, né conviti et nel'altre chose che ale nozze de matrimonii s'apartengono; unde sia necessario di provedere per rifrenare le spese superchie ale borse de' cittadini, così ricchi chome povari, per loro conservatione et per utilità et honore di Comune; non obstante che per gli ordini vecchi fusse assai pienamente proveduto, bene che chome si vede non sieno observati…》 G. Mazzi, *Alcune Leggi Suntuarie Senesi del Secolo XIII*, p. 143. nota 1.

150 K. Killerby, *Sumptuary Law in Italy*, p. 160.

151 P. Turrini, *Un Caso Toscano: lo Stato Senese*, p. 82.

152 A. Esposito, *La Società Urbana e la Morte: le Leggi Suntuarie*, p. 99.

153 K. Killerby, *Sumptuary Law in Italy*, pp. 26-27.

154 A. Esposito, *La Società Urbana e la Morte: le Leggi Suntuarie*, p. 98.

le normative non specificano solo gli usi delle candele, dei sudari, o dei colori dei vestiti, ma regolano anche i comportamenti dei dolenti che riflettavano e manifestano esteriormente il dolore e il lutto[156], il lamento nel funerale, il raduno nella casa del defunto, l'uso di vestiti luttuosi o il lasciarsi crescere la barba. Ma la maggior parte delle leggi di questo genere si concentra nel regolare le donne. La tradizione, infatti, risale all'epoca antica, che limitava le manifestazioni di pianto femminile soltanto all'ambito privato. È interessante che questo regolamento sul lutto delle donne si applicasse solo alla morte degli uomini. Per la morte delle donne o dei bambini, che non avevano un grande valore sociale, fu permessa anche la partecipazione delle donne[157].

Le diverse motivazioni delle normative suntuarie sul funerale

Allora quale sarà stato il motivo per cui i governi comunali disegnavano queste leggi che controllavano il funerale e il lutto? Ci sono tre diverse posizioni attorno a questa domanda: il regolamento economico; l'esclusione del sesso femminile; il freno dei potenziali conflitti fazionali.

La prima posizione prende la motivazione delle normative sul funerale nel contesto più grande delle disposizioni suntuarie, il cui scopo era frenare il lusso dei cittadini. I funerali, assieme alle nozze, erano buone occasioni per vantare la richezza e il potere della famiglia[158]. Siccome la prima preoccupazione economica delle leggi suntuarie era proteggere e canalizzare il capitale nell'attività commerciale produttiva[159], esse nacquero per impedire le spese superflue nei funerali[160].

La seconda posizione presta attenzione alle provvisioni che riguardavano i

---

[155] Le leggi che frenano il lutto delle donne si trovano, per esempio, a Bologna (1276), a Siena (1277 e 1282), a Modena (1327-1336), all'Aquila (1375), a Forli (1359), ed anche in piccolo comune rurale come Isola d'Orta. K. KILLERBY, *Sumptuary Law in Italy*, pp. 72-73.

[156] P. TURRINI, *Un Caso Toscano: lo Stato Senese*, p. 76.

[157] Ibid., p. 76.

[158] P. TURRINI, *Le Cerimonie Funebri a Siena nel Basso Medioevo: Norma e Rituale*, P. 54.

[159] K. KILLERBY, *Sumptuary Law in Italy*, pp. 42-45, 50-51.

[160] G. MAZZI, *Alcune Leggi Suntuarie Senesi del Secolo XIII*, p. 133. Secondo Mazzi, la preoccupazione economica dei legislatori sulle vicende funebri si manifesta ancora più chiaramente nella prevvisione del 1348, "l'anno di dolorosa memoria", che impone 50 lire per i vestiti di lutto, perché i vestiti fanno spese superflue. 《Cum propter vestes viduales et luctuosas civium civitatis Senarum videatur ipsa civitas confusa pro obscuritate meroris occasionesque prestentur renovandi persepius in cordibus civium amaritudinem et dolorem, fiantque in ipsis vestibus expense inutiles et dapnose, prestantiori cura sit inde solertius attendendum reformare dlctam civitatem et cives ad vitam et gestus laudabiles et civiles; si igitur dicto Consilio videtur et placet ordinare, stabilire et reformare quod a kalendis octubris proxime futuris in antea nullus et nulla civis Senarum, maris vel femina, magnus vel parvus, cuiuscunque etatis vel dignitatis existat, exceptis dominabus viduis de maritis, possit, audeat, vel presumat portare vel portari facere per dictam civitatem Senarum vel per burgos aliquem pannum vel vestem vidualem vel luctuosam, sub pena quinquaginta librarum denariorum senesium cuilibet contrafacienti auferendam per Malorem Syndicum Comunis Senarum pro quolibet panno et qualibet vice, dicto Comuni de facto et summarie persolvendam: de quibus pater teneatur pro filio, frater maior pro minore, gubernans pro gubernato, administrans pro administrato, in Dei nomine consulatur》, Ibid., p. 142, nota. 1.

comportamenti delle donne. Gli studiosi di questo punto di vista, come Daine Owen Hughes o Sharon T. Strocchia e Patrizia Turrini, affermano che le leggi della maggior parte dei Comuni italiani articolavano il divieto del lutto solo per le donne, ed anche se si trova il divieto del lutto a tutti i sessi nei primi statuti di Siena, dopo del 1343 le donne diventarono gli oggetti del controllo più severo. Questa tendenza riflette l'intenzione dei legislatori di separare gli uomini dal lutto tradizionale e di limitare il lutto delle donne solo nell'ambito privato, così da escludere alla fine le donne dal processo pubblico del funerale e dalla commemorazione[161]. Quindi il fatto che in Orvieto, dove era vietato anche il lutto degli uomini, i procedimenti penali per il lutto fossero più severi e frequenti per gli uomini, paradossalmente ci dimostra la preoccupazione dei governatori sulla virtù maschile[162].

Le leggi limitano anche i numeri dei partecipanti al funerale. Ma qui, secondo Strocchia, il *gender* diventa più problematico dei gradi della parentela. Generalmente tutte le donne erano escluse da tutti i processi funebri pubblici. Quando le donne dovevano andare alla chiesa della sepoltura, loro si formavano in un addendum informale al corteo funebre, oppure prendevano un'altra via diversa da quella del corteo[163]. Anche in tutte le vicende del funerale e del lutto, i parenti che partecipavao al funerale erano principalmente agnati, mentre lo stato dei parenti cognati venivano dopo degli amici e dei vicini del defunto[164].

Una spiegazione antropologica sull'esclusione delle donne dal funerale ci fornisce anche il motivo inconscio di queste leggi. Il punto in cui il sesso femminile diventa a rischio si collega alla sessualità femminile, dalla *sponsa* alla *matrona*[165]. Infatti gli statuti obligavano la separazione tra le donne e gli uomini nel periodo del lutto, per evitare problemi di ordine pubblico, causati dal '*pathos*', come eccitamento sessuale, che succedevano infatti frequentamente durante le veglie[166]. Anche le vedove erano obbligate ad avere un anno di lutto nella casa del defunto, per evitare la paternità incerta, nel caso nascessero nuovi figli entro un anno della morte del marito[167].

La terza posizione, come quella di Carol Lansing, si concentra di più sul contesto storico politico nell'età comunale. Nell'età in cui si trovavano frequentamente scontri politici, violenze e vendette, le occasioni pubbliche di raduno come il matrimonio o il funerale implicava sempre anche il rischio potenziale di espandersi in conflitti fazionali ed anche in sommossa contro i governatori[168]. In questo punto di vista, gli studiosi osservano la qualità dell'emozione colletiva dei funerali, che può trasformare il dolore intenso nell'odio contro i

---

[161] D. O. Hughes, *Mourning rites*, pp. 24-26, 35.
[162] Ibid., p. 26. Anche D. O. Hughes, *Sumptuary Law and Social Relations*, p. 74.
[163] S. T. Strocchia, *Death and Ritual in Renaissance Florence*, p. 10.
[164] Ibid., p. 13.
[165] D. O. Hughes, *Sumptuary Law and Social Relations*, p. 94.
[166] A. Esposito, *La Società Urbana e la Morte: le Leggi Suntuarie*, p. 110.
[167] P. Turrini, *Le Cerimonie Funebri a Siena nel Basso Medioevo: Norma e Rituale*, P. 62.
[168] K. Killerby, *Sumptuary Law in Italy*, p. 66.

nemici[169]. Perciò le normative funebri formate nell'intenzione contro i conflitti politici appaiono principalmente in tre diverse provvisioni.

La prima è la limitazione dei numeri della gente che si raduna nel funerale. Questo tipo di legge non si applicava solo al funerale ma anche al matrimonio, evento in cui si poteva articolare e rinforzare il rapporto sociale, l'alleanza politica[170]. Ma la limitazione dei numeri dei visitatori era più severa per il funerale. Dopo la sepoltura, solo i membri familiari, più stretti potevano rimanere per la veglia[171], e nei giorni successivi alla sepoltura, nessuno doveva radunarsi nella chiesa dove il defunto era sepolto, tranne i parenti femminili[172]. Gli statuti bolognesi del 1276, che furono ripetuti anche nel 1289, limitano i partecipanti al funerale a dieci uomini e otto preti, e i dolenti che rimangono a casa devono essere i parenti maschili entro quinto grado ed i parenti femminili entro terzo grado[173]. Nella stessa linea d'intenzione, anche le leggi obbligano i partecipanti a disperdersi subito dopo il funerale, e a non radunarsi mai di nuovo a casa del defunto, per evitare una potenziale conspirazione, come vendetta fazionale[174].

La seconda è il divieto di qualsiasi forma di orazioni funebri. Per esempio a Brescia, tra 1200 e 1277, tutte le orazioni funebri erano assolutamente vietate[175]. Nell'elogio del defunto, e nella riconsiderazione della sua vita, che si trovavano nelle orazioni funebri, si potevano suscitare nei partecipanti al funerale il dovere della vendetta per il defunto, soprattutto nel ritmo del pianto che accompagnava le orazioni. Anche se non abbiamo nessuna evidenza del lamento laico, Diane Owen Hughes indica due fonti letterarie come prove del legame tra il lamento e la vendetta[176]. La prima è la definizione sulle '*computatrices*' di Boncompagno da Signa, retore del Duecento, come una forma del lamento pubblico unita all'elogio per il defunto e ad un certo ritmo musicale ed anche gesti come il *planctus*. La seconda fonte è un testo religioso del 1377 che usavano i *laudesi* di Modena, che porta il lamento della Vergine sotto la Croce, che ricorda il tradimento e la colpa degli ebrei per la morte del suo figlio[177].

L'ultima è il controllo dell'apparenza luttuosa. Le leggi controllano non solo il lutto in pubblico ma anche la manifestazione del lutto nell'apparenza. Le normative in genere

---

[169] S. T. Strocchia, *Death and Ritual in Renaissance Florence*, p. 12. K. Killerby, *Sumptuary Law in Italy*, p. 71.

[170] K. Killerby, *Sumptuary Law in Italy*, p. 69.

[171] Bologna, 1276. K. Killerby, *Sumptuary Law in Italy*, p. 74.

[172] Firenze 1322-1325. K. Killerby, *Sumptuary Law in Italy*, p. 75.

[173] D. O. Hughes, *Sumptuary Law and Social Relations*, p. 74.

[174] A. Esposito, *La Società Urbana e la Morte: le Leggi Suntuarie*, p. 105.

[175] K. Killerby, *Sumptuary Law in Italy*, p. 76.

[176] D. O. Hughes, *Mourning rites*, pp. 34- 35.

[177] Il testo del lamento della Vergine, citato da Owen Hughes, è il seguente: 《Mo' me lamento de quella corona,/ chi fo cotanto et aspra e dura./ Fin'a le cervelle ce la puntura./ Fiolo mio bello tradito da Juda,/ eo si me lamento di quel chiavey/ chi fonno ficato in li toi pei,/ po fon batuti cum li martey/ da quilli crudeli cane Çudei》. G. Bertoni, *Il Laudario dei Battuti di Modena*, Beihefte zur Zeitschrift für roman. Philologie 32, Halle 1909, laud XLII, II. pp. 85-92. citato da D. O. Hughes, *Mourning rites*, p. 35, nota 31.

vietavano di mettere i vestiti del lutto tranne per la famiglia diretta del defunto, ed anche i parenti potevano portare i segni del lutto solo per un certo tempo limitato. Per esempio, negli statuti del 1375 di Aquila, gli uomini potevano lasciare crescere la barba solo per dieci giorni, e a Bologna nel 1276, le donne potevano portare il velo nero entro otto giorni. A Firenze tra 1322 e 1324, alle donne era proibito mettere i vestiti neri, se non era la vedova stessa[178].

Qualunque sia stato il motivo principale delle leggi contro il lutto pubblico, certamente queste provvisioni erano disegnate come una delle serie di autoregolamentazioni per conservare l'ordine e la stabilità della società comunale[179], e le città italiane si accorgevano benissimo dell'importanza culturale del lutto e del suo uso sociale[180].

Il caso di Siena

Quindi queste leggi suntuarie riguardanti la pratica del funerale e soprattutto il lutto riflettono una preoccupazione prevalente nelle città italiane contro il lutto pubblico. Siena era una delle città più severe su questo argomento già dal Duecento. A Siena le leggi suntuarie furono promulgate ventuno volte in totale dal 1249 fino al 1473[181] e questo numero rende Siena la terza città italiana, assieme a Bologna, dopo Firenze (61 volte) e Venezia (42 volte) [182], ad avere un'alto interesse nel organizzare la società. Non solo Siena, ma anche altre piccole città e comuni sotto lo spirito senese avevano già nella metà Duecento delle norme sui funerali[183], ma le norme di Siena sono le più dettagliate, non solo nella zona, ma in tutta

[178] K. Killerby, *Sumptuary Law in Italy*, p. 73. Cf. Per il caso di Siena, 1343, giugno 28, Statuti del Comune di Siena (Archivio di Stato in Siena) 13. *De non induendo vestes nigras pro defunctis per aliquas personas, quibusdam exceptis; et qui exciperint possint portare per annum*.《Item providerunt quod quecunque persona ratione vel occasione alicuius persone defuncta indueret se aliquas vestes nigras vel viduales vel que pro vidualibus haberentur puniantur pro qualibet vice in L. libiris denariorum, exceptis uxore, filia, matre, vel cocera, cognata, sorore carnali, cugina vel nepte carnali. Que uxor possit se induere de bruno; alie vero supra nominate se induere possint de aliis pannis quam bruni, prout crediderint convenire, dum tamen predictas vestes viduales non possint portare ultra annum vel perdictam uxorem; alie vero mulieres portare possint supradictas vestes per sex menses tanctum et non ultra. Et qui contrafecerit puniatur per Offitialem predictum in XXV. Libris denariorum pro qualibet vice; et ad probandum predicta vel aliquod predictorum sufficiat probatio suprascripta》, riprodotto in E. Casanova, *La Donna Senese del Quattrocento,* p. 54-55. Questo statuto controlla anche il periodo di portare l'abito di lutto, limitando a sei mesi. Cf. 14. De non portando capud cohopertum vel bendam seu villetum salavum ultra sex menses. Ibid., p. 55.

[179] P. Turrini, *Le Cerimonie Funebri a Siena nel Basso Medioevo: Norma e Rituale*, P. 54.

[180] La violenza di queste provvisioni era perseguita anche. Già nel 1249 a Siena, le donne che avevano pianto veementemente erano perseguite, ed anche a Perugia, alcune donne erano perseguite per aver strappati dei cappelli durante nel funerale. K. Killerby, *Sumptuary Law in Italy*, p. 153.

[181] Gli anni in cui le leggi erano distribuite sono: 1249, 1277, 1284, 1292, 1306, 1324, 1330, 1339, 1343, 1348, 1349, 1374, 1411, 1412, 1424, 1426, 1433, 1460, 1471, 1472, 1473. C.K.Killerby, *Sumptuary Law in Italy 1200-1500*, p. 29.

[182] Ibid., pp. 28-29

[183] Per esempio, nella redazione statutaria del 1255 di Di Radicofani, nella legge trecentesca di Magliano, nello statuto del 1351 della Triana, sul Monte Amiata si trovano dei frammenti che regolano il lutto delle donne. P. Turrini, *Un Caso Toscano: lo Stato Senese*, p. 76. Anche D.Ciampoli, *La legislazione sui funerali secondo gli statuti delle comunita' dello "stato" di Siena*, p. 104.

Europa[184].

Le normative senesi che si occupano degil aspetti luttuosi, sopratutto quelle disegnate per escludere le donne dagli eventi funebri, erano evidenzialmente severe e furono ripetute nel 1262, 1277, 1309, 1343[185], e alla fine escludevano tutte le donne, cioè, "*maxime mater, uxor, filia, cognata vel alia coniunta persona usque in quintum gradum et altera quacumque persona*" dai processi ufficiali della morte[186].

La prima evidenza senese della legge suntuaria riguardo al funerale e al lutto risale a quella adottata nella《*Charta bannorum*》del 1250. Qui le provvisioni per controllare il lutto, di cui abbiamo parlato prima, apparono già in dettaglio. Principlamente tutta la manifestazione esteriore del dolore fu limitata nella legge, sia i '*bociarerium*' che gli abiti a lutto. Solo i consanguinei, i parenti stretti e i portatori della bara potevano fare il lutto. Il compianto era permesso solo durante il funerale e il 'bociarerium' attorno alla tomba era severamente vietato. Anche il dolore non doveva manifestarsi con l'apparenza. Le vesti vedovili e la benda "salava" per coprire i capelli erano permessi solo alla vedova, e gli altri parenti potevano portare gli abiti a lutto solo per quindici giorni. Anche agli uomini era permesso lasciar crescere la barba, ma solo per pochi giorni[187].

Un altro punto rilevante della legge è controllare i numeri dei dolenti. Il corpo del defunto, prima del funerale, si doveva lasciare al piano più alto della casa e lì a nessuno era permesso accedere, tranne le donne, i parenti stretti, e i portatori della bara. Le donne oltre ai parenti stretti potevano radunarsi a casa del defunto solo la mattina della sepoltura, per rendere omaggio al defunto. Le messe commemorative si celebravano al secondo ed al settimo giorno e ad un anno, e solo per la "seconda" messa ciascun parente poteva portare un amico, ma per il resto solo i parenti stretti avevano il permesso di partecipare alla messa. Nella messa, qualsiasi elogio funebre o '*bociarerium*' era vietato rigorosamente[188].

Nel costituto del 1262 si esprime ancora una forte sfiducia per il lutto delle donne. Le donne, anche della famiglia diretta, erano escluse dal corte funebre, e gli era vietato di uscire dalla casa e recarsi alla chiesa per il funerale. Solo quando una donna moriva, sei donne anche potevano seguire il corteo funerale. Ed anche si vietava qualunque persona di visitare

---

184 P. Turrini, *Un Caso Toscano: lo Stato Senese*, p. 82.

185 D. O. Hughes, *Mourning rites*, p. 31.

186 《12. Quod mulieres non exeant domum mortui plorantes, quibusdam exceptis. Item providerunt quod nulla mulier precedat vel sequatur aliquam personam defuntam quando portaret ad sepulturam vel exeat de domo vel loco unde extraheretur dictum corpus mortui in viam publicam vel coram gente ubi dicta causa coadunata vel decedere possit de dicta domo vel loco et **maxime mater, uxor, filia, cognata vel alia coniunta persona usque in quintum gradum vel altera quacumque persona**》; E. Casanova, *La Donna Senese del Quattrocento*, p. 56.

187 P. Turrini, *Le Cerimonie Funebri a Siena nel Basso Medioevo: Norma e Rituale*, pp. 56-57.

188 Ibid., p. 57.

la casa del defunto, senza motivi specifici, per un anno[189].

Il primo statuto del governo dei Nove, compilato fra il 1287 e il 1297, articola i divieti degli aspetti dettagliati del lutto, e le multe aumentate[190]. Esso si basa sulle antiche norme senesi, ed il suo contenuto si può trovare senza tanti cambiamenti nello statuto del 1309[191] e del 1343.

Prima di suonare la campana a morto, dopo che i gradatori annunciano la morte, qualsiasi grido(*bociarerum*), pianto(*plantum*) o lamento(*corroctum*) ad alta voce è vietato fuori del luogo e tempo del funerale. Le donne non potevano portare le vesti a lutto, come la benda e i capelli coperti, più a lungo di quindici giorni. Dopo il funerale, dopo che il gridatore fa l'ultimo saluto, annunciando la fine del funerale, tutti accompagnati al funerale dovevano tornare subito dalla chiesa, ed a nessuno era permesso, soprattutto alle donne, recarsi ancora alla casa del defunto, salvo la famiglia diretta e i parenti stretti. Le persone che avevano il diritto di venire ancora a casa del defunto potevano radunarsi il giorno dopo la morte, il settimo e quando si compiva l'anno per la messa commemorativa.

Anche questo statuto manifesta una certa gerarchia dei membri anche nella casa, attraverso la separazione dello spazio. Le donne, anche se erano in rapporto stretto con il defunto, come la madre, la moglie, le sorelle, non potevano condividere lo stesso spazio con gli uomini, sia nel corteo funerale dove erano escluse totalmente, sia nella casa. Solo nella morte delle donne o dei bambini di meno di dieci anni, le donne dei numeri limitati sei potevano accompagnare anche il funerale. In questo caso le donne come le parenti o le vicine potevano entrare nella casa del defunto, però solo dopo che tutti i radunati erano partiti. Non solo alle donne, ma anche ai servitori era severamente vietato integrarsi tra gli altri partecipanti. Non potevano stare nemmeno presso il padrone e dovevano incedere ai margini o ai lati. Soprattutto quando moriva un religioso, come un chierico, un frate o un presbitero,

---

[189] Ibid., p. 57.

[190] Ibid., P. 64.

[191] *Il costituto del Comune di Siena volgarizzato nel MCCCIX-MCCCX*, ed. critica a cura di M. S. Elsheikh, voll. I--IV, Siena, 2002. Distinzione I, cap. 159 [vol. I, pp. 147-149]: 《159 *Che nuno de li notari de la podestà sia officiale a li soperchi ornamenti de le donne tollere via, et a al soçura de li luoghi vietati*. Conciosiacosaché molti capitoli sieno nel constoduto del Comune di Siena, e' quali impongono pene contra quelle persone (...). Et contra quelle persone, le quali piangono fuore de la casa a li morti, contra la forma de lo statuto. Et contra quelle persone le quali vanno la sera per trare la mollie del morto de la casa d'esso morto. (...) Anco, el detto notaio vada a li morti et a le vigilie de' morti, et vada la sera a la casa del morto, quando la donna si rimena a casa del padre overo del parente. Et vada et inchega se ine si fa alcun cosa contra la forma de' capitoli del constoduto di Siena: et reducere in scrittura tutte le cose le quali trovarà per sé, overo per altrui (..)》

Distinzione V, capp. 205-206 [vol. II, p. 338]: 《205 *De la pena di chi piagnesse fuore de la casa del morto*. Et neuno bociarìo si debia fare ad alta voce, fuore de la casa del morto, da chi venisse overo da chi stesse, ançi el suono de la campana, la quale suona per lo morto, né di notte, per alcuno el quale si dicesse che fusse morto, fuore de la città di Siena; et chi contrafarà sia punito et condannato al Comune di Siena in X libre di denari. 206 *Di quella medesma materia*. Anco, statuimo et ordiniamo che neuna persona, maschio overo femina, de la città di Siena, infra la città di Siena et borghi, debia fare alcuno corrotto, pianto overo bociarìo, fuore de la casa ad alta voce, per alcuno morto overo per sua cagione, di dì overo di notte, ançi che si sotterri el morto, né poscia. Et chi contrafarà, sia punto al Comune di Siena in X libre di denari; et questo capitolo si lega per le chiese》.

nemmeno la madre poteva accedere alle vicinenze della bara, mantenendo la distanza più di venti braccia (dodici metri), e se si trasgrediva questa provvisione, si proseguiva con la pena alta[192].

Il dolore o il lutto?

Guardando queste leggi, non sembra tanto, però, che Carol Lansing abbia realizzato con successo il suo progetto, di esaminare il rapporto tra l'emozione di dolore e la soggetività maschile attraverso le leggi riguardate sulla pratica del lutto. Perché, primo, comunque l'ambito che preoccupa queste leggi è la dimensione esteriore, come l'aspetto del funerale, o al massimo la manifestazione esteriore, come i gesti, i gradi, le espressioni del lutto, e non proprio l'emozione interiore. Anche questo caso, il problema si pone solo sulla manifestazione in pubbico, che si può rappresentare per diversi motivi, non proprio sull'emozione di dolore. Quindi mentre l'emozione di dolore principalmente si prova nell'ambito interiore-privato, queste leggi governano solo i comportamenti esteriori, senza tenere conto della prova dell'emozione.

E secondo, se diciamo che le leggi erano inventate per l'intenzione di controllare una certa emozione e di impedire l'esplosione di quell'emozione, che potenzialmente causa il disordine sociale, quella emozione sarebbe la rabbia, non il dolore, come aveva suggerito McClure[193]. Come abbiamo anche visto prima, nella pratica delle confraternite durante il processo del funerale, la manifestazione del dolore non era proibito nella forma drammatizzata dei membri delle confraternite. Le confraternite avevano l'esenzione dall'applicazione delle leggi riguardo al funerale[194], e gli uomini della classe dirigente non avevano problemi a pagare le multe per arrivare al loro scopo politico[195]. Allora l'emozione

---

[192] P. Turrini, *Le Cerimonie Funebri a Siena nel Basso Medioevo: Norma e Rituale*, P. 70; G. Mazzi, *Alcune Leggi Suntuarie Senesi del Secolo XIII*, p. 140. Per il caso di Siena, 1343, giugno 28, Statuti del Comune di Siena (Archivio di Stato in Siena) 12. *Quod mulieris non exeant domum mortui plorantes, quibusdam exceptis*.《Item providerunt quod nulla mulier precedat vel sequatur aliquam personam defuntam quando portaret ad sepulturam vel exeat de domo vel loco unde extraheretur dictum corpus mortui in viam publicam vel coram gente ubi dicta causa coadunata vel decedere possit de dicta domo vel loco et maxime mater, uxor, filia, congnata vel alia coniunta persona usque in quintum gradum vel altera quacumque persona; salvo quod, quando aliqua femina cuiuscunque etatis moreretur vel masculus X. annorum vel ab inde infra, possint ire ad eam et eum sepelliendum sex mulieres ad plus sub pena X. librarum denariorum pro qualibet muliere contra facienti et qualibet vice. Et postquam gens vel homines ceperint venire et congregari ad domum vel locum ubi esset persona defunta occasione sepulture fiende, quod uxor, mater, filia vel filie, nepos, cognata vel cognate, sorores vel nurus vel alia mulier que attineret dicte persone defuncts usque ad quintum gradum, vulgariter intellectum, non descendant de sala vel loco ubi esset talis persona defuncta vel precedat vel sequatur dictam personam defuntam donec fuerit sepulta et comiatum datum hominibus seu genti predicte…》, riprodotto in E. Casanova, *La Donna Senese del Quattrocento,* p. 54.

[193] G. McClure, *Review* on *Carol Lansing. Passion and Order: Restraint of Grief in the Medieval Italian Communes*, in 《American Historical Review》, vol. 114, no. 2, 2009, p. 472.

[194] J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, p. 160.

[195] A. Esposito, *La Società Urbana e la Morte: le Leggi Suntuarie*, p. 123. Probabilmente questo può spiegare la prima domanda di Lansing, cioè il motivo per cui ci sono più uomini che donne, anche più persone della classe dirigente che persone normali, che erano perseguiti con multe per il lutto pubblico. Perché le prosecuzioni, soprattutto con le pene

del dolore che teneva nell'ambito privato o la sua manifestazione ritualizzata che contiene quindi meno la potenziale esplosione dell'ira, non sembra essere considerata pericolosa o proibita. Per questo i governatori sembrano più preoccupati del raduno o della folla, controllando severamente i numeri dei visitatori nel funerale, mentre lasciavano le donne con il loro dolore liberamente nel loro spazio intimo.

Perciò vi era il controllo del lutto esteriore, ma non del dolore interiore. Con leggi che regolano e condannano gli aspetti esteriori, diverso dall'aspettativa di Lansing, non possiamo parlare della vera realtà dell'ambito del dolore interiore. Con questo fallimento di Lansing, neanche noi, ora, non possiamo trovare una risposta soddisfacente, che possa spiegare quale sia l'intenzione probabile o il motivo inconscio che costruisce il punto di vista sul dolore del nostro predicatore, quello controllo del dolore. Perché, allargando il contesto da Giovanni ai predicatori mendicanti, pure lo stretto legame psicologico tra il dolore e l'ira, e pure il massimo interesse dei predicatori sui conflitti politici nei comuni[196], non possiamo trovare qualche ammonizione sull'ira nei discorsi consolatori dei predicatori[197]. Nello studio di Lansing, la scarsità dell'uso dei sermoni come documenti, malgrado la loro importanza per la mentalità comunale, e anche la mancanza di sermoni funebri o consolatori che possano sostenere la sua teoria[198] non ci possono risolvere i dubbi sull'altro contesto in cui i predicatori, soprattutto Giovanni da San Gimignano, proibiscono il dolore estremo. Anche Lansing insiste che le legislazioni controllano un certo grado del dolore e della sua manifestazione, distinguendo tra *flere* e *plorare*, per la quale evidenza è indicato il sermone di Remigio[199], però, non possiamo trovare nessun divieto del dolore nei predicatori, secondo le diverse fasi del dolore, mentre accentuano il controllo del dolore entro un certo limite del tempo. L'unica traccia nei sermoni che abbiamo guardato, con cui posso trovare qualche legame con la legge suntuaria sui funerali, sono i riferimenti di Vincent de Beauvais, che condanna il lutto allungato per la possibilità del pagamento per il lutto professionale[200]. Ma

---

pecuniarie, possono aiutare solo alla prevenzione del crimine, praticamente solo tra gli impotenti sociali.

[196] Per l'interesse politico di Remigio de' Girolami e la sua predicazione, si vedano, C.T. DAVIS, *An early florentine political theorist: fra Remigio de' Girolami*, in 《Proceedings of the American Philosophical Society》, vol. 104, no. 6, 1960, pp. 662-676; T. RUPP, *Damnation, Individual and Community in Remigio de' Girolami's De Bono Communi*, in 《History of Political Thought》, vol. 21, no. 2, 2000, pp. 217-236; G. HOLMES, *The emergence of an urban ideology at Florence c. 1250-1450*, in 《Transactions of the Royal Historical Society》, vol. 23, 1973, pp. 111-134. Anche Fra Giordano da Rivalto condannava la vendetta nella sua predicazione a Firenze, nel 1304. R. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze, IV.II Industria, arti, commercio e finanze*, pp. 728-729.

[197] Anche se Giovanni da San Gimignano riferisce una volta alla vendetta di Davide a Saul, questo esempio scritturale viene usato nel contesto dell'accidia tommista, in cui non si puo' distinguere il vero bene dal male, e anche Giovanni discute solo sulla discrezione spirituale della tristezza, con gli altri esempi biblici sull'accidia, senza allargare il discorso al concetto della vendetta. Cf. Cap. 2. Nota. 35.

[198] Carol Lansing aveva utilizzato anche i sermoni di Remigio de' Girolami (BNCF. Conv. Sopp. D. 1937 (XIV). [ff. 341v-343r]) che avevo esaminato anch'io, ma questo non è un sermone funebre che contiene qualche riferimento al dolore della morte e il suo tema principale è una tipica sollecitazione alla penitenza. L'importanza dei sermoni su questo tema fu notata ancora da McClure nella recensione sopra.

[199] C. LANSING, *Passion and Order*, p. 57.

[200] Invece Boncompagno afferma che questa consuetudine appartiene alla tradizione antica. Il testo di Boncompagno si può consultare sul http://dobc.unipv.it/scrineum/wight/bonindx.htm.

anche in questo caso, anche se accettiamo il riferimento di Vincent come preoccupazione attuale, invece di una semplice citazione classica, non possiamo superare la distanza geografica di Vincent de Beauvias, anche se questa consuetudine italiana era già molto conosciuta anche in Francia[201], ed anche il vero fuoco nella critica di Vincent è il lusso manifestato nel lutto, piuttosto che il dolore.

Allora, se Giovanni non condivideva la paura della violenza sociale, che poteva generarsi dal lutto, quando pensava al cattivo dolore e al suo controllo, forse possiamo pensare che avesse condiviso l'atteggiamento misogino dei legislatori per quanto riguarda al dolore? Infatti Giovanni riferisce una volta il legame tra il dolore ecessivo e la fragilità femminile citando Valerio Massimo, ma solo una volta. Il predicatore usa questo topos solo per accentuare la negatività del dolore eccessivo, e non sviluppa di più il suo discorso contro le donne. Invece nel suo discorso, non c'è nessun riferimento indirizzato ad un sesso specifico, anzi nei suoi sermoni, le donne si presentano come modelli, a fianco degli uomini, senza nessuna differenza di valore. Quindi non possiamo persuaderci dell'ipotesi che la sessuofobia pilotava il nostro predicatore a stare attento al dolore, come segno della femminità, come nel caso dei governatori delle città italiane.

Allora quale intenzione avrà avuto il nostro Giovanni, quando scriveva sul cattivo dolore e il suo controllo? Per trovare la risposta, ora dobbiamo tornare ancora a Giovanni.

[201] A. THOMPSON, O.P., *Cities of God*, p. 399, soprattutto nella nota 115. E anche in Boccaccio, si trova la testimonianza sulle donne professionali che fanno il pianto nel funerale. USHER J., *Boccaccio's "Ars Moriend" in the Decameron*, in《The Modern Language Review》, vol. 81, no. 3, 1986, pp. 621-632, particolarmente, p. 3.

Capitolo 7. *Accidia*: il peccato urbano

Nel suo discorso sulla tristezza mondana, Giovanni menziona l'accidia assieme alla tristezza smodata. Nonostante egli non associ mai il termine di accidia al cattivo dolore, oltre a questa attestazione, se si osservano con attenzione le caratteristiche ed i pericoli del cattivo dolore di cui Giovanni discute, si possono trovare dei legami stretti tra il cattivo dolore e l'accidia. In primo luogo, quando l'autore parla della natura del cattivo dolore e della tristezza, tra i riferimenti citati da Tommaso d'Aquino, alcuni erano la descrizione di Tommaso dell'accidia, che è discussa specialmente nella 2a2ae, *Quaestio* 35, della *Summa Theologiae*, e non solo in quello nella 1a2ae, Quaestio 35-39, dove si discuteva sulla tristezza o sul dolore. Giovanni in questo modo applica questa descrizione al dolore, senza articolare il termine accidia. In secondo luogo, le stesse caratteristiche che riscontriamo nella sua descrizione dell'accidia, che viene discussa in diverse opere, si trovano anche nella descrizione del cattivo dolore nella settima distinzione dei suoi sermoni funebri.

La storia dell'accidia, uno dei sette vizi capitali, non appare tanto semplice quanto quella del dolore[1], come Placide Deseille ha descritto giustamente definendo l'accidia come "*a word so pregnant with meaning that it frustrates every attempt to translate it*[2]". Dopo la sua nascita nell'ambito del monachesimo del deserto, passando attraverso il lungo arco del medioevo, fino alla sua sparizione dopo il Cinquecento[3], la posizione dell'accidia è sempre ambigua tra la pigrizia e la tristezza, tra il vizio comportamentale ed il vizio mentale, tra il peccato morale ed il peccato spirituale.

7. 1. *Acedia* come *meridianum daemon*: Giovanni Cassiano

La natura dei vizi capitali è stata un tema di polemica. Contro John Bossy, che afferma che i sette peccati medievali, inclusa l'accidia, erano un'espressione dell'etica sociale

[1] Ci sono già degli ottimi saggi sulla storia dell'accidia, tra cui la monografia di Siegfried Wenzel è classica. S. Wenzel, *The Sin of Sloth: Acedia. In Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill 1967. Per uno studio recente, si veda C. Casagrande e S. Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei Peccati nel Medioevo*, 2000, alla voce 'accidia'. Per un approccio filosofico sulla malinconia, in cui si discute anche la storia e l'origine dell'accidia, si veda G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino 2006 (prima stampa 1977), soprattutto pp. 5-27; Per la genealogia del concetto e l'analisi lacaniana di esso, si veda L. Luciani-Zidane, *L'Acédie. Le vice de forme du Christianisme. De Saint Paul à Lacan*, Paris 2009. Ulteriori letture: S. Natoli, *Dizionario dei Vizi e delle Virtù*, a voce di *Accidia*, Milano 2005, pp. 11-13; A. Kleinberg, *Accidia* in *Peccati Capitali*, Genova 2009, pp. 39-50; A. Del Castello, *Accidia e Melancolia: Studio storico-fenomenologico su fonti cristiane dall'anitco testamento a Tommaso d'Aquino,* Milano 2010.

[2] P. Deseille, *Acedia, according to the Monastic Tradition*, in《Cistercian Studies Quarterly》vol. 37, 2002, pp. 297-301, particolarmente, p. 297. Ho citato da A. Crislip, *The sin of Sloth or the Illness of the demons? The demon of Acedia in early Christian monasticism*, in《Harvard Theological Review》, vol. 98. no. 2, 2005, pp. 143-169, particolarmente p. 145.

[3] M.D. Altschule, *Acedia: Its Evolution from Deadly Sin to Psychiatric Syndrome*, in 《The British Journal of Psychiatry》, vol. 3, 1965, pp. 117-119, particolarmente p. 119.

e comunitaria, "l'introspezione personale a scapito dell'analisi dei comportamenti sociali"[4], Carla Casagrande sostiene che i sette capitali originali, soprattutto nel caso di Cassiano, erano "espressione e veicolo di un'etica individuale e solitaria", cioè un ostacolo per "un processo di perfezionamento individuale che coinvolge il corpo e l'anima dei monaci", e non un vizio che minaccia i rapporti con gli altri uomini[5]. La studiosa descrive inoltre l'accidia come una tentazione delle immagini e dei ricordi della vita fuori del monastero, che rende insopportabile ai monaci la vita monastica per via della solitudine[6].

Però, guardando l'opera di Cassiano, appare irrinunciabile la caratteristica forte 'comunitaria', pur evitando il termine 'sociale', che si trova nella descrizione dell'accidia. Certamente il punto di vista di Cassiano sull'accidia è quello di un vizio che impedisce la dedizione totale di un singolo monaco a Dio, che quindi si può superare con forti sforzi come i combattimenti spirituali contro la tentazione. Però, tutti i sintomi e gli effetti dell'accidia nella descrizione di Cassiano non possono essere pensati al di fuori del rapporto tra il singolo accidioso e la comunità a cui appartiene il vittima.

Cassiano non è la prima persona nel mondo cristiano ad aver visto l'accidia come un vizio. Infatti, egli ha ripreso la propria idea di Evagrio Pontico sull'accidia degli asceti del deserto[7], ed ha cercato ad applicarla alla forma adatta dell'ambito occidentale. Il decimo libro del suo manuale di vita monastica, *De Coenobiorum Institutis Libri Duodecim*[8], è dedicato al vizio dell'accidia. Cassiano chiama l'accidia "*demone di mezzogiorno*" seguendo l'espressione di Evagrio, perché disturba il monaco soprattutto verso l'ora sesta[9]. Ma questa tentazione non capita ad ogni persona che goda della propria vita normale. Le vittime sono i

---

[4] J. Bossy, *The Social History of Confession in the Age of Reformation*, in «Transactions of the Royal Historical Society» , vol. 25, 1975, pp. 21-38; Id., *Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments*, in *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge 1988, pp. 214-234. Questa descrizione italiana è di Carla Casagrande.

[5] C. Casagrande, *I sette vizi capitali: introspezione psicologica e a*nalisi sociale, in 《Etica e Politica》, 2002. Quel saggio è anche consultabile on line all'indirizzo http://www.units.it/dipfilo/etica_e_politica/2002_2/indexcasagrande.html. K. Corrigan, *Evagrius and Gregory. Mind, Soul and Body in the 4th Century*, Farnham 2009, p. 73. Questo punto di vista di Casagrande sembra giustissimo per il caso di Evagrio Pontico, il cui fine ideale è arrivare all'*apatheia* individuale. Sul rapporto tra l'idea di Evagrio e lo stoicismo, si vedano, Evagrius Ponticus, *The Praktikos. Chapters on Prayer*, Spencer, Mass. 1970, p. 14 e p. 25; S. Wenzel, *The Seven Deadly Sins: Some Problems of Research*, in 《Speculum》, vol. 43, no. 1, 1968, pp. 1-22; S. Wenzel, *The Sin of Sloth: Acedia*, pp. 12-18.

[6] Invece sulla formazione socio-culturale dei peccati capitali e sulla storiografia, si veda a cura di R. Newhauser, *The Seven Deadly Sins. From Communities to Individuals*, Leiden-Boston 2007, soprattutto, pp. 1-17, R. Newhauser, *Introduction: Cultural Construction and the Vices*. Invece, Bossy usa il concetto sociale dell'accidia come il senso semplificato comportamentale. C. Casagrande, *I sette vizi capitali: introspezione psicologica e analisi sociale*.

[7] Il concetto dell'accidia fu introdotto da Evagrio Pontico come uno degli otto pensieri cattivi che impediscono la devozione dei monaci, assieme alla superbia, la vanagloria, l'ira, la tristezza, l'avarizia, la fornicazione e la gluttonia. La visione di Cassiano sull'accidia è derivata direttamente dal punto di vista di Evagrio, ma mentre la descrizione di Evagrio è piu concentrata sulla devozione individuale nell'ambito del deserto, Cassiano prova ad interpretarla nell'ambito del monastero comunitario. Sull'accidia in Evagrio, ho consultato l'opera di Evagrio nella traduzione inglese, si veda Evagrius Ponticus, *The Praktikos. Chapters on Prayer*, Spencer, Mass. 1970.

[8] Ho consultato la versione latina da Jean Cassien, *Institutions Cénobitiques. Texte Latin revu Introduction, Traduction et Notes*, a cura di J. C. Guy, Paris 1965; per le citazioni italiane: Giovanni Cassiano, *Le Istituzioni Cenobitiche (De institutis coenobiorum et de octo principalium vitorum remediis libri XII),* a cura di L. Valva, Magnano 2007.

[9] 《Maxime circa horam sextam monachum inquietans… Denique nonnulli senum hunc esse pronuntiant meridianum daemonem, qui in psalmo nonagensimo nuncupatur》. *IC*, Li. X, Ch. 1, p. 384,.

solitari, la cui mente è "miserabile"[10]. Quindi l'accidia non è una causa di per sé, ma peggiora l'anima che già si trovava in una certa tristezza, con cui non si trova nessuna soddisfazione nella vita.

Allora cosa provoca l'accidia tra le anime solitarie e miserabili? I sintomi descritti da Cassiano si possono categorizzare principalmente in tre: malcontento per la comunità, in cui si trova improduttività spirituale, e disfunzione fisica. Prima di tutto, gli accidiosi trovano una forte insoddisfazione nei luoghi ed in tutto l'ambito, inclusi i colleghi. Per loro, la cella è disgustosa ed i fratelli monaci sono solo disprezzabili[11]. Ma agli accidiosi, la loro critica appare giusta, perché non considerano se stessi dei lamentatori patologici, in quanto apprezzano il progresso spirituale dei fratelli degli altri monasteri[12]. Nei posti miserabili, gli accidiosi non possono godere nemmeno del cibo[13]. Questi luoghi sono solo pieni dell'inutilità, non fornendo niente al minimo bisogno.

Da questa insoddisfazione e sdegno della comunità, chiamata *horror loci* da Kuhn[14], gli accidiosi trovano la scusa per non poter raccogliere i frutti spirituali, ed anzi non riescono a concentrarsi sul lavoro mentale, perché quella comunità non fornisce nessuna motivazione per il lavoro, in quanto nessuno di questa comunità riesce ad apprezzare i loro sforzi e a trovare miglioramento spirituale da questi frutti[15]. Gli accidiosi non sono mai diffidenti circa la loro capacità e la possibilità di essere accettati ed apprezzati dalla gente più dignitosa, quindi tutta la causa di questa improduttività spirituale è attribuita alla comunità sbagliata.

Per ultimo, la mancanza di motivazione porta anche il torpore fisico. Come era chiamato 'demone di mezzogiorno', i sintomi fisici attaccano verso la quinta o la sesta ora. Lo spettro dei sintomi fisici è piuttosto ampio. Il sintomo più frequente è la stanchezza e la

---

[10] 《Adfinis haec tristitiae ac solitariis magis experta et in heremo commorantibus infestior hostis ac frequens...》 Ibid., p. 384, Li. X, Ch. 1; 《Qui cum miserabilem obsederit mentem..》 Ibid., Li. X, Ch. 1, p. 384.

[11] 《Qui cum miserabilem obsederit mentem, horrorem loci, cellae fastidium, fratrum quoque, qui cum eo vel eminus commorantur, tamquam neglegentium ac minus spiritalium aspernationem gignit atque contemptum》. Ibid., Li. X, Ch. 2. 1. p. 384.

[12] 《Absentia longeque posita magnificat monasteria, loca etiam illa magis ad profectum utilia et saluti congruentiora describit, consortia quoque ibidem fratrum suavia et plena spiritali conversatione depingit》. Ibid., Li. X, Ch. 2. 2. p. 386.

[13] 《E contra universa quae habentur in manibus aspera, et non solum aedificationem nullam esse in fratribus, qui morantur in loco, sed ne ipsum quidem victum corporis absque ingenti labore conquiri》. Ibid., Li. X, Ch. 2. 2. p. 386.

[14] R. KUHN, *The Demon of Noontide: Ennui in Western Literature*, Princeton 1976, pp. 3-13.

[15] 《Ad omne quoque opus, quod intra saepta sui cubilis est, facit desidem et inertem: non eum in cellula residere, non operam sinit inpendere lectioni. Nihilque se proficere tanto tempore in eadem commorantem crebrius ingemescit nec habere se fructum aliquem spiritualem, donec fuerit illi consortio copulatus, queritur atque suspirat et ab omni se dolet spiritali quaestu inanem in loco vacumque consistere, utpote qui, cum posset etiam alios regere ac prodesse plurimis, nullum aedificaverit nec quemquam institutione sua doctrinaque lucratus sit》. Ibid., Li. X, Ch. 2. 1. p. 386.

debolezza che accompagna anche un forte bisogno di cibo per riprendere l'energia[16]. Ed oltre a questo, negli accidiosi si vede una certa confusione della mente. Essi si guardano in giro dappertutto con ansia, lamentandosi che nessuno viene a trovarli, e continuano ad entrare ed uscire dalla cella, guardando in continuazione il sole, come se fosse troppo lento a tramontare[17]. Quindi, se cerchiamo una parola che possa rappresentare gli accidiosi, potrebbe essere "instabilità", che impedisce loro di perseverare nel loro lavoro, sia temporale che spaziale[18].

Per gli accidiosi che si affliggono con questi sintomi, l'unica soluzione è la fuga dalla realtà. La fuga degli accidiosi può essere un'uscita reale dalla comunità, poiché pensano di lasciare il loro monastero appena possibile, altrimenti li aspetterebbe solo la morte[19], oppure può prendere anche la forma dei lavori pastorali, come visitare gli altri fratelli. Se non gli permettono tutti e due, loro cercano di sparire nel sonno[20].

È interessante, però, vedere dove questi sintomi dell'accidia possono ancora arrivare. I monaci accidiosi, quando non possono uscire dalla loro cella per comunicare con gli altri fratelli o non possono rimanere concentrandosi sui lavori spirituali, cercano sempre un'alternativa pastorale, come visitare gli ammalati o curare le donne religiose, dai quali loro stessi credono di essere accettati ed apprezzati. Questo pensiero rende gli accidiosi, che erano prima molto oziosi ed indolenti nei loro doveri entro monastero, impegnati ed impazienti per la voglia di eseguire gli altri bisogni pastorali[21]. Quindi in questo caso l'accidia non è un sinonimo della depressione priva di volontà di azione e di orgoglio di sé[22], ma è un fervore

---

[16] 《Dein lassitudinem corporis cibique esuriem quinta sextaque hora tantam suscitat, ut velut longo itinere gravissimoque labore confectus sibimet lassusque videatur, aut quasi refectionem cibi biduano ieiunio triduanove distulerit》.Ibid., Li. X, Ch. 2. 3. p. 386.

[17] 《Tum praeterea huc illucque anxius circumspectat et nec fratrum sibi quempiam adventare suspirat, saepiusque egreditur et ingreditur cellam ac solem velut ad occasum tardius properantem crebrius intuetur, et ita quadam inrationabili mentis confusione velut taetra subpletur caligine omnique actu spirituali redditur otiosus ac vacuus,..》. Ibid., Li. X, Ch. 2.3. p. 386.

[18] J.C. NAULT, *Acedia: Enemy of Spiritual Joy*, in 《Communio: International Catholic Review》, vol. 31, 2004, pp. 236-259, particolarmente pp. 238-239.

[19] 《Postremo non posse se salvari in eo loco durantem, nisi relicta cella, cum qua sibi, si adhuc in ea fuerit remoratus, pereundum erit, exinde semet ipsum quantocius asportarit》. Ibid., Li. X, Ch. 2.2. p. 386.

[20] 《ut nulla re alia tantae obpugnationis remedium quam visitatione fratris cuiuspiam seu somni solius solacio posse aestimet inveniri》. Ibid., Li. X, Ch. 2. 3. p. 388

[21] 《Deinde honestas idem morbus ac mecessarias suggerit salutationes fratribus exhibendas visitationesque infirmorum vel eminus vel longius positorum: quaedam etiam pia ac religiosa dictat officia, illos vel illas debere parentes inquiri et ad salutandos eos crebrius properari, illam religiosam devotamque Deo feminam, omni praesertim parentum subsidio destitutam, magnum opus esse pietatis frequenter invisere, ac si quid ei sit necessarium, quae a propriis parentibus neglegitur atque despicitur, sanctissimum procurari, magisque oportere in his operam pietatis inpendi quam infructuosum ac sine ullo profectu in cellula residere》. Ibid., Li. X, Ch. 2. 4. p. 388.

[22] Per ciò che riguarda gli saggi che indagano il rapporto tra l'accidia e la depressione, si vedano M.D. ALTSCHULE, *Acedia: Its Evolution from Deadly Sin to Psychiatric Syndrome*; L. J. ELDERS, *L'acédie, un vice capital mal connu*, in 《Nova et Vetera》, vol. 69, no. 3, 1994, pp. 175-184, soprattutto, p. 117. Invece Peter Toohey sottolinea l'importanza della distinzione

deviato dall'aspettativa sociale, in quanto gli accidiosi ripetono l'importanza dei doveri religiosi e pastorali.

Quindi, nella descrizione di Cassiano, l'accidia non si può pensare fuori dalla comunità. Tutti i sintomi dell'accidia descritti ed i suoi caratteri, come è stato osservato giustamente da Andrew Crisplip, sono collegati al modo e alla regola della vita comunitaria, che assomigliano molto all''*anomie*'[23], un tipo di anormalità sociale nello schema durkheimiano. Gli effetti dell'accidia che Cassiano descrive confermano questo carattere dell'anomie sociale.

> Infatti, qualunque sia il modo in cui questa passione ha cominciato a vincere qualcuno, o lo lascerà dimorare nella sua cella senza alcun profitto spirituale, come un vile che si è arreso ai suoi assalti, oppure, dopo averlo scacciato di là, finirà per renderlo instabile e vagabondo, e, sfaticato com'è in qualunque genere di lavoro, lo farà girare continuamente intorno alle celle dei fratelli e ai monasteri con l'unica preoccupazione di cercare un luogo o un pretesto che gli offra l'occasione di un prossimo pasto. La mente dell'uomo ozioso, infatti, non è capace di pensare ad altro che al cibo e al proprio ventre, e se troverà la compagnia di qualche uomo o di qualche donna intorpiditi dalla sua stessa tiepidezza, finirà per lasciarsi coinvolgere nei loro affari e nei loro bisogni; e così a poco a poco egli sarà talmente preso nella rete di quelle occupazioni malvagie, che, come stretto nelle spire di un serpente, non riuscirà più a liberarsene per ritornare alla perfezione della sua precedente condizione di vita[24].

Ma in Cassiano, anche se è stata affermata l'affinità tra l'accidia e la tristezza[25], l'accidia non c'entra tanto con la tristezza o la depressione. Perché come Evagrio, nello schema dei peccati, dopo all'accidia viene lo spazio indipendente della tristezza. Cassiano mette la tristezza come quinto vizio spirituale, dopo l'ira, cambiando l'ordine di Evagrio[26]. Il punto più interessante dell'autore sulla tristezza è che Cassiano la tratta come un tipo di

---

tra questi due concetti. P. Toohey, *Some ancient notions of boredom*, in 《Illinois Classical Studies》, vol. 13, no. 1, 1988, pp. 151-164, particolarmente p. 152.

[23] A. Crislip, *The Sin of Sloth or the Illness of the Demons? The Demon of Acedia in Early Christian Monasticism*, pp. 158-167.

[24] Giovanni Cassiano, *Le Istituzioni Cenobitiche*, p. 286. Il testo latino recita come segue: 《Quemcumque enim in parte qualibet coeperit sueprare, aut tamquam inertem et dediticium sibi patietur absque ullo profectu spiritus in cellula commorari aut excussum exinde instabilem de cetero reddet ac uagum, et ad omne opus desidem cellas fratrum iugiter faciet ac monasteria circumire nihilque aliud procurare, quam ubiquove colore occasionem refectioni futurae valeat praeparare. Mens enim otiosi nihil aliud cogitare novit quam de escis ac ventre, donec inventa quandoque sodalitate cuiusdam viri vel feminae aequali tepore torpentis rebus eorum ac necessitatibus involvatur et ita paulatim reddatur noxiis occupationibus inretitus, ut tamquam serpentinis spiris obstrictus numquam deinceps ad perfectionem professionis antiquae se valeat enodare》. *IC*, Li. X, Ch. 6. p. 390 e p. 392.

[25] 《Adfinis haec tristitiae ac solitariis magis experta et in heremo commorantibus infestior hostis ac frequens…》, *IC*, Li, X, Ch. 6. 1.1. p. 384.

[26] In Evagrio, l'ordine degli otto vizi principali è il seguente: Hyperephania (superbia) – Kenodoxia (vanagloria) – Akedia (accidia) – Thumos (ira) – Lupe (tristezza) – Philaguria (avarizia) – Porneia (fornicazione) – Gastrimargia (gluttonia). *Praktikos* 6-20, pp. 16-20. Cassiano invece cambia l'ordine: gastrimargia (ingordigia) – fornicatio (fornicazione) – avaritia (avarizia) – ira – tristitia (tristezza) – acedia (accidia) – cenodoxia (vanagloria) – superbia. *IC*. Li. V. Ch. 1. p. 190. Sulla logica dell'ordine e sul rapporto tra ciascun peccato nello schema di Evagrio, si veda, K. Corrigan, *Evagrius and Gregory. Mind, Soul and Body in the 4th Century*, Farnham 2009, pp. 74- 78.

malattia, come tutti gli altri vizi spirituali[27]. Cassiano stesso riferisce che chiama la tristezza una malattia (*morbus*), come ha fatto per l'accidia[28], definendo la tristezza come 'gli impulsi, la passione divoratrice', che continua ad assaltare i monaci nelle varie vicende della vita[29]. E questo vizio della tristezza, una volta impadronitosi dell'anima, divora il cuore poco a poco come la tignola rode i vestiti ed il tarlo il legno, seguendo il versetto dei Proverbi[30], finché porta alla morte nella disperazione[31].

Allora da cosa trae origine questa malattia del cuore? Ci sono i due motivi chiari. Il primo è l'ira, che produce la tristezza come conseguenza. Da ciò possiamo capire perché la tristezza viene dopo l'ira nello schema di Cassiano[32]. Il secondo è il desiderio frustrato, cioè l'aspettativa e la speranza rifiutata in realtà che spingono l'anima alla tristezza[33]. Tuttavia, la tristezza non sempre ha i motivi comprensibili. A volte molti cadono in quesa malattia senza

[27] Il punto di vista che tratta i vizi come una malattia che richiede la diagnosi discreta e la terapia adatta è derivato da Evagrio stesso. A. TILBY, *The Seven Deadly Sins. Their Origin in the Spiritual Teaching of Evagrius the Hermit*, London 2009, p. 4.

[28] Per esempio, 《Deinde honestas idem morbus ac necessarias suggerit salutationes fratribus exhibendas usitationesque infirmorum uel eminus uel longius positorum… hoc quo utitur ad praesens remedio paulo post acrius infirmanda》. *IC*. Li. X. Ch. 2.4 e Ch. 3; 《Huius aegritudinis uniuersa incommoda uno uersiculo beatus Dauid eleganter expressit dormitauit, inquiens, anima mea prae taedio, id est prae acedia》. Ibid., Ch. 4; 《Itaque Christi uerus athleta, qui agonem perfectionis cupit legitime decertare, hunc quoque morbum de latebris animae suae festinet extrudere》, Ibid., Ch. 5; 《Hunc morbum, qui de accidiae spiritu nascitur, beatus Apostolus ut uerus ac spiritalis medicus uel tunc iam conspiciens serpere uel emersurum Spiritu sancto reuelante prospiciens salutaribus praeceptorum suorum medicamentis praeuenire festinat》. Ibid., Ch. 7.

[29] 《Quinto nobis certamine edacis tristitiae stimuli retundendi sunt. Quae si passim per singulos incursus et incertos ac varios casus obtinendi animam nostram habuerit facultatem..》 *IC*. Li. IX. Ch. 1. p. 370.《ab omni nos per momenta singula separat divinae contemplationis intuitu ipsamque mentem ab universo puritatis statu deiectam funditus labefactat ac deprimit: non orationes eam expelere cum solita cordis alacritate permittit, non sacrarum lectionum sinit remediis incubare. Tranquillum quoque ac mitem fratribus esse non patitur et ad cuncta operationum vel religionis officia inpatientem et asperum reddit, omnique perdito salubri consilio et cordis constantia proturbata velut amentem facit et ebrium sensum frangitque et obruit desperatione poenali》. Ibid., Li. IX. Ch. 1. p. 370.

[30] 《Quamobrem non minore prospectu, si spiritualis agonis certamina legitime cupimus desudare, hic quoque nobis curandus est morbus. *Sicut* enim *tinea vestimento, et vermis ligno: ita tristitia viri nocet cordi*: satis evidenter ac proprie vim noxii huius ac perniciosi vitii spiritus divinus expressit》. *IC*, Li. IX. Ch. 2. p. 370.

[31] 《Haec vero asperrima, inpatiens, dura, plena rancore et maerore infructuoso ac desperatione poenali, eum quem conplexa fuerit ab industria ac salutari dolore frangens ac revocans, utpote inrationabilis et intercipiens non solum orationum efficaciam, verum etiam universos quos praediximus fructus spiritales evacuans, quos novit illa conferre》. *IC*. Li. IX. Ch. 11. p. 378; 《Est etiam aliud detestabilius tristitiae genus, quod non correctionem vitae nec emendationem vitiorum, sed perniciosissimam desperationem animae inicit delinquenti: quod nec Cain fecit post fratricidium paenitere nec Iudam post proditionem ad satisfactionis remedia festinare, sed ad suspendium laquei sua desperatione pertraxit》. *Ibid.,* Li. IX. Ch. 9. p. 376.

[32] Il legame tra l'accidia, la tristezza e l'ira diventa importante nella teologia successiva. S. WENZEL, *The Sin of Sloth: Acedia,* p. 21.

[33] Questo aspetto dell'accidia è assorbito dalla tristezza nell'idea di Tommaso d'Aquino. Invece, il concetto dell'accidia come tristezza verso l'oggetto perduto è spesso sovrapposto al linguaggio di Freud, per cui l'accidia, soprattutto dai psicologi, è considerato come un sinonimo della malinconia moderna.

alcun motivo[34]. La tristezza nasce così da diversi motivi, però, in qualsiasi caso, il suo carattere più nocivo è la cronicità. Come la tignola e come il tarlo, la tristezza, diversamente dagli altri vizi che accadono all'improvviso, rode l'anima poco a poco nel profondo, rendendola alla fine anima incapace e inutile[35].

L'affinità della tristezza all'accidia è più evidente nei sintomi, che appaiono simili. L'anima che è pervasa da questi impulsi della tristezza dimostra due tendenze dei vizi: l'improduttività e l'antisocialità. Per il primo, i monaci tristi, separandosi poco a poco dalla contemplazione divina, arrivano all'incapacità di dedicarsi al lavoro spirituale, come la preghiera o la lettura dei testi sacri[36]. Per il secondo, le anime tristi non riescono a comunicare con gli altri fratelli nella comunità. Questo sintomo deriva soprattutto dalla tristezza senza motivo e rende le anime tristi dubbiose e diffidenti dei fratelli[37]. Esse hanno la tendenza a credere che il motivo della loro tristezza risieda nel loro rapporto con gli altri, però Cassiano afferma severamente che questo vizio non è colpa degli altri, ma di sé e della propria incapacità di mettersi al riparo dalle tentazioni[38].

Allora per rimediare a questo vizio della tristezza, che è piuttosto una malattia del cuore, cosa si deve fare? Anche se i sintomi dell'accidia e della tristezza si assomigliano, il rimedio proposto da Cassiano è totalmente diverso, e questo riflette il senso essenziale del modo in cui Cassiano intendeva i due vizi diversi. Circa la tristezza, Cassiano ammonisce piuttosto semplicemente di continuare la meditazione spirituale.

---

[34] 《Nonnumquam tamen irae praecedentis vitio subsequi seu concupiscentiae lucrive cuiusdam minus indepti generari solet, cum se harum rerum quadam spe mente concepta quis viderit excidisse. Interdum vero etiam nullis exsistentibus causis..》, *IC*. Li. IX. Ch. 4. p. 372.

[35] 《Numquam enim quis alterius vitio lacessitus peccare conpellitur, si repositam materiem delictorum in suo corde non habeat: nec tunc subito quispiam deceptus esse credendus est, cum conspecta mulieris forma in barathrum concupiscentiae turpis inciderit, sed potius occultos ac latentes medullitus morbos occasione visus in superficiem tunc fuisse productos》. *IC,* Li. IX. Ch. 6. p. 374; 《Vestimentum namque seu tinearum adtactum nullius pretii vel honesti usus poterit ulterius habere commercium, totidemque lignum vermibus exaratum non iam ad ornatum vel mediocris aedificii, sed ad conbustionem ignis merebitur deputari. Ita igitur et anima, quae edacissimis tristitiae morsibus devoratur, inutilis erit vel vestimento illi pontificali》. *IC*, Li. IX. Ch. 3. p. 372.

[36] 《ab omni nos per momenta singula separat divinae contemplationis intuitu ipsamque mentem ab universo puritatis statu deiectam funditus labefactat ac deprimit: non orationes eam expelere cum solita cordis alacritate permittit, non sacrarum lectionum sinit remediis incubare. Tranquillum quoque ac mitem fratribus esse non patitur et ad cuncta operationum vel religionis officia inpatientem et asperum reddit, omnique perdito salubri consilio et cordis constantia proturbata velut amentem facit et ebrium sensum frangitque et obruit desperatione poenali》. *IC*. Li. IX. Ch. 1. p. 370.

[37] 《Interdum vero etiam nullis existentibus causis, quibus ad hanc labem conruere provocemur, inimici subtilis instinctu tanto repente maerore deprimimur, ut ne carorum quidem ac necessariorum nostrorum adventum solita suscipere adfabilitate possimus, et quidquid ab eis conpetenti fuerit confabulatione prolatum, inportunum nobis ac superfluum iudicetur, nullaque eis reddatur a nobis grata responsio, universos cordis nostri recessus felle amaritudinis occupante》. *IC*. Li. IX. Ch. 4. p. 372.

[38] 《Unde manifestissime conprobatur non semper nobis aliorum vitio commotionum stimulos excitari, sed potius nostro, qui reconditas in nobismet ipsis habemus offensionum causas ac seminaria vitiorum, quae, cum mentem nostram temptationum imber adluerit, in germina confestim fructusque prorumpunt》. *IC*. Li. IX. Ch. 5. p. 372 e p. 374. Invece nel sesto e settimo capitolo, Cassiano parla della tristezza che causiamo noi agli altri monaci.

Ecco dunque come potremo scacciare dai nostri cuori questa passione così pericolosa: tenendo la nostra mente incessantemente occupata nella meditazione spirituale, grazie alla speranza dei beni futuri e alla contemplazione della beatitudine promessa. In questo modo infatti riusciremo a superare ogni genere di tristezza…. Cosi, rimanendo sempre lieti e imperturbabili nella contemplazione delle realtà future ed eterne, non ci lasceremo né abbattere dagli eventi dolorosi della vita presente, né esaltare da quelli felici, guardando gli uni e gli altri come realtà effimere e passeggere[39].

Invece per l'accidia, Cassiano fornisce una lunga ricetta di lavoro manuale. Dal settimo capitolo al fine del decimo libro, Cassiano ammonisce al lavoro manuale come rimedio per l'accidia citando le vari autorità bibliche e gli esempi. La più grande autorità è l'Apostolo, che fornisce non solo le parole, ma anche il proprio esempio di lavoro manuale. Tutta l'energia della cattiva curiosità del mondo e la fatica a criticare i fratelli deve essere impiegata nel lavoro onesto, il lavoro delle proprie mani.

Occupatevi dei vostri affari!: non cercate di indagare con curiosità quel che si fa nel mondo, e non vogliate sprecare la vostra fatica a criticare i fratelli, spiando il modo di vivere di questo o di quello, invece di occuparvi della vostra correzione e della pratica della virtù! *Lavorate con le vostre mani, come vi abbiamo ordinato! …. E non desiderate le cose altrui!* Chi non si accontenta di procurarsi il necessario per vivere ogni giorno con l'onesta e tranquilla fatica del proprio lavoro, non potrà non aspirare ai doni e alle offerte degli altri[40].

Quindi l'accidia, il vizio che cominciava con la tristezza e l'insoddisfazione del luogo, ora sembra di trasformarsi in un concetto contrario al lavoro manuale. Questo aspetto è più evidente nel confronto con le altre parole dell'Apostolo nella seconda lettera ai Tessalonicesi.

In nome, dunque, di questa autorità afferma: Se qualcuno non vuole lavorare, neppure mangi! (2Ts 3, 10); e così dicendo non intende votarli alla morte fisica, ma grazie all'autorità dello Spirito santo nega loro i mezzi materiali di sussistenza, affinché, se anche non pensano al castigo futuro e vogliono perseverare nella loro ostinazione per amore dell'ozio, almeno siano

---

[39] Giovanni Cassiano, *Le Istituzioni Cenobitiche*, pp. 261-262. Il testo latino è : 《Hanc ergo perniciosissimam passionem ita de nobis expellere poterimus, ut mentem nostram spiritali meditatione iugiter occupatam futura spe et contemplatione repromissae beatitudinis erigamus. Hoc enim modo universa tristitiarum genera…valebimus superare, cum aeternarum rerum ac futurarum intuitu semper laeti atque inmobiles perdurantes nec casibus diecti praesentibus nec prosperis fuerimus elati, utraque uelut caduca et mox transeuntia contemplantes》. *IC*, Li. X, Ch. 13, pp. 378-380.

[40] Giovanni Cassiano, *Le Istituzioni Cenobitiche*, pp. 270-271. Il testo latino recita così : 《*Et ut uestra negotia agatis*, non curiostate uestra actus mundi uelitis inquirere ac diuersorum conuersationes explorantes operam uestram non erga correctionem uestram seu uirtutum studia, sed ad detractationes fratrum uelitis inpendere. …*Et nullius aliquid desideretis*. Non potest non alienis donis et muneribus inhiare, qui non delectatur pio quietoque labore operis sui cotidiani uictus parare substantiam》. *IC*, Li. X, Ch. 7, pp. 394-396.

costretti ad accogliere quei peccati salutari per necessità di natura e per paura della morte[41].

Possiamo cercare l'influenza della giustapposizione logica dell'accidia al lavoro manuale nella tradizione delle predicazioni sulle sette beatudini. Anche se è più noto lo schema di Dante che ha collocato l'accidia nella beatitudine di '*qui lugent'* nel suo Purgatorio, nello schema tradizionale delle sette beatitudine e dei sette vizi, la beatitudine contro gli accidiosi viene sempre considerata quella '*qui exuriunt iustitiam* ', cioè quelli che chiedono il proprio pane quotinidano, con un certo lavoro, sia nel senso materiale sia spirituale[42].

Allo stesso tempo, Cassiano fornisce anche un'altra ricetta non solo per gli accidiosi stessi, ma per i fratelli che convivono con i monaci accidiosi, consigliando di abbracciarli con affetto e amore[43]. Questo consiglio è molto significativo perché, mentre la tristezza è considerata come un vizio piuttosto individuale e spirituale, al quale si può pertanto rimediare con l'attività interiore, contemplativa, senza toccare il rapporto con gli altri oltre a quello con Dio, gli accidiosi possono essere guariti anche con l'attività esteriore, manuale, con l'aiuto e la cura della comunità. Quindi, dalla descrizione di Cassiano, mentre la tristezza sembra avere un carattere piuttosto esistenziale, l'accidia appare come un vizio sociale, come il disadattamento, che si può migliorare con gli sforzi nella comunità.

Dopo di Cassiano, la storia dell'accidia e della tristezza trova dei cambiamenti complicati. Gregorio Magno, organizzando gli otto vizi antichi nel nuovo schema dei sette vizi, che diventano dopo i sette vizi capitali, unisce l'accidia alla tristezza[44] e l'accidia perde il suo posto nella dottrina cristiana a vantaggio della tristezza, anche se comunque, fino al dodicesimo secolo, questi due concetti convivevano, addirittura nelle opere degli stessi

---

[41] Giovanni Cassiano, *Le Istituzioni Cenobitiche*, p. 277. Il testo latino è : 《Illa, inquam, potestate pronuntiat: *Si quis non uult operari, nec manducet*, non gladio carnali eos addicens, sed auctoritate sancti Spiritus huius uitae eis interdicens substantiam, ut, si forte poenam futurae mortis minime cogitantes adhuc uelint amore otii exsistere contumaces, saltim necessitate naturali constricti et metu praesentis interitus salutaria praecepta suscipere cogantur》. *IC*, Li. X, Ch. 12, pp. 406.

[42] S.Wenzel, *The Sin of Sloth: Acedia*, p. 74 e p. 132.

[43] 《Vt castigauit illos qui erant infirmi, ne otio dissoluti inquietudini et curiositati operam darent, ita hos qui sani sunt praemonet, ut humanitatem, quam bonis ac malis inpertire Domini praecepto iubemur, si forte quidam praui ad sanam doctrinam conuerti noluerint, non abscidant ab eis, sed bene facere et fouere eos tam consolationis et correptionis sermone quam beneficiis solitis et humanitate non desinant》. *IC*. Li. X. Ch. 15. pp. 408-410; 《Monensque eos pro reuerentia sui et utilitate communi quid oporteat obseruari quaque cautione apostolica mandata custodiant, subiungit confestim patris indulgentissimi lenitatem, et ut filios suos, quem erga praedictos pro caritate fraternitatis affectum debeant retinere, similiter docet: Et nolite quasi inimicum existimare, sed corripite ut fratrem. Seueritati iudiciariae paternam intermiscuit pietatem et sententiam apostolico rigore prolatam clementi mansuetudine temperauit》. *IC*. Li. X. Ch. 16. p. 410.

[44] Siegfried Wenzel trova in un altro suo studio due ulteriori motivi per cui Gregorio Magno escludò l'accidia dal suo schema dei vizi, cioè la vicinanza concettuale tra l'accidia e la tristezza ed un cambiamento dell'ambito monastico dove era nato il concetto dell'accidia come vizio. S. Wenzel, *Petrarch's Accidia*, in 《Studies in the Renaissance》, vol. 8, 1961, pp. 36-48, particolarmente p. 40. Il medesimo storico dopo suppone ancora che Gregorio Magno possibilmente non sarebbe affatto a conoscenza della parola "accidia". S.Wenzel, *The Sin of Sloth. Acedia*, pp. 24-28.

autori [45] . In questo processo, l'accidia spesso veniva considerata come un vizio comportamentale, concentrato più sulla pigrizia nel compiere i propri doveri che sulla condizione del cuore di tedio spirituale[46]. Il motivo di questa trasformazione dell'accidia concentrata sulla pigrizia non può essere chiarito storicamente per mancanza dei documenti[47], però vedo una probabilità psicologica per questa trasformazione proprio nei testi di Cassiano. Anche se l'accidia non era sinonimo di pigrizia nella diagnosi di Cassiano, il suo consiglio per il lavoro manuale come rimedio riduce l'accidia nell'antonimo del lavoro manuale, cioè pigrizia. Anche il tedio spirituale, che era una componente dell'accidia, non appariva tanto distinguibile dalla tristezza nella mente dei laici, e sarebbe stato pertanto assorbito da un carrattere della tristezza, come aveva fatto Gregorio Magno[48]. Questa tendenza continuò fino al dodicesimo secolo, ma dal dodicesimo secolo, l'età del "grande interesso nella psicologia della vita spirituale e morale"[49], l'accidia conosce ancora un cambiamento drastico, il cui compendio può essere visto con Tommaso d'Aquino.

7. 2. Accidia come la *Tristitia de spirituali bono*: Tommaso d'Aquino

Il concetto dell'accidia di cui Giovanni da San Gimignano discute nel suo sermone funebre, definito come la tristezza per la volontà divina, è una versione riassunta di quello di Tommaso d'Aquino, che è discusso nella *Summa Theologica* e nel *De Malo*[50]. Prima del 1250, non c'era una discussione teologica in senso stretto sull'accidia, ma nella tendenza della teologica *Summa* del duecento, l'accidia ha attirato l'attenzione di diversi autori ed anche l'idea di Tommaso non nacque dal vuoto[51]. Nello schema dei generi della tristezza di Tommaso, l'accidia viene categorizzata come effetto della tristezza, in cui scappa l'*appetitus*, assieme all''*anxietas*'[52]. Però, nella *Summa 2a 2ae*, dove si discutono le consequenze della

[45] Ibid, p. 28. Per la storia dell'accidia tra 700 e 1200, oltre al saggio riferito prima, Wenzel ha scritto un altro ottimo studio. S. Wenzel, *'ACEDIA' 700-1200*, in 《Traditio》, vol. 22, 1966, pp. 73-102; e anche Id., *The Sin of Sloth: Acedia*, pp. 28-35.

[46] S. Wenzel, *'ACEDIA' 700-1200,* p. 99. La prima evidenza importante per l'uso del concetto come sinonimo di tedio o pigrizia, che può essere applicato alla mentalità laica, è la descrizione di Rabano Mauro. Id., *The Sin of Sloth: Acedia*, pp. 36-38.

[47] Ibid., pp. 98-99. Wenzel ha visto che il motivo per questo cambiamento è l'estensione dell'accidia dal vizio monastico al vizio laico, ma non si possono trovare dei documenti per provare questa tesi nell'ambito laico.

[48] Wenzel ha visto che il motivo per simplificare il concetto dell'accidia nella pigrizia nella mentalità laica sia la facilità con cui (questo cambiamento) viene accettato al livello concettuale. S. Wenzel, *The Sin of Sloth: Acedia*, p. 37-38

[49] Ibid., p. 30, S. Wenzel, *'ACEDIA' 700-1200,* p. 84.

[50] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, 1a 2ae, New York e London 1975, pp. 20-35, *Quaestio* 35, *Articulus* 8. Anche nel *De Malo*, nell'undicesima *quaestio*, Tommaso d'Aquino propone quattro articoli sull'accidia, seguendo lo stesso procedimento come nella *Summa*: 1. Se l'accidia è un peccato? 2. Se l'accidia è un peccato speciale? 3. Se l'accidia è un peccato mortale? 4. Se l'accidia è un peccato capitale? A cura di B. Davies, *The De Malo of Thomas Aquinas*. Oxford 2001, pp. 660-679.

[51] S. Wenzel, *The Sin of Sloth: Acedia*, p. 47.

[52] L'articolo 8, intitolato *utrum sint tantum quatuor species tristitiae*, esamina lo schema di quattro generi di tristezza in Giovanni Damasceno, e qui Tommaso divide questi quattro generi di tristezza in due categorie, a seconda dell'oggetto della tristezza (misericordia e invidia) e del suo effetto (ansia e accidia). 《Et hoc modo loquendi assignantur hic species tristitiae per applicationem rationis tristitiae ad aliquid extraneum. Quod quidem extraneum accipi potest vel ex parte causae, objecti; vel ex parte effectus. Proprium enim objectum tristitiae est proprium malum. Unde extraneum objectum tristitiae accipi

carità, Tommaso dedica la *Quaestio* 35 all'accidia, come un peccato distinto dalla tristezza generale. Tale *quaestio* si compone di quattro articoli con i quali Tommaso discute la natura dell'accidia come peccato. Gli articoli della *Quaestio 35* si sviluppano come segue: 1. Se l'accidia sia un peccato; 2. Se sia un vizio speciale; 3. Se sia un peccato mortale; 4. Se sia un peccato capitale.

Nel primo articolo, Tommaso definisce l'accidia come una specie di tristezza, che porta con sé un certo tedio per il lavoro[53]. Secondo Tommaso, la tristezza di per sé non fa male, come emozione di per sé non è illegittima[54], però questo tipo di tristezza è sempre cattivo, sia per la sua natura, sia per il suo effetto. Qui appare anche la definizione dell'accidia di Giovanni da San Gimignano, di cui abbiamo parlato prima, cioè come tristezza per il bene spirituale. L'accidia sorge dalla considerazione che una cosa faccia male. Se questo oggetto dell'accidia sembra cattivo, pur essendo in realtà buono, l'accidia è cattiva per la sua natura, in quanto è una tristezza per il bene. Invece, se l'oggetto dell'accidia è un vero male, l'accidia è cattiva per il suo effetto, che ritira gli uomini totalmente dalle buone opere, gravando la loro anima. Per questo, l'accidia, che viene chiamata tristezza del bene spirituale, è cattiva in un doppio senso, cioè per la natura e per l'effetto, e così diventa un peccato, essenzialmente causato dal disprezzo del bene spirituale, che appartiene a Dio[55].

Nel secondo articolo, per chiarire se l'accidia sia un vizio speciale, notiamo un uso confuso dell'accidia con la pigrizia. L'obiezione, forse l'idea diffusa nel mondo laico, che sostiene che l'accidia non è un vizio speciale, insiste che l'accidia non sia niente altro che la

---

potest vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium; et sic est misericordia, quae est tristitia de alieno malo, inquantum tamen aestimatur ut proprium. Vel quantum ad utrumque, quia neque est de proprio neque de malo, sed de bono alieno, inquantum tamen bonum alienum aestimatur ut proprium malum, et sic est invidia. Proprius autem effectus tristitiae consistit in quadam fuga appetitus. Unde extraneum circa effectum tristitiae potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga; et sic est anxietas, quae sic aggravat animum ut non appareat aliquod refugium; unde alio nomine dicitur angustia. **Si vero intantum procedat talis aggravatio ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere, quod pertinet ad acediam; sic erit extraneum quantum ad utrumque, quia nec est fuga nec est in appetitu**. Ideo autem, specialiter acedia dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum et affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, ut dicitur》. Thomas Aquinas, *ST*, 1a 2ae, p. 106, *Quaestio* 35, *Articulus* 8.

[53] 《Dicendum quod acedia, secundum Damascenum, est *quaedam tristitia aggravans*, quae scilicet ita deprimit animum hominis ut nihil ei agere libeat; sicuti ea quae sunt acida etiam frigida sunt. Et ideo acedia importat quodam taedium operandi: ut patent per hoc quod dicitur in Glossa super illud *Psalm*., *Omnem escam abominata est anima eorum*; et a quibusdam dicitur quod acedia est *torpor mentis bona negligentis inchoare*》. Thomas Aquinas, *ST*, vol. 35, 2a 2ae, New York e London 1972, p. 22, *Quaestio* 35, *Articulus* 1.

[54] 《Ad primum ergo diceundum quod passiones secundum se non sunt peccata: sed secundum quod applicantur ad quod malum, vituperantur; sicut et laudantur ex hoc quod applicantur ad aliquod bonum. Unde sed tristitia secundum se non nominat nec aliquid laudabile nec vituperabile》. Ibid., p. 22.

[55] 《Ad tertium dicendum quod ad humilitatem pertinet ut homo, defectus proprios considerans, seipsum non extollat. Sed hoc non pertinet ad humilitatem, sed potius ad ingratitudinem, quod bona quae quis a Deo possidet cotemnat. Et ex tali contemptu sequitur acedia: de his enim tristamur quae quasi mala vel vilia reputamus. Sic igitur necesse est ut aliquis aliorum bona extollat quod tamen bona sibi divinitus provisa non contemnat: quia sic ei tristia redderentur》. Ibid., p. 24.

pigrizia, per quanto gli accidiosi si ritirino dalle opere e cerchino di riposarsi[56]. Per rispondere a questo argomento, Tommaso spiega che si deve considerare un certo ordine nel bene e male. Come tutti si sentono una tristezza generale per qualsiasi male, così si sente il piacere per qualsiasi bene. Ma l'accidia non è una tristezza di tutte le cose generali, ma solo quella speciale per il bene divino, come la carità è un piacere solo attorno al bene divino. Così l'accidia è un vizio speciale, come la carità è un virtù speciale[57].

Il punto di vista sull'accidia come peccato ora si sviluppa sulla specificità per il grado del peccato: peccato mortale e peccato capitale. Prima di tutto, l'accidia è un peccato mortale perché è contraria alla carità, perché l'effetto della carità è godere di Dio[58]. Ma qui c'è un altro problema per definire l'accidia come un peccato mortale, perché, come sostiene l'obiezione con una citazione di Cassiano, essa si trova anche nei '*viris perfectis*[59]*'*. Per rispondere a questa obiezione, Tommaso spiega come si effettua un peccato, la quale idea sembra basata sulla comprensione della '*pre-passiones'*. Il peccato si trova sul consenso della ragione. Quindi senza l'azione perfetta, che si realizza con il consenso della ragione, l'inizio

---

[56] 《Sed nihil videtur quod contrahat ipsum ad acediam, si sit vitium speciale, nisi labor: ex hoc enim aliqui refugiunt spiritualia bona quia sunt laboriosa; unde et acedia taedium quoddam est. Refugere autem labore, et quaerere quietem corporalem, ad idem pertinere videtur, scilicet ad pigritiam. Ergo acedia nihil aliud esset quam pigritia. Quod videtur esse falsum: nam pigritia sollicitudini opponitur, acediae autem gaudium. Non ergo acedia est speciale vitium》. Ibid., p. 26, *articulus* 2.

[57] La definizione dell'accidia in paragone alla la carità si trova rappresentativamente in Dante. Nella quinta cornice del Purgatorio, Dante mette il peccato di accidia, che è definito come '*poco amor'*. In questa opera anche Dante intende il peccato di accidia in un doppio senso tra la tristezza e la pigrizia, e così questa definizione dell'accidia come mancanza dell'amore si interpretava talvolta arbitrariamente senza considerazione del contesto teologico. Invece lo schema dei vizi di Peraldo, che ha visto i vizi come l''*amor inordinatus'*, assomiglia a quello di Dante. La definizione di Peraldo di ciascun vizio è come segue:

Vitium= Amor inordinatus
- **amor mali**, i.e. alieni : amor proprii boni cum alieno malo (SUPERBIA)
  amor alieni mali pure, ortus a malo alterius (IRA)
  amor alieni mali pure, ortus a propria malitia (INVIDIA)
- **amor boni**: nimis parvus amor magni boni (ACEDIA),
  nimius amor parvi boni – quod dominium vel possessionem (AVARITIA)
  - quod delectationem secundum gustum (GULA)
  Secundum tactum (LUXURIA)

Invece Wenzel ha sistemato i vizi del *Purgatorio* di Dante, rappresentati con la voce di Virgilio, come segue:

Sin = misdirected love
- of an evil object= one's neighbour's evil – desire of exaltation through one's neighbour's downfall (PRIDE)
  - desire of one's neighbour's downfall (ENVY)
  - deisre of 'getting even' with one's neighbour, by revenge (WRATH)
- of a good object – with too little intensity (ACCIDIA)
  - with too much intensity (AVARICE)

S. Wenzel, *Dante's Rationale for the Seven Deadly Sins ("Purgatorio" XVII)*, in 《The Modern Language Review》, vol. 60, no. 4, 1965, pp. 529-533.

[58] 《Dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale dicitur quod tollit spiritualem vitam, quae est per caritatem, secundum quam Deus nos inhabitat: unde illud peccatum ex suo genere est mortale quod de se, secundum propriam rationem, contrariatur caritati. Hujusmodi autem est acedia. Nam proprius effectus caritatis est gaudium de Deo, ut supra dictum est: acedia autem est tristitia de bono spirituali inquantum est bonum divinum. Unde secundum suum genus acedia est peccatum mortale》. Ibid., p. 28, *articulus* 3.

[59] '*Viris perfectis'* indicano i monaci eremiti.《Ad finis haec tristitiae ac solitariis magis experta et in heremo commorantibus infestior hostis ac frequens, maxime circa horam sextam monachum inquietans….》 *IC*. Li. X, cap. 1, p. 384. Anche Tommaso d'Aquino stesso cita questa frase.

del peccato che si trova solo nella sensibilità è un peccato veniale, non mortale. Quindi, se il '*motus acediae*' sorge solo nella sensibilità, circa lo scontro tra il corpo e l'anima, è un peccato veniale, e si trova anche negli uomini santi, in quanto manca il consenso della ragione[60].

Per l'ultimo Tommaso discute come l'accidia diventi un peccato capitale. La prima obiezione a questa idea viene dalla definizione del peccato capitale come il movimento verso l'azione(*2a2ae Quaestio* 34,5). L'accidia, invece, è il ritiro dall'azione piuttosto, quindi non può stabilirsi nel peccato[61]. La seconda e la terza obiezione derivano dalla citazione dei Padri della Chiesa, come Gregorio Magno e Isidoro. Gregorio nomina le sei figlie dell'accidia come *malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa praecepta, vagatio mentis circa illicita*, ma questi vizi filiali non sembrano tanto condividere il carattere dell'accidia, eccetto il *torpor*[62]. Anche Isidoro distingueva il vizio dell'accidia dal vizio della tristezza, definendo l'accidia come dei caratteri della pigirizia[63]. Quindi in queste obiezioni, Tommaso dimostra ancora l'uso confuso tradizionale dell'accidia e la difficoltà della definizione.

Per rispondere a queste obiezioni, Tommaso, prima di tutto, ridefinisce il peccato capitale, cioè come la causa motivante degli altri peccati. Come per motivo del piacere gli uomini si muovono, anche lavorano tanto per motivo della tristezza, cioè per evitare la tristezza. In questo senso, siccome l'accidia è un certo tipo di tristezza, che motiva le altre azioni viziose, l'accidia è un peccato capitale[64]. Come risposta al riferimento di Gregorio, Tommaso cita Aristotele, il quale sostiene che nessuno possa rimanere nella tristezza per

---

[60] 《Sed considerandum est in omnibus peccatis quae sunt secundum suum genus mortalia, quod non sunt mortalia nisi quando suam perfectionem consequuntur. Est autem consummatio peccati in consensu rationis: loquimur enim nunc de peccato humano, quod in actu humano consistit, cujus principium est ratio. Unde si sit inchoatio peccati in sola sensualitate, et non pertingat usque ad consensum rationis, propter imperfectionem actus est peccatum veniale… Ita etiam et motus acediae in sola sensualitate quandoque est, propter repugnantiam carnis ad spiritum: et tunc est peccatum veniale. Quandoque vero pertingit usque ad rationem, quae consentit in fugam et horrorem et detestationem boni divini, carne omnino contra spiritum praevalente. Et tunc manifestum est quod acedia est peccatum mortale… Ad tertium dicendum quod in viris sanctis inveniuntur aliqui imperfecti motus acediae, qui tamen non pertingunt usque ad consensum rationis.》 Ibid., p. 30. *articulus 3*.

[61] 《Vitium enim capitale dicitur quod movet ad actus peccatorum, ut supra habitum est. Sed acedia non movet ad agendum, sed magis retrahit ab agendo》. Ibid., p. 30. *articulus* 4.

[62] 《Assignat autem Gregorius (in *Moralia* XXXI, 45. PL 76,621), sex filias acediae, quae sunt malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa praecepta, vagatio mentis circa illicita; quae non videntur convenienter oriri ex acedia. Nam rancor idem esse videtur quod odium, quod oritur ex invidia, ut supra dictum est. Malitia autem est genus ad omnia vitia, et similiter vagatio mentis circa illicita, et in omnibus vitiis inveniuntur. Torpor autem circa praecepta idem videtur esse quod acedia. Pusillanimitas autem et desperatio ex quibuscumque peccatis oriri possunt. Non ergo convenienter ponitur acedia esse vitium capitale》. Ibid.

[63] 《Isidorus distinguit vitium acediae a vitio tristitiae (in *De Summo Bono*, II, 37. PL 83,638), dicens tristitiam esse inquantum recedit a graviori et laborioso ad quod tenetur acediam inquantum se convertit ad quietem indebitam. Et dicit de tristitia oriri rancorem, pusillanimitatem, amaritudinem, desperationem: de acedia vero dicit oriri septem, quae sunt otiositas, somnolentia, importunitas mentis, inquietudo corporis, instabilitas, verbositas, curiostias》. Ibid.

[64] 《Ad primum ergo dicendum quod acedia, aggravando animum, impedit hominem ab illis operibus quae tristitiam causant. Sed tamen inducit animum ad aliqua agenda vel quae sunt tristitiae consona, sicut ad plorandum, vel etiam ad aliqua per quae tristitia evitatur》. Ibid., p. 32.

lungo senza trovare nessun piacere in questa. Quindi la gente triste prova la '*fuga tristitiae*' in due direzioni diverse. Prima, gli uomini tristi cercano di ritirarsi da qualunque cosa porti tristezza. Seconda, gli uomini tristi si recano verso quello di cui si godono. Quindi, gli uomini che non possono trovare il piacere nella propria mente e spiritualità, si trasportano al piacere corporale. Da questa *fuga tristitiae* nascono quelle figlie dell'accidia che Gregorio menziona[65]. Per la citazione di Isidoro, che aveva distinto l'accidia dalla tristezza, cita Gregorio Magno che aveva nominato l'accidia come tristezza. Però qui questa tristezza è speciale perché è limitata alla sola tristezza del bene divino. Questo è la causa dell'accidia, che non può trovare riposo nelle opere del bene divino, e da qui derivano i cattivi effetti dell'accidia come pigrizia descritti da Isidoro[66].

Quindi si osservano in Tommaso dei cambiamenti importanti del concetto di accidia originale. In primo luogo, l'accidia, che era assorbita nel concetto di tristezza con Gregorio Magno, ora al contrario assorbe la tristezza nel suo concetto. E mentre il senso della tristezza viene accentuato, l'altro senso della pigrizia, che era molto più diffuso nell'uso laico, ha quasi perso il suo tono nel discorso scolastico di Tommaso, rimanendo solo negli effetti della *fuga tristitiae*. In second luogo, la tristezza dell'accidia coinvolge solo al bene divino, non tutti i beni, che siano essi materiali o sia spirituali[67], e l'importanza della definizione si vede benissimo perché è ripetuta per diverse volte. Così una visione come quella di Carolyn Muessig, che ha considerato l'accidia di Tommaso d'Aquino come disperazione nel senso

---

[65] 《Ad secundum dicendum quod Gregorius convenienter assignat filias acediae. Quia enim, ut Philosophus dicit, *nullus diu absque delectatione potest manere cum tristitia*, necesse est quod ex tristitia aliquid dupliciter oriatur; uno modo, ut homo recedat a contristantibus; alio modo, ut ad alia transeat in quibus delectatur, sicut illi qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus transferunt se ad corporales, secundum Philosophum. In fuga autem tristitiae talis processus attenditur quod primo homo fugit contristantia; secundo, etiam impugnat ea quae tristitiam ingerunt. Spiritualia autem bona, de quibus tristatur acedia, sunt et finis et id quod est ad finem. Fuga autem finis fit per *desperationem*. Fuga autem bonorum quae sunt ad finem, quantum ad ardua, quae subsunt consiliis, fit per *pusillanimitatem*; quantum autem ad ea quae pertinent ad communem justitiam, fit per *torporem circa praecepta*. Impugnatio autem contristantium bonorum spiritualium quandoque quidem est contra homines qui ad bona spiritualia inducunt, et hoc est *rancor*, quandoque vero se extendit ad ipsa spiritualia bona, in quorum detestationem aliquis adducitur, et hoc proprie est malitia. Inquantum autem propter tristitiam a spiritualibus aliquis transfert se ad delectabilia exteriora, ponitur filia acediae *evagatio circa illicita*》. Ibid., p. 34.

[66] 《Ad tertium dicendum quod etiam Cassianus distinguit tristitiam ab acedia: sed convenientius Gregorius acediam tristitiam nominat. Quia sicut supra dictum est, tristitia non est vitium ab aliis distinctum secundum quod aliquis recedit a gravi et laborioso opere, vel secundum quascumque alias causas aliquis tristetur: sed solum secundum quod contristatur de bono divino. Quod pertinet ad rationem acediae, quae intantum convertit ad quietem indebitam inquantum aspernatur bonum divinum. Illa autem quae Isidorus ponit oriri ex tristitia et acedia reducuntur ad ea quae Gregorius ponit. Nam *amaritudo*, quam ponit Isidorus oriri ex tristitia, est quidam effectus rancoris. *Otiositas* autem et *somnolentia* reducuntur ad torporem circa praecepta: circa quae est aliquis otiosus, omnino ea praetermittens; et somnolentus, ea negligenter implens. Omnia autem alia quinque quae ponit ex acedia oriri pertinent ad evagationem mentis circa illicita. Quae quidem secundum quod in ipsa arce mentis residet volentis importune ad diversa se diffundere, vocatur *importunitas mentis*; secundum autem quod pertinet ad cognitivam, dicitur *curiositas*; quantum autem ad locutionem, dicitur *verbositas*; quantum autem ad corpus in eodem loco non manens, dicitur *inquietudo corporis*, quando scilicet aliquis per inordinatos motus membrorum *vagationem* indicat *mentis*; quantum autem ad diversa loca, dicitur *instabilitas*. Vel potest accipi instabilitas secundum umtabilitatem propositi》. Ibid., p. 34.

[67] 《Ad secundum dicendum quod acedia non est recessus mentalis a quocumque spirituali bono, sed a bono divino, cui oportet mentem inhaerere ex necessitate. Unde si aliquis contristetur de hoc quod aliquis cogit eum implere opera virtutis quae facere non tenetur, non est peccatum acediae: sed quando contristatur in his quae ei imminent facienda propter Deum》. Ibid., p. 30. *Quaestio* 35, *articulus* 3. Così, per Tommaso, l'accidia non include il dolore immoderato della perdita o dell'assenza delle cose temporali. S. WENZEL, *The Sin of Sloth: Acedia*, p. 48.

generale, incluso il dolore della morte, non sembra tanto giusta[68]. In terzo luogo, l'accidia trasformata nella tristezza del bene divino perde il senso comunitario che aveva quella di Cassiano, ma rimane solo come un peccato individuale nel rapporto con Dio. In questo schema Tommaso spiega come funzionano i cattivi effetti dell'accidia nel senso teologico piuttosto che nel senso pratico.

Tommaso dimostra la tipica idea scolastica sull'accidia, che viene elaborata come un peccato teologico, nel senso di una certa tristezza per il bene divino, però la lunga storia dell'accidia nel senso di tedio o di pigrizia non poteva sparire nella cultura cristiana, e nemmeno nell'uso dei predicatori domenicani, come il nostro Giovanni. L'ambiguità e la difficoltà attorno a questo concetto, che anche Tommaso aveva dimostrato nel suo processo degli articoli, trovano una riconciliazione nei vari usi del senso a secondo del contesto del discorso. Ora possiamo vedere in Giovanni come si incontrano queste due tradizioni dell'accidia, cioè quella scolastica e quella laica, con un nuovo interesso culturale.

7. 3. L'accidia in Giovanni da San Gimignano

Giovanni da San Gimignano parla dell'accidia non solo nei sermoni funebri, ma anche nelle altre collezioni di sermoni, ed inoltre nel *Liber de exemplis et similitudinibus*, per diverse volte. Giovanni sembra di aver conosciuto bene le idee tradizionali sull'accidia, dal momento che cita anche Cassiano. Mentre il suo atteggiamento teologico verso l'accidia, come si nota nella discussione sul cattivo dolore, fu influenzato da Tommaso d'Aquino, appare anche l'approccio medicale e la forte influenzza di Galeno, Averroè ed Avicenna, quando analizza i sintomi dell'accidia soprattutto in paragone con la malinconia. Però, nella sua descrizione dell'accidia, Giovanni indossa soprattutto il suo abito di predicatore, che fornisce una serie di codici comportamentali applicabili alla vita in cui si può riscontrare una percezione niente affatto teologica, ma piuttosto appropriata ai laici.

Il cattivo dolore di Giovanni

Ci sono tre cenni attraverso cui possiamo considerare il legame tra il cattivo dolore e l'accidia in Giovanni. In primo luogo, nel discorso sulla tristezza mondana nel settimo sermone, l'accidia viene a fianco del dolore smodato. Qui, Giovanni descrive l'accidia, seguendo la definizione di Tommaso, come una tristezza delle persone che hanno perso la discrezione spirituale, cioè, chi si contristano per le cose che non vanno addolorate. Il punto

[68] C. Muessig, *Preaching in the Beatitudes in the Late Middle Ages*, p. 149. In questo articolo, Muessig, analizzando il sermone di Bernardino da Siena sulla beatitudine di '*qui lugent'*, interpretava il lamento personale di Bernardino per la perdita come la trasformazione della formalità strutturata del scolasticismo nell'emozionalità nell'età dei predicatori.

più notevole è che l'accidia viene riferito nel contesto della morte e della consolazione. Forse si potrebbe chiedere cosa sia speciale, visto che l'accidia aveva sempre un legame forte con la tristezza nelle idee tradizionali, però, di sorpresa, l'accidia si leggeva rarissimamente nel contesto della tristezza per la morte. Nello scrupoloso lavoro di Von Moos sulla letteratura consolatoria medievale, per esempio, non si trova l'uso dell'accidia nel contesto della morte, sebbene l'autore fornisca alcune citazioni sull'accidia che sono state menzionate da Wenzel, che spesso mancano le evidenze documentarie[69].

In secondo luogo, il carattere del cattivo dolore che è descritto da Giovanni da San Gimignano, che è stato discusso nel quinto capitolo di questa tesi, si può riassumere in tre aspetti che contengono i sintomi più specifici: danneggiamento fisico (inenergia, languore, morte); impedimento del lavoro, sia intellettuale che pratico; impedimento emozionale (angoscia, ansia). Gli effetti negativi del dolore, in Giovanni, vengono discussi dal punto di vista pragmatico piuttosto che dogmatico. In questa fase, il discorso sul dolore è già uscito dal momento della morte. Il problema non è posato più sul defunto o sul legame tra il defunto e il dolente, ma sugli effetti che appaiono sul corpo e nell'anima del dolente. E questi effetti sono anche uguali alle caratteristiche dell'accidia, che si trovano nelle altre descrizioni di Giovanni.

In terzo luogo, da questi effetti, l'accidia sembra una fase della tristezza, non un genere della tristezza in Giovanni. Anche Tommaso d'Aquino riporta gli effetti negativi del dolore nella sua discussione sulla tristezza e sul dolore, ma questi effetti non si collocano all'accidia, che è la tristezza speciale. Mentre nella descrizione dell'accidia, confinendo il concetto solo ad una certa specie della tristezza, la tristezza per il bene divino, aveva tolto i tradizionali caratteri psicologici e pratici dell'accidia. Invece Giovanni, nella sua lunga discussione sull'accidia, mostrando i caratteri condivisi con il cattivo dolore di cui aveva parlato nei sermoni funebri in varie occasioni, mette di nuovo il senso generale e sociale della pigrizia nell'accidia, che era stato rifiutato da Tommaso. In Giovanni, l'accidia non sembra la tristezza che viene concettualizzata e categorizzata secondo la propria natura, ma sembra una fase della tristezza, che viene condannata per i suoi effetti terribili.

Definizione patologica

[69] Nei quattro volumi della sua opera, Peter von Moos menziona l'accidia solo poche volte (Aelredo, Bernardo, Pseudo Vincent de Beauvais), e tra questi pochi esempi, l'unico riferimento collocato alla morte è quello di Bernardo. Del resto von Moos prova ad interpretare l'accidia nella sfumatura del dolore della perdita, ma spesso mancano le evidenze documentarie. P. VON MOOS, *Consolatio: Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, München 1971-1972, vol. 1, p. 375; vol. 2, p. 172, pp. 206-207, vol. 3, p. 212 (riassunto di Wenzel), p. 214, pp. 219-221. Anche George W. McClure, nell'introduzione della sua monografia *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*, riferisce il legame tradizionale tra l'accidia e la tristezza come *la tristitia saeculi*, però, non sviluppa questo discorso nel rapporto con il dolore specifico della perdita e non fornisce nessuna evidenza documentaria. G.W. MCCLURE, *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*, p. 14.

Il punto più interessante della visione di Giovanni da San Gimignano sulle passioni è il colore medico. Anche se i predecessori di Giovanni hanno definito l'accidia come la malattia spirituale, questo senso viene maggiormente elaborato nella trattazione di Giovanni, che lo unisce all'idea ed alla retorica fisiologica. Secondo la definizione di Giovanni, l'accidia è un malfunzionamento dell'anima piuttosto che il risultato della tentazione diabolica, e pertanto ha bisogno dei giusti trattamenti della medicina spirituale. Prima di tutto, nel quarto libro del *Liber de exemplis et de similitudinibus*, che parla degli esempi dei pesci e degli uccelli, Giovanni prende le due passioni problematiche, che sono prive di equilibrio: *concupiscentia* e accidia. Mentre la *concupiscentia* è causata dal calore eccessivo, l'accidia, al contrario, succede per il freddo eccessivo. Queste due passioni, se non si toglie l'eccessività, distruggono l'anima e il corpo. Soprattutto l'accidia si può paragonare al freddo invernale. I granchi muiono facilmente per il guscio, che si congela favorita dal freddo. Allo stesso modo anche l'accidia solidifica la mente umana e porta alla morte. Però l'accidia, per funzionare nell'anima umana, deve per prima cosa trovare qualcosa di analogo alla lapide dei granchi, che sia sensibile al freddo: il cuore duro. Quindi l'accidia non funziona di per sé, come abbiamo visto anche in Cassiano, ma peggiora un cuore già ferito, portando alla disperazione, che è la via verso la morte[70].

L'approccio medico di Giovanni sull'accedia è ancora più manifesto nella descrizione di un suo sintomo, la delusione. Nel secondo capitolo del quinto libro del *Liber*, Giovanni paragona l'accidia all'idrofobia, che è causata dal morso del cane. Secondo Giovanni, l'idrofobia e l'accidia condividono simili sintomi, come avere paura nell'illusione, confondersi senza motivo, diventare stupidi, voltarsi a guardare tutto ma non voler essere visti[71]. Però questi vari sintomi sono tutti i risultati secondari derivati dalla delusione patologica. Come l'idrofobici, anche gli accidiosi temono, si confondono, si girano perché soffrono nella delusione che fornisce una falsa immagine della realtà, che è simile alle cose, ma non è la cosa stessa. Per gli accidiosi, le opere e i doveri appaiono sempre troppo difficili

[70] 《Acidie vicium et concupiscentie estus maxime nocent anime, cuius exemplum apparet in quibusdam piscibus, quos ut dicit Aristoteles. in vii. Liber *De animalibus*, immoderatus calor nimium ledit. Unde dicit quod similiter pisces qui apud ascensum canicule moriuntur pre calore. Unde pisces in estate fugiunt a littoribus calidis in profundum mare. Similiter nocet eis magnum frigus et maxime habentibus lapidem in capite sicut cancri et huiusmodi. Nam talis lapis ex frigore congelatur et sic de facili moriuntur. Quasi ergo calor estatis fervor et flamma est concupiscentie carnalis, que nisi extinguatur, interimit. Ideo fugiendum est in profundum maris, idest ad abundantiam lachrymarum provenientium ex amaritudine cordis, ut lachrymarum refrigerium extinguat concupiscentie estum. Quasi hyemis vero frigus rigens est accidia spiritus, que habentibus lapidem in capite, idest duriciam in mente precipue est mortalis. Nam si cor de se durum est, per accidie frigus amplius induratur. Et ideo satis faciliter mortem cuiusdam desperationis inducit et induratum obtenebrat. Zacha. xiiii. Non erit lux sed frigus et gelu》. *SES*, Lib. 4, Cap. 5, f. 158r.

[71] 《Accidie tentatio siimlis est morsui canis rabidi. Nam qui mordentur a cane rabido terribilia somniant, et timent in somno et conturbantur sine causa, fiunt stupidi, omnes respiciunt et a nullo respici volunt. Et etiamsi passio invaluerit omnem potum, respuunt, aquam timent, et latrant ut canes, et ita timidi fiunt ut pre timore cadant, et tales cito moriuntur, nisi eis citius succurratur. Ille igitur mordetur a cane rabido qui tentatur de accidie vicio, et tales somniant terribilia et timent sine causa. Quasi enim terribilia somniant qui ea que facilia sunt difficilia estimant et idcirco sine causa illa aggredi vel persequi formidant》. *SES*, Liber 5. Cap. 2. f. 184v.

o pesanti per questa falsa immagine, e così cercano di ritirarsi e rimangono pigri[72].

Se questa passione conquista tutta l'anima, i sintomi dell'accidia peggiorano ancora. Gli accidiosi ed i paurosi non trovano nessuna soddisfazione nella loro vita e non possono sopportare niente e così cadono alla fine nella disperazione che li aspetta con la morte. Qui Giovanni chiarisce la loro identità di pazienti cui bisogna fornire il rimedio spirituale con la medicina adatta, per salvar loro la vita. Come gli animali che hanno perso la vita del corpo non si muovono, le anime accidiose non possono vedere nessun lavoro faticoso. Il peso del lavoro, però, era un risultato relativo della debolezza patologica degli accidiosi[73].

L'accidia e la malinconia

L'analisi dei sintomi dell'accidia come malattia spirituale-mentale trova ancora conferma nell'analogia con la malinconia. Descrivendo qui i sintomi della malinconia, Giovanni da San Gimignano si rifà al nome di Avicenna[74]. Giovanni comincia il suo discorso riassumendo l'idea di Avicenna sulla malinconia. Coloro che soffrono di malinconia manifestano quattro sintomi principali: la solitudine, l'inquietudine, l'imprudenza e la paura. Ed ogni sintomo può essere applicato anche agli accidiosi[75].

---

[72] 《Somnians enim aliquod terribile timet ubi nullum periculum imminet, quia illud quod per somnum cernit non vera res. Sed imago rei existit. Est enim somnium, prout dicit Philosophus, fantasma, aliquod extrinsecus apparens in somno. Fantasma autem est similitudo rei imaginate et non ipsa res. Talis enim accidiosus homo est, cumque aliquod laboriosum occurrit faciendum, deficiens spiritu quasi stupidus fit. Item omnes laborantes intuetur et ipse piger existens, piger tamen videri vel reputari non patitur》, Ibid..

[73] 《Etsi in ipso accidie passio invalescit omnem potum, idest perceptionem doctrine salutifere renuit, aquam penitentie timet et refugit, et pre tedio vite, ut canis latrat, quia in omnibus impatiens semper conquirit et murmurat. Ad spiritualia autem et virtuosa, ita accidiosi et interdum timidi et pusilianimes sunt quod omnia dimittentes in desperationem runnt, propter quod tales amissa divina gratia citius moriuntur in anima, nisi eis adhibeatur alicuius spiritualis remedii per quod excitentur debita medicina. Et ideo Apostolus dicit. II. Ad Corinthos. 7, *tristitia seculi*, idest accidia, *mortem operatur* , scilicet anime. Unde sicut mortuo corpori impossibilis est omnis animalis motus, ita accidioso animo impossibile videtur esse omne laboriosum opus., unde Seneca dicit in Epistola LXXII. Non putant accidiosi posse fieri quicquam quod facere non possunt, ex infirmitate sua de virtute ferunt sententiam. Nam hec ad que imbecilles sumus, dura atque intoleranda credimus tormenta reputantes mortificari ac prima luce excitari, non ista difficilia sunt, sed nos fluidi et exiles sumus》. Ibid.

[74] 《Accidia assimilatur melancolie. Est enim seundum Avicennam libro tertio quedam species melancolie ut plurimum eveniens in februario, que quattuor mala accidentia causat in homine》. *SES*, Liber 6. Cap 1. f. 222r. Joseph Ziegler aveva notato l'influenza di Avicenna sull'idea dell'accidia di Giovanni, però ha mancato di trovare l'evidenza diretta dicendo che non c'è nessuna evidenza riguardo al riferimento di Giovanni. J. ZIEGLER, *Medicine and Religion. c, 1300*, p. 108, nota. 204. In questa monografia, Ziegler fornisce, però, un'analisi ricca dell'influenza di Avicenna sui predicatori, incluso Giovanni da San Gimignano.

[75] Avicenna discute la malinconia dal punto di vista medico tradizionale di Galeno sui quattro umori (bile nera, bile gialla, flegma, sangue), definendola come la presenza di bile nera anormale, resa nociva da un processo di surriscaldamento e di sedimentazione. I primi sintomi psicologici della malinconia sono un cattivo giudizio, una paura senza motivo, una rabbia immediata, un piacere nella solitudine, il tremore, l'amore della morte, o la paura della morte. I malinconici in genere mostrano dei sintomi fisici antecedenti, come l'insonnia e l'indolenza come una malattia antecedente del cervello. Quindi la malinconia è causata dalla presenza anormale di bile nera. Infatti se la bile nera si mischia con il sangue, porta un effetto positivo: la felicità, il riso, e la forte tristezza non si condivide. Però, se la bile nera si mischia con il flegma, porta

Il primo sintomo dei melanconici è la solitudine. I pazienti melanconici cercano di scappare dalla gente e stare soli, perciò essi escono durante la notte, quando non si trova gente, e durante il giorno si nascondono. Gli accidiosi sono simili ai malinconici, in quanto vogliono ritirarsi dalla vita. Mentre nell'orario del lavoro essi sonnecchiano nascondendosi, come i malinconici, la notte, essendo solleciti e distratti, escono da casa. Così, per la mente distratta di notte, si ritrovano con il corpo pigro di giorno. Un altro punto importante in comune tra i malinconici e gli accidiosi è il carattere della loro compagnia. Entrambi i tipi si ritirano dalla gente e dalla vita normale, ma vanno comunque a cercare compagnia. Si crede che i malinconici, ritirati dalla gente, vogliano andare verso le tombe, verso i morti. Anche gli accidiosi vanno a cercare i pigri, che come i morti non fanno niente, perché come si dice nel *Quolet*, gli uomini frequentano qualcuno simile a sé[76].

Il secondo sintomo è l'inquietudine. I malinconici non possono stare tranquilli in un posto per più di un'ora, così si muovono sempre senza sapere dove andare. Questa inquietudine si trova anche negli accidiosi. Il motivo per cui gli accidiosi girano sempre mostra il dilemma dell'accidia. Poiché il motivo della loro irrequietezza che non trova riposa è la tristezza che pesa sulla loro anima ed impedisce loro di soddisfarsi, per cui loro non possono sentirsi contenti in un posto e si sentono subito stanchi. Il loro girare è una scusa per scappare da questa angoscia dell'anima, ma la loro prova non può riuscire, perché sono loro che portano sempre il tedio con sé in ogni luogo, come diceva Seneca[77].

Il terzo sintomo è l'imprudenza. A volte i malinconici sono diffidenti ed altre volte incauti, così talvolta cercano di nascondersi dalla gente, ma altre volte non se gliene importa di nessuno. Anche il carattere degli accidiosi è simile, perché la loro tristezza li conduce al

---

l'indolenza, l'inerzia ed il tedio. Se si mischia con la bile gialla, invece, porta l'agitazione, le lesioni e la mania. J. RADDEN, *The Nature of Melancholy: From Aristotle to Kristeva*, Oxford 2002, pp. 75-78.

[76] 《Primum est quia facit eum solitarium. Facit enim ut homo patiens eam diligat fugere ab omnibus hominibus vivis et cupiat appropinquare mortuis et sepulchris. Unde talis de nocte vadit et de die se abscondit, quod solum facit, quia diligit solitudinem et elongationem ab hominibus. Similiter accidia facit fugere ab hominibus vivis, idest ab hominibus solicitis et operosis, et appropinquare mortuis, idest desidiosis et ociosis quae sunt tamquam mortui et nihil operantur homini. Item accidiosus homo de nocte vadit, idest tempore quietis, est solicitus et inquietus, sed in die, idest in tempore operandi, est occultus et somnolentus. Nam tempore quietis inquietatur mente, et tempore operis pigrescit corpore. Job. xvii. Noctem verterunt in diem. Competunt etiam hec generaliter peccatoribus et malis, quia malus homo fugit vivos et iustos Deo viventes et querit mortuos in peccatis idest iniquos, scilicet tamquam similes sibi Ecclesiastici. xiii. Omnis caro ad simile sibi coniungetur, et omnis homo simili sui sociabitur. Diligunt etiam sepulchra ubi sunt cadavera fetida idest opera carnis corrupta. Item odit peccator diem et diligit noctem, quia omnis quis male agit odit lucem Johannes. iii. Dilexerunt homines magis tenebras quam lucem》. *SES*, Lib. 6. Cap. 1, ff 222r-222v.

[77] 《Secundo melancolia predicta facit hominem inquietum, quia scilicet patiens eam non quiescit in uno loco plusquam una hora, immo non cessat discurrere et ambulare incessione diversa ignorans quo vadat. Similiter accidiosus homo propter tristitiam aggravantem animum eius in omni loco cito attediatur. Et ideo statim cupit locum mutare sperans habere ex mutatione loci sublevationem redii. Et ideo efficitur girovagus scilicet similis illi spiritui, de quo dicit Matheus. Xii: Ambulat per loca arida et inaquosa querens requiem et non invenit. Seneca. Egri animi est ista iactatio, dicurrere et locorum varietatibus inquietari, sed quia in omni loco suum tedium secum portat, non inveniens ali cubi requiem nescit quo pergat, hec quoque instabilitas loci vel animi etiam generaliter competit peccatoribus propter muliplicitatem desideriorum quibus estuant et impelluntur interius Isa. lvii. Impii quasi mare feruens quod quescere non potest》. *SES*, Lib. 6, Cap. 1, f. 222v.

occultamento, ma la loro pigrizia li dirige ad ignorare tutti che conoscevano[78].

L'ultimo sintomo dei malinconici è la paura, per cui essi sembrano sempre scappare, ma senza ordine. Avicenna propone l'analogia di questi malinconici con i vermi acquaioli, chiamati 'cutibuth', che continuano a muoversi per le diversi parti, ma quando si scontrano con qualcosa, scappano subito a nascondersi, e poi appaiono di nuovo. Gli accidiosi, secondo Giovanni, sono simili in questo carattere, in quanto scappano sempre dalle cose che affrontano. Ma il motivo di questa fuga è la paura, che connota i loro doveri che appaiono troppo difficili od impossibili da realizzare, e anche quando fanno qualcosa, lo fanno sempre senza certezza e ordine[79].

Nelle osservazioni di Giovanni sui sintomi dell'accidia[80] confrontati con la malinconia descritta da Avicenna, Giovanni adempie al suo ruolo del predicatore. L'accidia vista dal nostro predicatore è ben diversa dalla caratteristica medica di Avicenna ed anche dalla definizione teologica di Tommaso d'Aquino. Qui l'accidia non è solo un ritiro da Dio o dalla volontà divina, come definita da Tommaso, ma anche dalla vita, dalla comunità a cui la gente normale appartiene. Gli accidiosi preferiscono rimanere soli ritirandosi dalla gente, non sono soddisfatti del loro ambiente, sono privi di fiducia e di considerazione negli altri e scappano dai loro doveri. Gli accidiosi di Giovanni, perciò, sono gli antisociali, e l'accidia si trasforma da peccato religioso in malattia sociale.

Dalla tristezza al languore

Allora l'accidia, che ritira la vittima dalla società, che cosa causa nella condizione della vittima? Come nell'idea tradizionale, anche Giovanni è d'accordo che l'accidia è essenzialmente una malattia dell'anima, una specie di tristezza. L'effetto rappresentativo di questa tristezza è il languore, che porta l'amarezza nell'anima ed oscura il cuore fino a che

---

[78] 《Tertio melancolia predicta facit hominem suspitiosum et incautum. Nam aliquando talis cavet sibi ab hominibus quandoque autem non cavet negligens hoc, et parum discernens id quod videt et ei fit presens. Homo autem accidiosus quandoque etiam appetit occultare pigritiam et tristitiam suam hominibus, et ideo aliquando sibi ab eis cavet, quandoque etiam tanta est pigritia quod negligit homo, et non veretur neque curat quod ab eis cognoscatur》. Ibid.

[79] 《Quarto facit hominem pavidum, et ideo talis quando vadit videtur semper esse quasi in fuga. Sed fuga eius est absque ordine. Unde assimilatur illi vermiculo sive bestiole que natat in superficie aque, que secundum Avicennam dicitur cutibuth, que dum movetur in superficie aque, modo vadit huc modo illuc, et movetur ad diversas partes absque ordine, et quando aliquid obviat vel occurrit, ei fugit ab eo et iterum statim apparet. Eodem itaque modo fuga et incessio predictam melancoliam patientis diversa est et incerta quasi ignorantis in qua parte ire debeat, et est quasi fugiens ab aliquo sibi apparente et obviante, et iterum apparente sibi altero adhuc fugit ab illo. Que omnia satis congrunnt accidioso homini, quia omnia opera imminentia refugit tanquam difficillima vel impossibilis et ideo nescit quid faciat, quia quando aliquid faciendum ei occurit, statim expavescit et refugit timens ne sit nimis difficile. Et quando occurrit aliud adhuc facit simile et ita non operatur aliquid certum. Sed modo incipit facere unum modo aliud et nihil persequitur vel ad perfectum deducit. Sed contra hoc dicitur Ecclesistici. V: *Esto firmus in via domini etc*. Seneca: *Certis ingeniis immorandum est*. Ecclesiastici. Xi: *Fili mi ne in multis sint actus tui etc*》. Ibid.

[80] Il linguaggio della malattia di Giovanni, però, si limita solo alla fase diagnostica dell'accidia e non fornisce un trattamento o un rimedio medico specialmente. J. Ziegler, *Medicine and Religion. c, 1300*, p. 109.

l'accidioso rifiuta tutta la dolcezza. Questo dolore può essere così grave da portare il paziente accidioso anche alla morte[81].

Le anime prese dal languore perdono tutto il calore necessario all'azione e rimangono fermi come congelati. Queste anime sono viste al di fuori come se fossero armate con il lavoro spirituale, ma la loro mente infatti è rigida come quella dei morti. Giovanni paragona questo carattere all'episodio dei soldati in Orazia, i quali erano scappati per una paura assurda sulla cima della montagna, anche se Pompeo aveva già riportato la vittoria, e lì erano morti congelati[82].

Questo carattere dell'accidia impedisce l'azione rendendo le anime indolenzite. Questa accidia non solo impedisce il perfezionamento del lavoro, ma anzi impedisce proprio di cominciarlo. Così Giovanni definisce l'accidia come un demone che taglia le mani delle anime miserabili. Il problema più grosso degli accidiosi è l'incoscienza della propria malattia. Così gli accidiosi, senza accorgersene, diventano come una fantasma insensibile, perdendo

---

[81] 《*Egrotavit Egechias usque ad mortem*. Ysa. 38. Sicut gravitas morborum inducit mortem corporalem, ita gravitas peccatorum inducit mortem anime et ideo frequenter in Sacra Scriptura sub typo corporailum morborum describitur nobis qualitas peccatorum. Unde in Psal: *miserere mei domine quoniam infirmus sum*. Et secundum hoc dici potest quod infirmitas hec mortalis que fuit in Ezechia designat gravem infirmitatem peccati que frequenter invenitur in anima. Unde notandum quod Ezechias egrotavit, rationabiliter, graviter, utiliter… Secundo egrotavit Ezechias graviter, quia usque ad mortem. Hec gravis infimitas Ezechie significat langorem spiritualem accidie, ex eo quod accidia infert amaritudinem et palatum cordis inficit. Dicit enim Symachus quod hec infirmitas Ezechie erat morbus regius cui omnia dulcia nocent, et in Psalmi dicitur: quam magna multitudo dulcedinis tue. Sed hac dulcedine fastidit accidiosus tanquam sibi penosa et maxime habens palatum cordis infectum. Sed dicitur ista egritudo esse usque ad mortem, quia scilicet ipsa accidia reddit animam. Spiritualiter mortuam, ex eo quo privat eam spiritu motu et sensu spiritu scilicet fervoris. Est enim accidia quasi quoddam spirituale gelu faciens hominem obeigere》. Giovanni da San Gimignano, *Opus aureum sermonum quadragesimale*, ed. Paris 1511, Feria quinta post cineres Sermo de prophetia. sermo 3. parte 2, Accidia, ff. 5r-5v. si può consultare la versione riprodotta elettronica su https://play.google.com/store/books/details/Johannes_de_Sancto_Geminiano_Opus_aureum_Sermonum_?id=cTk8AAAAcAAJ.

[82] 《Psal. Obriguerurit omnes habitatores canaam similes illis militibus de quibus refert Orosius secundo libro de cladibus romanorum, dicens quod cum Pompeius vicisset gentem et occidisseet eorum imperatorem, quatuor milia ex illis in uno agone conglobatis, confugerunt se ad iugum montis ubi occupati gelu, ut lapis obriguerunt et licet essent mortui, stabant tamen immobiles ac si essent vivi. Sic multi confugientes ad altitudinem penitentie sive religionis occupantur a frigoribus aquilonis ut dicit Bernardus, et fiunt immobiles quasi lapis, licet armati videantur armis penitentie et religionis》. Ibid., ff. 5v-6r. Il carattere dell'accidia che amazza la vittima, derubandola del moto e del calore nell'anima, si vedeva come un certo freddo. Infatti, Giovanni spesso riferisce di questa natura dell'accidia, ma il rapporto tra l'accidia e il freddo si rappresenta benissimo nel paragone con Saturno, il pianeta più freddo, nel primo libro di *Similitudines*, 《Acidia assimilatur saturno, nam saturnus qui est inter septem planetas supremus est inferiorum infrigidativus, tarde incessivus et fetuum mortificativus. Est ergo primo Saturnus frigidissimus planeta: quod quidem Averrois super *De caelo et mundo,* per accidens dicit esse scilicet quia tarde movetur et ideo calorem non excitat. Sed Avicenna et alii conmuniter dicunt quod Saturnus ex natura sua habet infrigidare sicut et Mars calefacere. Similiter ergo maxime acidia infrigidat corda. Nam reddit hominem tardum ad motum boni operis, per quem scilicet excitatur et conservatur calor amoris, quia si operari desinerit, iam amor non est, sicut Gregorius dicit. Habet etiam hoc accidia scilicet quod infrigidat cor ex ipsa natura sua ex eo quod secundum rationem propriam opponitur caritati que est calor anime vitalis. Et hec oppositio manifesta est ipsius charitatis effectu, nam proprius effectus charitatis est gaudium de Deo. Accidia autem est tristicia de bono spirituali in quantum est bonum divinum. Unde patet quod accidia ex propria ratione charitati contrariatur. Sicut ergo ipsa charitas animam de Deo inflammat sic econtrario accidia animam de Deo infrigidat. Unde accidia ab accedine dicitur quia ea que accidia sunt etiam frigida sunt》. *SES*, Lib. 1, Cap. 2, f. 4v.

tutto il fervore per il lavoro[83].

Dalla tristezza alla pigrizia

Uno dei discorsi più interessanti che dimostrano la mentalità dei predicatori a proposito dell'accidia è quello sui sette peccati capitali. Giovanni, che aveva usato per diverse volte il termine di "accidia" per indicare un peccato capitale, nel suo sermone quaresimale[84] usa il termine di "pigrizia" invece di accidia nella serie dei peccati capitali. Qui pigrizia si descrive semplicemente come una specie di ostacolo che lega i piedi contro l'intenzione al lavoro di tutto il corpo. Però negli altri libri *de similitudinibus*, Giovanni aveva fornito una descrizione vivace della pigrizia.

Anche quando Giovanni utilizza il termine di pigrizia, la natura del peccato descritta dal predicatore è molto simile a quella dell'accidia. Giovanni non rinuncia mai al linguaggio medico che vede la causa del vizio come una certa assenza di equilibrio dello spirito, così come la causa della malattia o del vizio corporale è un'assenza di equilibrio del corpo. Per esempio, nel sesto libro *de similitudinibus*, dove si parla degli esempi degli uomini, Giovanni paragona la pigrizia ad una dormita eccessiva. Prima di tutto, la dormita, secondo il predicatore, causa l'estinzione del calore prodotto naturalmente dal corpo, diffondendo l'umore nel corpo. Ma anche se quell'umore del corpo si è tutto diffuso e rimane così già poco calore, i dormiglioni si preoccupano sempre di non poter dormire di più per quella mancanza del calore, che può essere consumato dall'umore[85]. Giovanni applica questa figura alla pigrizia, rappresentata come una dormita spirituale. Qui il calore rappresenta il calore spirituale, cioè la carità, mentre l'umore corporale rappresenta gli affetti cattivi e le conoscenze nocive. Così, se la pigrizia prende un'anima, il suo calore della carità si estingue

[83] 《Item accidia privat hominem motu boni operis. Proverbiorum. 19. Abscondit piger manum sub assella. Ubi facit accidia sicut faciebat rex anthiocus iudeis que eis summitates manuum et pedum abscindebat, ut dicitur secundi Mach. 7. Similiter dyabolus manus accidiosi amputat dum eas reddit inutiles ad omne opus bonum. et licet opus bonum dimittat inchoare, non tamen perficere et ita amputat manuum summitates. Item accidia tollit sensum cognitionis, unde similis est litargie que facit mori dormiendo et non sentire infirmitatem suam. Item facit homines similes ydolis insensibilibus, quia sicut dicitur in psalmista: *Os habent et non loquentur scilicet verba devotionis et orationis vel gratiarum actionis*》. Giovanni da San Gimignano, *Opus aureum sermonum quadragesimale*, f. 6r.

[84] 《Hic est homo qui negligit in hoc mundo pugnare contra vicia et tentationes septem latrones, sunt septem capitalia peccata:…. **Pigricia** furatur equum corporis, dum totum corpus occupat et pedes vulnerat, ne de lacu miserie aut luto fecis scilicet peccati exeat》. Giovanni da San Gimignano, *Opus aureum sermonum quadragesimale*, Domenica secunda quadregeime sermo de evangelio, sermo 25. parte 4, Capitalia septem, f. 38v.

[85] 《Pigricia sive ocium spiritualium virorum assimilatur superfluo somno sive de dormitioni. Nam intemperatus somnus est caloris naturalis extinctivus, quia per somnum immoderatum humores amplius resolvuntur, quos dum calor naturalis aggreditur, ab eis minuitur et extinguitur, et ideo pocionatis et minutis, precipitur ne dormiant, ne per somnum humores amplius resolvantur, et sic calor qui est in talibus diminuatur et debilitetur et suffocetur》. *SES*, Lib. 6, Cap. 55, f. 258v.

poco a poco ed alla fine sparisce del tutto[86]. E come la dormita blocca il frutto del lavoro e porta così la povertà, anche la pigrizia porta lo stesso risultato[87]. La povertà come risultato inevitabile della pigrizia è riportata anche nell'altro libro, dove la pigrizia è descritta come un '*remissus*', come la tipica definizione dell'accidia[88].

Quindi possiamo vedere in Giovanni come gli accidiosi siano descritti in due sensi tradizionali piuttosto che teologici: essi sono i ritirati ed i pigroni. I vari sintomi dell'accidia derivano tutti da questi due caratteri degli accidiosi, e secondo la definzione tommista, gli accidiosi si considerano nel senso spirituale, ma nella descrizione di Giovanni i loro vizi sono una questione di moralità generale. L'accidia è una malattia dell'anima che va curata, ma nello stesso tempo è un peccato che viene consentito dalla ragione[89].

7. 4. Conclusione

Quali conclusioni possiamo trarre da questa lunga osservazione dell'accidia per il nostro studio sul dolore di Giovanni da San Gimignano?

In primo luogo, nella descrizione fornita di Giovanni nei suoi sermoni funebri, l'accidia è un tipo di tristezza, seguendo la definizione di Tommaso d'Aquino. Però, se l'accidia di Tommaso si considera come un genere della tristezza, definendosi come la tristezza contro il bene divino, che è distinta dalle altre forme della tristezza, l'accidia di Giovanni, invece, sembra essere una fase della tristezza. Come abbaimo visto, il dolore e la tristezza per Giovanni si trovano sul lungo spettro tra la positività e la negatività, così l'accidia, assieme alla tristezza smodata, si pone sullo spettro negativo della tristezza, e non

---

[86] 《Similiter per ocium et pigritiam humores, idest male affectiones et noxie cogitationes multiplicantur, ex quibus calor , idest fervor amoris spiritualis minuitur et aliquando totaliter extinguitur, propter quod dicit Apostolus I. ad Thessalonici. v: Non dormiamus sed vigilemus et sobrii simus. Secundo quia intemperatus somnus est animalis virtutis destructivus. Unde dicit Constantinus quod si somnus fuerit nimius, animalis deficit virtus, eo quod nimis humectatur et infrigidatur corpus. Sic ocium et pigricia dum abundare facit humorem concupiscentie inducit in animam nimium frigus malicie, quia multam maliciam docuit ociositas, ut dicitur Ecclesiastici. xxxiii, et extinguit funditus et destruit virtutem ipsius anime, II. Regum. iii. Dormiens oppressit eum, scilicet virtutis actum sive habitum.》. Ibid.

[87] 《Tertio quia nimius somnus est egestatis causativus, ex eo quod est operationis et per consequens lucri impeditivus, unde Proverbiorum. vi: Usquequo, piger, dormis, quando consurges de somno tuo paulum dormis, paulum dormitibus, paulum conseres manus tuas ut dormias; et veniet tibi quasi viator egestas. Sic pigritia et ocium, dum a bene operando retrahit , egestatem gratie et spiritualium divitiarum inducit. Proverbiorum. x. Egestatem operata est manus remissa》. Ibid.

[88] 《Piger homo similis est castro plurium dominorum, inter quos ille qui remissus est totum amittit. Alius enim paulatim aufert ei ius suum. Sic si spiritus remissus fuerit caro que adversus spiritum concupiscit quottidie, aliquid contra ipsum acquerit. Proverbiorum. Xii: Manus fortium dominabitur, que autem remissa est, tributis serviet. Item piger homo similis est agro neglecto que herbas inutiles profert, si in pace dimissus nec fossus nec purgatus sepe fuerit et hominis seminibus seminatus. Sic homo vitiorum spinas et tribules generat, nisi utilibus occupetur laboribus》. *SES*, Lib. 10, Cap. 62, f. 382r.

[89] Cf.《Est autem consummatio peccati in consensu rationis: loquimur enim nunc de peccato humano, quod inactu humano consistit, cujus principium est ratio》. *ST*. 2a2ae. Q. 35. 3. P. 28.

solo nel senso del bene divino, ma in un senso generale. Questo atteggiamento di Giovanni si vede benissimo soprattutto nella sua descrizione dei caratteri dell'accidia, per la maggior parte condividono la descrizione nello schema di Tommaso d'Aquino.

In secondo luogo, anche se Giovanni vede l'accidia come una fase della tristezza, i suoi effetti seguono i sensi tradizionali e piuttosto laici della pigrizia e dell'inenergia. A volte Giovanni paragona questa con i termini medici come umore, malinconia o idrofobia, altre volte usa la definizione teologica di Tommaso, ed ogni volta che gli effetti condivisi tra l'accidia ed il cattivo dolore sono simili, gli effetti si possono ridurre all'improduttività ed al ritiro dalla società. I caratteri del cattivo dolore, rappresentati con il termine di inenergia, di torpore fisico, di incapacità e di improduttività del lavoro, di ansia e di angoscia ed alla fine di morte, si possono trovare proprio lo stesso nel discorso sull'accidia.

In terzo luogo, Giovanni il domenicano, che aveva citato proprio la definizione di Tommaso dell'accidia come la tristezza, nelle sue diverse descrizioni dell'accidia intende i caratteri comportamentali piuttosto che spirituali, fatto che probabilmente si radicava nella tradizione laica[90]. Anche il carattere individuale del peccato di Tommaso, visto solo nel rapporto tra un individuo e Dio, ora riprende di nuovo il senso comunitario, come il ritiro dalla comunità o la mancanza della produttività. Quindi questo co-uso di sensi diversi tratte da diverse tradizioni sembra essere stato normale tra i predicatori mendicanti, che dovevano trasmettere un'istruzione teologica e dottrinale nella mente dei laici con il loro linguaggio. Il punto più interessante che rappresenta questa tendenza è l'uso del termine di 'pigrizia', invece di 'accidia' per indicare uno dei sette vizi capitali.

In quarto luogo, anche se dapprima l'accidia fu vista sempre nella direzione della tristezza, è difficile trovare l'uso dell'accidia nel discorso sul dolore della perdita e della morte. Questo perché da Cassiano l'accidia è stata osservata nel contesto ambientale come *horror loci* o dal punto di vista della produttività, mentre la tristezza si collegava piuttosto all'esperienza interiore ed individuale. La menzione del termine e la descrizione del cattivo dolore in similitudine all'accidia in Giovanni, quindi, può fornire un esempio eccellente che dimostra quale intenzione avevano i predicatori mendicanti nel loro discorso sul controllo del dolore della perdita. Il dolore e la tristezza, che hanno già ottenuto un valore neutro, possono e devono promuoversi in quanto queste emozioni possono trasformarsi nella tristezza dei peccati ed accelerare la pratica della penitenza, lo scopo più importante dei predicatori mendicanti attraverso il lavoro emotivo. Invece, se il dolore e la tristezza, anche quelli della morte e della perdita, diventano cattivo dolore e cioè simili all'accidia, conducono i dolenti al ritiro dalla comunità o dalla produttività, e devono perciò essere controllati severamente.

[90] La definizione scolastica dell'accidia come uno stato dell'animo, come il tedio, si trasforma nei comportamenti esteriori, come la pigrizia nella *servitio Dio*. Quindi nel Duecento, i laici capivano l'accidia come una negligenza dei doveri spirituali. Invece, alla fine del Trecento, nel concetto dell'accidia si include il significato di fallimento negli adempimenti delle attività mondane o dei doveri secolari, oppure indica la pigrizia generale. S. WENZEL, *The Sin of Sloth*, p. 88 e 91.

Quindi, Giovanni da San Gimignano, che aveva caricato il valore neutro sul dolore della perdita, fornisce un ampio spettro del dolore possibile ai dolenti, da quello positivo fino a quello negativo. In quale fase del dolore si cada, è una scelta responsabile degli agenti dolenti. Cioè l'agente può sublimare il suo dolore della perdita spontaneamenete nel dolore della penitenza oppure nel dolore della compassione per i suoi prossimi miserabili, oppure può ritirarsi nel suo dolore, che diventerebbe accidia, rifiutando ogni attività sociale. Nel primo caso, l'esperienza del dolore e della perdita sono allora occasioni in cui i dolenti possono ottenere il loro frutto e premio spirituale, mentre nel secondo, il dolore diventa una chiusura nella tristezza immoderata, nell'improduttività, nella solitudine e così nel peccato. A quale fine si giunga, dipende tutto dalla scelta personale.

Questo nuovo schema del dolore, perciò, sembra essere uno strumento dei predicatori mendicanti per controllare l'esperienza interiore e personale come il dolore della perdita, a cui non potevano mettere le loro mani direttamente. Però, il loro scopo del controllo non era l'emozione stessa, siccome l'emozione poteva utilizzarsi nel senso positivo, ma erano gli effetti negativi dell'emozione, che portano dei danneggiamenti alla società, come quel cattivo dolore che condivide il carattere dell'accidia. Allora il tuo dolore, a cosa serve? Questa è la domanda che pervade tutta la consolazione di Giovanni da San Gimignano.

Conclusione

A conclusione di questo percorso, possiamo tornare alle tre domande che erano state poste all'inizio della tesi: che cosa sia il dolore medievale; a che cosa serva il discorso del dolore in ogni periodo; che cosa sia il dolore mendicante.

In primo luogo, bisogna precisare che non esiste il dolore medievale. Possiamo trovare, al massimo, qualcosa che si può chiamare il dolore cristiano, individuabile a partire da alcuni elementi condivisi dai discorsi sul dolore nei diversi periodi: il primo dolore dall'affetto naturale; il dolore moderato nella fede nella risurrezione; il dolore della perdita che cede il passo al dolore dei peccati. Non esiste però omogenità nella posizione sul dolore, nelle modalità in cui viene trattato nell'espressione e nella valorizzazione del dolore nel "Medioevo". Dalla negazione e dal controllo del dolore dei primi Padri alla drammatica espressione del dolore dei monastici dell'XI-XII secolo, e fino al dolore neutralizzato dei predicatori mendicanti, gli atteggiamenti degli autori della Chiesa verso il dolore furono diversi a secondo all'epoca in cui si trovavano.

Le *consolationes mortis* cristiane sono costruite sulle principali *auctoritas* bibliche, però il trattamento delle *auctoritas* ed i messaggi e gli atteggiamenti che ne sono ricavati variano nei diversi periodi, come possiamo vedere, per esempio, riguardo all'interpretazione del dolore e del pianto di Gesù per la morte di Lazzaro e al dolore della Vergine sotto la Croce. Nello schema del severo controllo del dolore eccessivo dei primi Padri della Chiesa, il dolore di Gesù non poteva essere letto come un semplice dolore della perdita, e venivano pertanto fornite diverse interpretazioni teologiche, ma meno persuasive, come il dolore per i peccati umani, che risultano dalla morte o il dolore per la risurrezione di Lazzaro, che doveva tornare alla vita misera. Naturalmente, in questo schema, la madre di Cristo non versa nemmeno una goccia della lacrima. Invece nelle lacrime dei monaci che piangevano per la morte degli amici, il Cristo era proprio il loro modello del dolore, un altro nome dell'amore e dell'amicizia. Non è casuale che possiamo vedere finalmente da questa epoca la madre, che piange, ulula ed alla fine sviene sotto la Croce.

In secondo luogo, questi discorsi sul dolore servono a rinforzare un certo potere discorsivo nell'ambito socio-culturale ove fuorono prodotti questi discorsi. La costruzione del concetto morale, per il primo livello, si forma nel contesto intellettuale e culturale. Però diverso dal discorso intellettuale puro che non ha potere coercitivo, il discorso morale funziona a livello socio-politico, cioè l'agente si rende conto dei giudizi sociali sui propri comportamenti, sia delle lodi che delle critiche, sia pubblicamnete che internamente nella propria coscienza. I diversi discorsi sul dolore nel Medioevo erano i frutti della cooperazione di questi strati discorsivi plurimi nei diversi tempi.

Il diniego generale del dolore della perdita dei Padri era costruito sulla forte influenza della filosofia morale antica, come lo Stoicismo ed il Peripateticismo. Sebbene i Padri neghino e critichino pubblicamente le idee generali 'pagane', la loro retorica e le critiche contro il dolore eccessivo della perdita rappresentano un bel riassunto delle idee classiche rielaborate in versione cristiana, come possiamo vedere l'influenza diretta di Cicerone o di Seneca. Questi pensieri intellettuali sul dolore della perdita diventano discorso politico nella retorica anti-pagana dei Padri. Cioè, mentre il dolore dei cristiani funziona come segno ed evidenza dell'identità, che nella capacità di controllare questa emozione si trova la prova della fede nella risurrezione, il dolore che non conosce la moderazione rivela al contrario caratteristiche pagane. Questa retorica del dolore cristiano/pagano trova una sua parte nel discorso antipaganesco dell'epoca, attraverso il quale le *auctoritates* cristiane cercavano di costruire la propria identità dei 'cristiani' come una controparte dei 'pagani', per ottenere il riconoscimento di una superiorità morale nella società, la cui radice morale fu però tutta derivata dalla tradizione antica classica.

Invece, nell'età monastica dei XI-XII, quando si può vedere un cambio di atteggiamento verso il dolore della perdita, possiamo trovare anche una nuova concezione dell'amicizia che riempiva la vita dei monaci. I monaci scoprirono Cicerone, che forniva il modello ideologico per la nuova amicizia monastica. Nello schema dell'amicizia tulliana, che definisce l'amicizia come un mezzo del perfezionamento di due anime virtuose attraverso l'affetto, i monaci giustificavano gli affetti ed i sentimenti reciproci, la cui espressione non conosceva nessun limite in questa epoca, per quanto a volte siano considerate come espressioni di omosessualità. Il discorso sul dolore della perdita si trova anche in questo contesto dell'amicizia monastica, lavorando con un doppio effetto. Per il primo, il dolore espresso drammaticamente dai sopravvissuti, a volte quasi come una disperazione senza speranza, dimostrava l'affetto per il defunto, che assicura il continuo dello spazio del defunto nella memoria dei fratelli sopravvissuti e nella comunità. Per il secondo, il dolore della perdita richiede agli altri membri della comunità di avere compassione per il dolente e così di riempire la lacuna del defunto con il rinnovo affetto della comunità. In questi processi, non solo il defunto, ma anche il dolente, ed alla fine anche gli altri membri della comunità, si rilocalizzavano in una nuova solidarietà, confermando ancora la sicurezza della comunità, attraverso il linguaggio del dolore, che è un'altro nome dell'affetto.

In terzo luogo, il dolore mendicante, neutralizzato nel valore, funziona come un mezzo da utilizzare per il nuovo ethos urbano-mendicante. Nei discorsi dei predicatori, il dolore viene presentato come un oggetto del sapere, neutralizzandosi dal valore assoluto. I predicatori accettano il dolore della perdita per un certo punto, come l'affetto naturale, il rispetto del defunto, e la compassione, ed anche incorraggiano la gente a visitare i dolenti per condividere il dolore e fornire la consolazione. Ma nello stesso tempo, non dimenticano di

ammonire sui cattivi effetti del dolore, che causano danni all'anima ed al corpo dei dolenti. Allora, in questa posizione neutra, avviene il nuovo sapere sul dolore, cioè la definizione, il processo, gil effetti positivi e negativi.

La neutralizzazione del dolore dal valore assoluto e l'approccio scientifico verso il dolore erano frutto della Scolastica, che influenzò la formazione dei predicatori. Soprattutto Giovanni da San Gimignano, il nostro predicatore principale, fornisce un esempio molto chiaro del legame con l'idea e la metodologia scolastica, che è rappresentata da Tommaso d'Aquino. Nella definizione della tristezza e del dolore di Tommaso come reazione naturale *de ammissione de rei amate*, non solo il dolore della perdita come reazione interna, ma anche il pianto come reazione esterna vengono sanzionati.

Questa sanzione del dolore, fornita nello schema intellettuale tomista, serviva invece nella cultura generale dell'età dei predicatori, prendendo un ruolo più concreto. La morte di un individuo nelle città italiane non era un evento privato, ma un evento della comunità sociale a cui il morto era appartenuto nella vita, sia quella professionale che quella religiosa. Soprattutto le confraternite religiose, che avevano un legame diretto con gli ordini mendicanti, come abbiamo visto nel caso di Giovanni da San Gimignano, costruivano il terzo protagonista negli eventi della morte di un membro. Le attività dei membri della confraternita cominciavano già prima della morte, per esempio con le visite agli ammalati, e assumevano un ruolo cruciale nel funerale, come nella preparzione del funerale e nell'organizzazione del corteo, e continuavano ancora dopo la morte, con le messe commemorative. In queste scene della morte create con la collaborazione della comunità, il dolore funzionava come una colla emotiva che riunificava i membri nella stessa emozione, in quanto uno dei significati sociologici delle confraternite italiane era offrire solidarietà ai singoli cittadini, che non avevano legami familiari profondi nelle città, l'evento della morte di un membro era la migliore occasione di provare questo funzionamento sociale delle confraternite.

Anche il dolore della perdita poteva essere utilizzato al livello religioso. Come mezzo cruciale nei rituali drammatizzati delle confraternite, come i *laudesi* ed i *disciplinati*, il dolore della perdita si poteva facilmente trasformare nel dolore di un'altra forma religiosa. Per esempio, i membri dei disciplinati, la cui regola senese fu formata anche col concorso di Giovanni da San Gimignano, esercitavano una disciplina drammatica durante il funerale. Sovrapponendo le immagini della morte e dei peccati, la sensazione del dolore della perdita e della colpa, attraverso l'immagine della Passione, i disciplinati provocavano senza difficoltà il sentimento del dolore e della colpa per i peccati tra i partecipanti, che erano già inzuppati nel dolore della perdita. Nello stesso tempo, nella scena della morte fornita dalla comunità, il dolore della perdita poteva anche essere espresso senza limite, nascosto sotto il dolore rituale di questo genere. Quindi il dolore, in quanto prova all'interno della comunità confraterna, nei processi fissati, si sanzionava, perché protetto dal cuscinetto emotivo della comunità, serviva

anche a promuovere il moto della penitenza dei predicatori.

Invece, il dolore era vietato in quanto si sviluppava nell'accidia. I predicatori erano molto coscienti contro il dolore eccessivo, però la loro retorica è diversa da quella dei Padri che condannavano il dolore. I predicatori ora si approcciano a questo problema con atteggiamenti più ragionevoli, indicando i suoi effetti negativi, soprattutto quello improduttivo, che danneggiano il corpo e l'anima, impedendo il dolente dalla vita normale. Giovanni da San Gimignano elenca le caratteristiche del cattivo dolore, che blocca ogni capacità produttiva sia del corpo che dell'anima, ma la sua descrizione del cattivo dolore corrisponde a quella sull'accidia discussa in altre occasioni. Infatti, il contesto intellettuale dell'accidia era preparato anche da Tommaso d'Aquino come una specie della tristezza, che originalmente era considerata distinta dalla tristezza in Evagrio e Cassiano. Mentre Tommaso d'Aquino limita severamente l'accidia come tristezza per le opere divine, e anche Giovanni cita proprio la definizione di Tommaso nel suo sermone consolatorio, nelle diverse opere Giovanni dimostra però gli usi generali dell'accidia come la tristezza sociale, che accompagna il ritiro dalla società e la pigrizia come sintomi. Quindi, quando discute del cattivo dolore, Giovanni utilizza lo schema di Tommaso d'Aquino che considerava l'accidia come una specie della tristezza, e nello stesso tempo conosceva bene anche gli effetti negativi dell'accidia nell'uso generale in questa epoca urabana. Perciò, secondo me, queste due diverse tradizioni, cioè quella intellettuale e quella culturale, si incrociavano nella mente dell'autore, producendo una forma di cattivo dolore, che condivide le caratteristiche dell'accidia, cioè l'insocialità e l'improduttività.

Il sapere sul dolore dei predicatori giunge a questo punto, perciò, dove il dolore può utilizzarsi in modo positivo ed anche nel modo negativo. Siccome non esiste un dolore da categorizzarsi nel valore assoluto, il suo uso e il suo risultato dipende dagli agenti individuali – i dolenti. Per trovare la scelta migliore ed evitare il rischio di sbagli, che si denominano subito come peccati, i dolenti devono sapere che cosa sia il dolore e i suoi effetti. Invece, dal punto di vista dei predicatori, questo sapere istruisce il popolo della città, che esiste come una massa, anche nell'ambito privato ed interno, soprattutto nella situazione vulnerabile nella perdita. Nel nome della *consolatio*, la nuova conoscenza sul dolore garantisce l'economia del controllo nella società urbana. Canalizzare un'emozione nelle forme produttive, nell'ambito interno dei dolenti individuali: questo era lo scopo del discorso sul dolore dei predicatori, che vivevano nelle città.

La storia del dolore presentata in questa ricerca, quindi, è la storia dello sguardo che rende una reazione naturale come anormale, che sposta l'esperienza più privata ed interna tra gli occhi pubblici ed esterni, cerca così di etichettare il 'buono' e il 'cattivo' nel discorso culturale. Il criterio della classificazione si trova nel contesto culturale più ampio in ogni periodo, e il discorso del dolore serve a rinforzare l'agenda culturale fondamentale e più

urgente dei nostri singoli autori religiosi. La storia del dolore, quindi, è una storia del potere.

[Bozza da seguire per la redazione dell'avvertenza per l'Appendice]

Viene pubblicata in Appendice l'edizione interpretativa del testo della Distinctio VII (comprensiva di sette sermoni *de consolatione vivorum in fletu mortuorum*) quale è portato dal ms. Firenze, BNC, Conv. Sopp. G. 8. 1479, cc. 268v-286r. Il ms. è pergamenaceo e proviene dal convento di Santa Annunziata di Firenze; il testo è scritto in *textualis* del secolo XIV, su due colonne.

Nella nostra trascrizione sono stati seguiti i criteri basilari – in materia di applicazione di punteggiatura moderna, di scioglimento delle abbreviazioni e di resa dei numerali, di impiego di parentesi tonde, quadre e uncinate, – ormai generalmente accettati.[1] L'obbligo dello scioglimento delle abbreviazioni è sistematicamente derogato nono solo, come di consueto, nelle note di apparato ma nel nostro caso anche nel testo, laddove sono scritti abbreviati i titoli delle fonti e dei libri, che sono perciò sciolti mantenendo le parentesi tonde.

Per rendere maggiormente evidente, inoltre, l'ordito delle fonti impiegate, si è deciso di rendere tali titoli nel carattere grassetto, mentre i passi citati letteralmente, o anche soltanto parafrasati, sono in carattere corsivo. Il titolo di ciascuno dei sette sermoni, che nel ms. è evidenziato con l'inchiostro rosso,è stato trascritto in carattere maiuscolo.

Avvertiamo, infine, che il cambio di colonna è segnalato da una barra verticale; mentre una doppia barra verticale, seguita dalla indicazione della carta fra parentesi quadre, contrassegna il cambio di carta.

Per puri motivi pratici, le note critiche d'apparato a piè di pagina sono – eccezionalmente rispetto alla tradizione – contrassegnate da numeri arabici. Le note di commento, invece, sono contrassegnate da numeri arabi e poste alla fine dell'edizione.

[1] Se ne veda la sinossi commentata che ne ha dato G. TOGNETTI, *Criteri per la trascrizione di testi medievali latini e italiani*, Roma, 1982.

APPENDICE

(Ms. Firenze, BNCF, Conv. Sopp., G. 8. 1479, cc. 269v-286r.)

***

[c.268 v] Explicit distinctio 6[a]. Incipit distinctio 7[a], in qua continentur sermones de consolatione vivorum pro mortuis lugentium.

SERMO PRIMUS DE TRISTITIA REPELLENDA ET DE LUCTU QUI FIT PROPTER MORTUUM CITO TERMINANDO.

Consolare propter tristitiam et fac luctum secundum meritum eius uno vel duobus **Ecc(lesiast)i(cus) 38[i]**.

Nos videmus naturaliter quod omnibus excelenter[1] activis, ne noccumentum[2] omnimode destructionis inferant passivis, natura frenum et temperamentum apposuit, de quo exempla patent et in planetis celi et in elementis mundi et etiam in partibus corporis humani.

Cum enim quidam planete dicantur esse malivoli, eo quod propter excessum sue virtutis active inferioribus plerumque corporibus inferunt nocumenta, sicut Mars nimis calefaciendo et Saturnus nimis infrigidando, ideo hiis Deus, qui est actor et conservator nature, supposuit quosdam planetas alios, qui idcirco vocantur benivoli, quia illorum proibent et temperant nocumenta et sua temperata virtute non inferunt inferioribus detrimenta. Unde Saturno, qui dicitur esse planeta malivolus et infortunatus eo quod habet virtutem infrigidativam et desiccativam excessive, suposuit Iovem benivolum, qui est virtutis contrarie, scilicet calefactive et humectative temperate. Marti quoque, qui etiam malivolus dicitur eo quod est virtutis ni|mis inflammative et etiam siccative, supposuit Venerem[3] planetam benivolum eo quod habet virtutem contrariam, scilicet infrigidativam et humectativam sed temperatam.

Apparet etiam idem exemplum in elementis mundi, nam ne ignis propter excessum sue caliditatis et siccitatis suppositi aeris humiditatem destrueret, est ipsi aeri subposita aqua, que sua humiditate et frigiditate igneam caliditatem adque siccitatem contemperat; et nimia etiam

[1] *Così Ms.*
[2] *Così Ms.*
[3] *Ms.* venere.

humiditas aque terre supposite temperatur siccitate.

Hoc idem patet exemplum in partibus intrinsecis corporis humani, quia ad nimium calorem cordis contemperandum est in capite suppositum cerebrum[4], sua magna frigiditate predictum cordis calorem contemperans et refrenans. Sic ergo cum in anima hominis ex parte sensitivi appetitus frequenter passiones insurgant ut concupiscentie vel ire et tristitie et similium quarum excessus mentem hominis deordinat et perturbat, ad talem refrenandum excessum est in homine supposita ratio que refrenans passionum excessus quoddam in eis medietatem constituit temperatum[5], et in huiusmodi medietatis temporarie consistit ratio virtutis moralis. Unde Philosuphus in Ethica dicit quod *virtus est habitus electivus in medietate consistens determinata ratione prout utique sapiens determinabit*[ii].

Quia ergo inter passiones huiusmodi excessiva tristitia tam anime quam corpori est plurimum nociva, quia spiritus tristis exsiccat ossa, scilicet corporis vel robur ‖ [c. 269 r] virtutum. Et talis tristitia maxime provenit ex morte coniunctorum et carorum, tam ex interiori dolore quam ex fletu et luctu exteriori, idcirco in tali casu precipue est necessaria consolatio rationis proprie vel hominis sapientis, ne scilicet ex nimia tristitia absorbeatur animus, et ne exterius ex luctu superfluo virtus corporis resolvatur.

Et idcirco taliter dolens in verbis propositis divine Scripture et ad interiorem dolorem consolandum inducitur et ad exteriorem luctum citius terminandum dicendo: *Consolare propter tristitiam* etc. In quibus quidem verbis facit Ecclesiasticus tres[6]: quia primo inducit ad dolorem mitigandum, cum dicit, C*onsolare*; secundo ad ipsum vitandum, cum subdit, *propter tristitiam*; tertio ad ipsum breviandum, cum addit, *et fac luctum* etc.

Circa primum adtendendum est quod non proibetur homini dolere et lugere de dapno[7] mortis carorum suorum, quia non potest fieri quod non doleat homo de ammissione rei amate. Unde David audita morte Ionate amici sui ait: **2. Regum** *Doleo super te frater mi Ionatha*, et postea subdidit causam: *quia sicut mater amat unicum filium suum, ita te diligebam*[iii]. Et Dominus noster, super Laçarum[8] amicum suum mortuum, lacrimatus est **Io(annes) 16**[iv].

Exoratur Sacra Scriptura ut post dolorem et luctum aliqualem debeat homo consolationem

---

[4] *Ms.* cerbrum
[5] *Ms.* te(m)p(er)atu(m); *possibile intendere anche* te(m)p(er)amentu(m) *per omissione di segno abbrev.*
[6] *Ms.* 3a.
[7] *Così Ms.*
[8] *Ms.* Lac(arum)

accipere et dolorem et luctum deponere, huius figura habetur in Iuda, de quo post mortem uxoris dicitur **G(e)n(esis)** [9] quod post luctum consolatione accepta ascendebat[v]. In quibus quidem verbis | innuuntur breviter tres[10]: et primum est tristitie signum, scilicet luctum; secundum est patientie remedium scilicet in consolatione accepta; tertium est gratie perfectum, quia ascendebat.

Circa primum adtendendum est quod luctus fit in morte carorum ad ostendendam tristitiam, sive de separatione dilecti sive ex consideratione dampni proprii, quod scilicet plerumque sequitur ex morte alterius, sive ex compassione aliorum dolentium et adtinentium illi.

Et ideo de Iacob dicitur **G(e)n(esis) 27** quod inductus est cilitio lugens filium suum Iosep multo tempore[vi]. Similiter **2. Regum 14** dicitur de David, quod luxit filium suum Amnon multis diebus[vii],19 nuntiatum est Ioab quod rex lugeret filium suum Absalon. Et **2. Pa(ra)l(ipomenon) 35** dicitur de Iosia mortuo, quod universus mundi et Ierusalem luxit eum[viii]. Item **Eçe(chie)l 24** dixit ipse propheta: *Mortuorum luctum faciam*[ix]. Immo etiam inducit Sacra Scriptura ad associandum tales lugentes pro ipsorum consolatione, unde **Ecc(lesiaste) 7**: *Ne desis plorantibus in consolatione et cum lugentibus ambula*[x]. Et Salomon commendat visitare domos lugentium dicens: **Eccl(esiaste) 7** *Melius est ire ad domum luctus quam ad domum*[11] *convivi*, et subdit rationem dicens, *in illa enim finis cunctorum admonetur hominum et vivens cogitat quid futurum sit*[xi].

Secundo in auctoritate adducta ponitur patientie remedium scilicet in consolatione accepta. Ubi advertendum est quod ex duobus precipue accipienda est consolatio de morte alicuius.

Primo ex consideratione ‖ [c. 269 v] qualitatis morientis, quia lacrimis aut dolore revocari non potest, quia si tot lacrime funderentur quot cutte[12] aque sunt in mari, non propterea revocaretur ad vitam. Et ex hac consideratione accepit consolationem David de puero suo mortuo et consolatus est etiam matrem eius, unde dixit servis suis: **2. Reg(um) 12** *Propter infantulum cum adhuc iuveret ieiunavi et flevi, dicebam enim, quis scit si forte donet eum mihi Dominus et vivat infans. Nunc autem quia mortuus est quare ieiuno, numquid potero revocare eum amplius. Ego vadam magis ad eum, ille vero non revertetur ad* me[xii]. Et consolatus est David Betsabee uxorem suam.

Secundo ex consideratione utilitatis viventis, quia ex immoderata tristitia et luctu nullum

[9] *Ms. Segue spazio bianco per circa 6 lettere*.
[10] *Ms.* 3a.
[11] *Ms.* domonu(m)
[12] *Così Ms.*

fructum et magnum dampnum incurrit, non tamen anime sed etiam corporis. *A tristitia enim festinat mors*[xiii], ut dicitur **Ecc(lesiasticus) 38**. Multi enim iam ex multa tristitia infirmati et mortui sunt, et ideo misericordie opus est tales contristatos et lugentes consolari. Unde **1. Paral(ipomenon) 19** dixit David: *Faciam misericordiam cum Amon*[13] *filio Naas prestitit enim pater eius mihi misericordiam, et misit David nuntios ad consolandum eum super mortem patris* sui[xiv].

Tertio in auctoritate superius adducta ostenditur profectus, quia dixit quod ascendebat in notitia et consideratione sapientie, quia ex consideratione mortis alterius potest homo ascendere triplicem gradum considerationis. Primus est quia ex | hoc cognoscere et perpendere potest humane vite calamitatem, que tali fine terminantur scilicet mortis. Secundus est male morientis infelicitatem, qui vadit ad penas eternas. Tertius est considerando bene viventis iocunditatem, qui vadit ad ineffabilia gaudia. Et iste sunt ascensiones, de quibus dicitur in **Ps(almorum)**: *Ascensiones in loco suo disposuit in valle lacrimarum*[xv], idest in humilitate mortis et luctus alicuius.

Secundo sapiens in proposito themate inducit ad dolorem vitandum, cum dicit *propter tristitiam*, scilicet effugiendam. Et notandum quod tristitia repellanda est duplici ratione.

Primo propter detrimentum spirituale, quod est triplex.

Primum quia impedit scientiam ex eo scilicet quod tristitia impedita considerando et ab adiscendo. Et ratio est quia cum omnes potentie anime in una essentia anime radicentur, necesse est quod quando intentio anime vehementer traitur ad operationem unius potentie quod retrahatur ab operatione alterius. Unius enim anime non potest esse nisi una intentio, et propter hoc si aliquid ad se trahat rationem intentionem anime vel magnam partem eius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam intentionem requirat. Manifestum est autem quod ad adiscendum aliquid de novo, requiritur studium et conatus cum magna intentione. Secundum illud **P(ro)v(erbiorum) 2**. *Si quesieris sapientiam quasi pecuniam et sicut thesauros effoderis eam tunc, intelliges disciplinam*[xvi].

Sed aliquando tristitia animi intantum intenditur quod trahit fere totam ‖ [c. 270 r] intentionem. Et tunc non potest homo apponere cor, ut aliquid[14] adiscat de novo, licet forte voluat in animo aliquid quod iam dicit, unde Gregorius propter tristitiam intermisit Eçechielis

[13] *Ms.* Anon
[14] *Ms.* a(liqui)d *con omissione del segno abbrev.*

expositionem[xvii]. Et ideo dicitur: **Eccl(esiastic)i 14** *Felix qui non habuit animi tristitiam*[xviii].

Secundum detrimentum tristitie est quia adgravat et angustiat animam. Adgravat quidem, quia homo dicitur adgravari corporaliter, ex eo quod aliquo pondere impeditur a proprio motu, et sic tristitia adgravat spiritualiter. Tristitia enim contingit ex alico malo presenti, quod quidem eo ipso quod repugnat motui voluntatis adgravat animum, in primum impedit[15] ipsum ne fruatur eo quod vult, et si vis mali contristantis in tantum excrescat ut non sit spes evadendi, tunc motus animi interior angustiatur ut nec hac nec illac divertere valeat, et ita tristitia animi angustiam et ansietatem generat. Unde dicitur de Antioco rege **1. Math(aeus) .6** quod *renovata est in eo tristitia magna et arbitratus se mori, et vocavit omnes amicos suos, et dixit illis. Recessit sompnus*[16] *ab oculis meis, et concidi et corrui corde pre sollicitudine. Et dixi in corde meo, in quantam tribulationem deveni et in quo fluctus tristitie in qua nunc sum*[xix].

Tertium detrimentum tristitie est quia impedit actionem meritoriam. Adquiritur enim meritum ex actibus virtuosis, quos plurimum tristitia impedit. Unde in Magnis Moralibus Philosuphus dicit, si tristatur aliquis, bona operari coactus operatur, qui autem ex coactione operatur, iam non virtuosus[xx]. Immo interdum | tristitia impedit omnem operationem, ex eo quod interdum tristitia ita adgravat vel absorbet animam, ut omnem motum etiam interiorem et exteriorem excludat. Et ideo Philosuphus dicit in 10. Ethicorum quod: *Sicut delectatio perficit operationem, ita tristitia impedit*[xxi]. Et ideo dicebat Apostolus: **2 Cor(inthiorum) 9** *Non ex tristitia aut ex necessitate. Ylarem enim datorem diligit Deus*[xxii].

Secundo repellenda est tristitia propter nocumentum corporale, quia maxime nocet corpori, quia maxime repugnat humane vite. Consistit enim humana vita et in quadam motione que a corde in cetera membra diffunditur, cui scilicet motioni vitali tristitia repugnat. Et ideo dicitur **P(ro)v(erbiorum) 25** quod: *Sicut tinea vestimento et vermis ligno, ita tristitia viri nocet cordi*[xxiii], et **Ecc(lesiastic)i 38**: *A tristitia festinat mors*[xxiv].

Tertio in themate adsumpto inducit sapiens ad dolorem et luctum cito terminandum: *fac luctum secundum meritum etc.*[xxv] Meritum istud plangendi mortuum adtenditur secundum dignitatem defuncti. Unde in Veteri Testamento, qui maiores erant dignitate vel probitate magis plangebantur, sicut patet de Iacob **G(e)n(esis) 50**[xxvi] et de Aaron **Nu(mer)i 14**[xxvii], et de Moyse **D(e)ut(eronomium). 34**[xxviii], et de Samuele **1 Regum 25**[xxix].

---

[15] *Ms.* i(m)pendit *con* –n- *depenato*.
[16] Così *Ms.*

Sed sequitur in themate uno die vel duobus, idest modico tempore: **Ecc(lesiastic)i. 22** *Modicum plora super mortuum quoniam requievit*[xxx]. Narrat Maximus Valerius quod litii quando incidebat luctus mortui, induebantur homines veste muliebri, ut[17] ‖ [c. 270 v] deformitate cultus permoti stultum merorem citius deponere cuperent[xxxi]. Unde **Eccl(esiastic)i 38** *Fer luctum illius uno die*[xxxii].

Hoc fiebat antiquitus de quolibet vili mortuo, sed de nobilioribus fiebat luctus saltem septem diebus, secundum illud: **Eccl(esiastic)i 22** *Luctus mortui septem diebus*[xxxiii]. Vel per istos septem dies accipiuntur moraliter septem partes prosperitatis mundane pro quibus lugendus est homo, qui propter talia iacet mortuus in peccatis: scilicet pompa secularis, fama popularis, sanitas corporalis, voluptas carnalis, habundantia temporalis, securitas insidialis, gloria singularis, de quibus **Iob 21** ducunt: *In bonis dies suos et in puncto ad inferna descendunt*[xxxiv].

Sed illi, qui lugent bene peccata sua vel aliena, consolabuntur, secundum illud: **M(a)t(thaeus) 5** *Beati qui lugent quoniam ipsi consolabuntur scilicet in presenti de venia et in futuro de gloria*[xxxv].

Ad quam nos perducat Deus etc.

SERMO SECUNDUS DE VISITATIONIS COMMENDATIONE LUGENTIUM SUPER MORTUUM.

Melius est ire ad domum luctus quam ad domum convivii. In illa enim finis cunctorum admonetur hominum **Ecc(lesia)s(te) 7**[xxxvi].

Plerumque contingit quod presens voluptas[18] convertitur in adversitatem perpetuam, quia ut dicitur: **P(ro)v(erbia) 14** *Extrema gaudii luctus occupat*[xxxvii], et : **Luc(as) 6** *Unde vobis quia nunc ridetis quam flebitis*[xxxviii]. Et econtrario contingit quod presens adversitas convertitur in perpetuam voluptatem: **Io(annes)**[19] *Tristitia vestra vertetur | in gaudium*[xxxix]. Que duo manifeste apparent **Luc(as) 16**[xl], in divite epulone et Laçaro paupere.

Si ergo cuius finis bonus est et ipsum quoque bonum est, et finis luctus est bonus et finis gaudii malis, sequitur quod ut dicitur in verbis propositis: *Melius sit ire ad domum luctus quam ad domum convivii*. In quibus quidem verbis agitur de quattuor: et primo de presenti afflictione,

[17] *Ms. ripete* ut.
[18] *Ms.* volu(m)ptas.
[19] *Ms. segue spazio bianco per circa 6 lettere*.

que intelligitur per *domum luctus*; secundo de mundi consolatione, que intelligitur per *domum convivii*; tertio de utriusque comparatione, quia *melius*; quarto de evidenti ratione, quia *in illa finis cunctorum admonetur hominum*.

Circa primum adtendendum est quod mundus iste est ut domus luctus hiis, qui sunt in adversitate. Mundus enim est domus incensa et combusta igne avaritie: **4 Regum 25** *Omnem domum combussit ignis*[xli], scilicet avaritie. Unde **Iudic(um) 12** dicitur quasi ex persona demonum: *Incendemus domum tuam*[xlii]. Item mundus domus est immunda et infecta lepra luxurie: **Lev(iticus) 14** *Lepra est perseverans*[xliii], et mundi domus,scilicet immundicia luxurie. Et dicitur lepra perseverans, quia corrumpit et non corrigitur vitium luxurie. Item mundus est velud[20] domus tota plena fumo superbie: **4 Regum 10** *Repleta est domo fumo*[xliv]. Et quia ex huiusmodi vitiis plurima mala et adversa proveniunt in mundo pro quibus homines lugere oportet, idcirco recte mundus vocatur domus[21] luctus.

Sed de isto luctu dicitur: **Ie(remias) 31** *Convertam luctum eorum in gaudium, et consolabor eos, et letificabo a dolore suo*[xlv]. In quibus quidem verbis continetur triplex promissum, quod correspondet ‖ [c. 271 r] merito triplicis virtutis. Et primum quidem respondet merito penitentie, cum dicitur: *Convertam luctum eorum*, scilicet penitentium, in gaudium et istud gaudium est de remissione culpe. Secundum respondet merito misericordie scilicet eorum qui compatiuntur miseriis aliorum, et istis promictit consolationem gratie, cum dicit: *et consolabor eos*. Tertium vero respondet merito patientie, cum dicitur: *et letificabo eos a dolore suo,* et istud erit in adeptione glorie.

Circa primum adtendendum est quod sicut penitens dolet de perpetratione culpe, ita gaudet de eius remissione. Sicut ergo in vite virtute solis convertitur humor aque in vinum, ita etiam in penitente virtute caritatis convertitur luctus in gaudium. Et ratio est quia virtute caritatis remittuntur peccata lugentibus ea, sicut patet in Magdalena post cuius lacrimas et luctum dixit Christus: **Luc(as) 7** *Dimictuntur*[22] *ei peccata multa quoniam dilexit multum*[xlvi].

Notandum est autem quod vere penitentibus Deus et remictit culpam et restituit gratiam. Remittit enim primo culpam quantum ad omnia peccata, quia unum peccatum sine alio remicti non potest, quia esset hoc contra perfectionem divine misericordie, cuius perfecta sunt opera, ut

[20] Così *Ms.*
[21] *Ms. segue* d *depennato.*
[22] Così *Ms*.

dicitur: **D(e)ut(eronomium) 32** *Unde cuius miseretur totaliter miseretur*[xlvii]. Et ideo Augustinus dicit in libro De Penitentia, quod quedam impietas infidelitatis est ab illo, qui iustus et iustitia est dimidiam sperare veniam[xlviii]. Et licet remissa culpa per penitentiam tollatur[23] reatus pene eterne qui sequebatur ex aversione a bono incommutabili et eterno, que aversio per conversionem penitentie removetur, potest tamen homo post talem remissionem adhuc remanere | ligatus ad penam temporalem, sed cum auxilio divine gratie patienter penas tollerando absolvitur etiam a tali reatu pene temporalis.

Item vere penitenti restituitur gratia et omnes virtutes, sicut videmus quod redeunte tempore veris arboribus redduntur frondes quas abstulerat asperitas yemis. Et ex hoc patet quod vere penitentibus remictitur ut dictum est culpa, et remissio culpe non potest esse nisi per infusionem gratie. Et ideo oportet quod penitenti gratia infundatur, ex gratia autem consecuntur omnes virtutes gratuite, sicut ex essentia anime fluunt omnes potentie et huius figura habetur **Luc(as) 15**, ubi pater mandavit[24] quod filius penitens indueretur stola prima[xlix]. Que, secundum Ambrosium, est amictus sapientie, quam secuntur omnes virtutes[l]. Sed illud **Sap(ientia) 8***: Sobrietatem enim et iustitiam docet prudentiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus*[li], sic ergo quia per penitentiam remictitur culpa et restituitur gratia cum virtutibus, convertitur luctus penitentis in duplicem letitiam. Et ideo dicitur: **Hest(er) 9** *Luctus adque*[25] *tristitia in ylaritatem gaudiumque cunverse sunt*[lii]. Et potest exponi quod luctus penitentie exterioris et tristitia penitentie interioris convertuntur in ylaritatem propter remissionem culpe et pene eterne et in gaudium propter restitutionem gratie et virtutum.

Secunda autem promissio que ponitur in autoritate inducta correspondet merito misericordie, qua pii homines compatiuntur proximis et lugent de aliorum miseriis, et quantum ad hoc subdit: *Consolabor eos*, ubi advertendum est quod sancti et pii viri in mundo isto et dolent de afflictione ‖ [c. 271 v] bonorum et lugent de perditione malorum, sicut Samuel lugebat[26] Saul a Deo reprobatum. Et ideo in alia vita duppliceter consolabuntur a Deo, quia habebunt gaudium de beatitudine bonorum et letitiam de percussione[27] malorum, quia letabitur iustus cum viderit vindictam, et ideo dicitur: **Ps(almorum) 51** *Gaudium et letitiam tenebunt, et fugiet dolor et*

[23] Così *Ms*.
[24] *Ms. fa precedere* p *depennato*.
[25] Così *Ms*.
[26] *Ms.* lugebant.
[27] *Ms.* p(er)cut(i)o(n)e.

gemitus. Ecce ego ipse consolabor vos[liii]. Quasi de isto modo: *Consolabor misericordes et compassi vos*, quia tenebunt gaudium de beatitudine bonorum, quia unusquisque congaudebit beatitudini alterius et letitiam de vindicta malorum, et sic fugiet dolor quem habebant in[28] mundo de afflictione iustorum et etiam gemitus quem facere solebant de perditione[29] malorum.

Tertia promissio correspondet merito patientie, cum dicitur: *Et letificabo eos a dolore suo*. Dicitur de Nilo, qui est Egipti flumen, quod quando inundit multum eius aqua multum letificantur Egiptii, quia est signum et causa future fertilitatis. Sic inundatio et fluctus tribulationum in mundo isto est causa et signum habundantie bonorum in futura gloria. Propter quod dicitur: **Iac(obi) 1** *Omne gaudium existimate fratres karissimi cum in temptationes varias incideritis*[liv]. Et ideo etiam in **Ps(almorum)** dicitur quod *fluminis impetus*[30] *letificat civitatem Dei*[lv], quia scilicet impetus[31] adversitatis presentis erit causa letitie et glorie, quam habebunt sancti, qui passi sunt in superna civitate celestis Ierusalem et tunc letificabuntur ab | omni dolore liberati, sicud[32] mulier postquam dolorem partus evasit et filium peperit a dolore suo letificatur, et sicut sanatus letificatur a dolore incisionis, quia letatur propter sanitatem adeptam etiam de dolore que substinuit: **Ps(almorum)** *Secundum multitudinem dolorum in corde meo consolationes tue letificaverunt animam meam*[lvi].

Secundo in proposito themate, agitur de mundi consolatione sive voluptate, que intelligitur per domum convivii. Notandum quod mundus dicitur domus convivii propter affluentiam voluptatis, et dicitur etiam domus luctus propter tristitiam adversitatis. Videmus autem quod terre nascentia leduntur vel a nimio calore vel etiam a nimio frigore. Et sic homines vel a nimio favore prosperitatis vel ardore voluptatis vel etiam a nimio frigore adversitatis, quia prosperitas per voluptates corrumpit, faciens homines luxuriosos et gulosos et adversitas per impatientiam deiicit, faciens homines vel crudeles et immites vel pusillanimes et desperantes.

Et ideo ab utraque oportet cavere, unde **Ie(remias) 16**: *Ne ingrediaris domum convivii*[lvii]*, s*cilicet ut voluptatibus mundi resolvaris*,* sicut faciebat dives epulo **Luc(as) 16**, *Neque vadas ad plangendum*[lviii]*,* scilicet propter impatientiam adversitatis, quasi dicere, si vis non perire neque

---

[28] *Ms. ripete* in.
[29] *Ms.* p(er)dcit(i)o(n)e.
[30] *Ms.* i(m)pect(us).
[31] *Ms.* i(m)pett(us).
[32] *Così Ms*.

voluptatibus mundi resolvaris neque adversitatibus eius et luctibus prosternaris aut deiciaris[33]. Ad litteram etiam vitanda sunt convivia inhonesta ‖ [c. 272 r] et intemperata, secundum illud: **P(ro)v(erbia) 23** *Noli esse in conviviis potatorum*[lix]. In talibus enim conviviis secundum Gregorium, habundant edacitas loquacitas et ludorum vanitas. Unde **Iob 1** dicitur quod filii Iob faciebant convivia per domos unus quisque in die suo cumque transissent dies convivii mictebat ad eos Iob et sanctificabat eos[lx]. Ubi Gregorius dicit 1 Moralie, quod vir sanctus noverat quia convivia vix sine culpa poterant celebrari, et quia magna purgatione sacrificiorum diluende erant epule convivorum[lxi], et Ambrosius in primo *De Officiis* dicit quod convivia occupationes extraneorum habent subrepunt fabule et voluptatem pocula[lxii].

Et notandum est quod circa convivia peccatorum quattuor vitia conterruit. Nam precedit cupiditas inanis glorie, quia multi talia convivia faciunt ut magnifici reputentur, et ut inde hominem gloriam et laudem assequantur. Et ideo cum magna pompa faciunt convivia ad laudem hominum et non ad meritum apud Deum, et ideo non vocant pauperes sed divites. Tamen contra illud: **Luc(as) 14** *Cum facis convivium voca pauperes debiles claudos et cecos et beatus eris, quia non habent unde retribuere tibi, retribuetur enim tibi in retributione iustorum*[lxiii]. Item precedit prodigalitas expense, quia multi prodige expendunt in talibus conviviis, qui nolunt dare etiam parva in elemosynis vel in restitutionibus faciendis, sicut patet in divite epulone quae cotidie habebat splendidas epulas et pau|peri Laçaro negabat micas. Item comitatur talia convivia voluptas et edacitas gule et sequitur postea immundicia luxurie, et de hiis: **2 Pe(tri) 2** *Voluptatem existimantes Dei delitias coinquinationis et macule delitiis affluentes in conviviis suis luxuriantes vobiscum, oculos habentes plenos adulteriis*[lxiv], et: **Osee 4** *Separatum est convivium eorum fornicatione fornicati sunt*[lxv].

Tertio in themate adsumpto, agitur de utriusque comparatione, scilicet adversitatis et voluptatis, quia *melius ire ad domum* etc, idest melius est pati adversitatem quam sequi voluptatem. Et ratio est quia in adversitate anima iusti Deum benedicens et patienter ferens, conservatur in vita gratie, sed voluptatem sequens ruit in mortem culpe. Unde David quamdiu fuit in persecutione Saulis bonus perseveravit, sed quando erat in prosperitate regni carnis voluptatem sequens, in[34] vitium luxurie et homicidii cedit. Et ideo dicitur: **Iudit(h) 7** *Melius est ut captivi benedicamus dominum viventes*[lxvi], scilicet vita gratie quam moriamur scilicet morte culpe. Item

[33] *Ms.* deiaciaris
[34] *Ms. ripete* in.

quia adversitate anima humiliatur, sed ex voluptate et prosperitate in superbiam elevatur sed sicut dicitur: **P(ro)v(erbia) 16** *Melius est humiliari cum mitibus quam dividere spolia cum superbis*[lxvii]. Item in paupertate et adversitate homo magis timet Deum, sed in voluptate et prosperitate precipue si sit dives contempnit eum. Et ideo dictur **P(ro)v(erbia) 15** quod: *Melius est parum cum timore domini quam tesauri magni et insatia‖biles*[lxviii] [c. 272 v]. Item quia per adversitatem incidit homo plerumque absque culpa in manus hominum sed per voluptatem incidit cum culpa in manus Dei. Sed sicut dixit Susanna: **Dan(iel) 12** *Melius est absque opere incidere in manus hominum quam peccare in Deum, quia orrendum est incidere in manus Dei viventis*[lxix].

Quarto in themate adsumpto ponitur evidens ratio, quare sit melius ire ad domum luctus quam ad domum convivii, scilicet quia in illa, scilicet in domo luctus, finis cunctorum admonetur, idest ad memoriam reducitur finis omnium hominum, scilicet mors. Et ista admonitio sive rememoratio finis valet ad hoc ut homo vivens cautius et prudentius se habeat. Nam si aliquis finis est periculosus, si homo habet amicum, solet eum premunire[35] ut cautius se habeat. Sed finis iste hominum, scilicet mors, periculo suus finis est, quia multi ibi pereunt, et ideo insinuatio eius et rememoratio valet nobis ad meliorem nostri custodiam.

Unde **prima Pe(tri) 3** dicitur: *Finis omnium adpropinquabit, estote ergo prudentes et vigilate in orationibus*[lxx]. In quibus quidem verbis beatus *Petrus* tria facit, quia primo nobis proponit mortis instantiam, cum dicit: *Finis omnium adpropinquabit*. Secundo nos inducit ad futuri providentiam, cum subdit: *estote, ergo prudentes*. Tertio ad nostri custodiam, cum addit: *vigilate in orationibus*.

Circa primum notandum quod finis omnium, idest mors dicitur adproinquasse, quia breves dies hominis sunt, et quanto homo plus vivunt[36] plus adpropinquat eius finis. Sed advertendum quod | quando est aliquod periculum ubi multi periclitantur et multi vadunt[37]. Non est numerum si aliqui homines multum audaces et fortes non timent nec prevident sibi, sed quando est talis passus per quem nullus transit quin dimictat robbam et pellem, tunc est stultitia si non provideat sibi quod transeat securus. Ita certe si finis noster esset talis quod aliquis aut per vim aut per pacem posset evadere. Non esset mirum si homo non curaret de ipso, sed est talis passus quod nullus potest evadere. Et ideo dicitur finis omnium, sicut enim iste finis habet

[35] *Ms.* p(re)muvere.
[36] *Così Ms., si intenda* vivit
[37] *Così Ms., si intenda* evadunt

potentiam in Tuscia vel Lombardia, sic in Anglia et in Francia et in toto mundo. Et sicut in senibus sic in iuvenibus, sicut in pauperibus sic in divitibus. Et frequentius occiditur porcus pinguis quam macer, et sicut moriturbos ita et vitulus. Sicut asina ita et asellus, et frequenter portat asina corium aselli ad forum et iuvenis portatur aparentibus ad sepulchrum. Et licet non per naturam tamen per Dei voluntatem: **G(e)n(esis) 6** *Finis universe carnis venit coram me*[lxxi], et : **Eçe(chiel) 7** *Finis venit, venit finis super quattuor plagas terre*[lxxii].

Secundo inducit nos ad futuri providentiam, cum subdit: *Estote ergo prudentes*. Ubi notandum quod homo non esset prudens, si vellet remanere in terra illa, unde omnino opporteret eum exire vellet, et si esset sollicitus facere ibi thesaurum suum. Sed esset prudens si ubi manere deberet ibi faceret congregationem suam, sicut vulpes et mus quando de suis foveis exire compelluntur tam cito animam faciunt cum ‖ [c. 273 r] laborem, hanc prudentiam bene habent mundani quando festum sancti Micaelis adpropinquat vel alicum sancti Iohannis et debent exire de domo quam tenuerunt, quia solent ante exitum de alia domo providere. Sic certe noster exitus est propinquus et nescimus horam quando expellemur de hoc mundo. Et ideo debemus facere congregationem ibi ubi nostra mansio erit, et sic habitabimus in pace: **Ecc(lesiast)i(cus) 10** *Civitates inhabitabuntur per sensum prudentium*[lxxiii], sed heu quia dicitur: **Luc(as) 16** *Quod filii huius seculi prudentiores sunt filiis lucis in generatione sua, quia illi faciunt isti non*[lxxiv].

Tertio inducit nos ad nostri custodiam et tutelam, cum additur: *Vigilate in orationibus*[38][lxxv]. Et primo vult quod simus solliciti ad custodiam, et ideo dicit: *Vigilate*. Secundo quod simus armati ad pugnam et ideo subdit: *in orationibus*.

Quantum ergo ad primum notandum quod quando homo habet adversarium nequissimum, qui continue insidiatur ei, sollicitus est multum et vigilat ut non inveniat temporem dormientem. Sic certe homo habet adversarium crudelissimum, qui insidiatur ei, scilicet dyabolum, et ideo non debet homo dormire in peccatis, sed esse in vigilia gratie, ne dyabolus invenientes eum dormientem occidat ipsum. Ita dicitur in **Pe(tri) 4**: *Sobrii estote et vigilate*[lxxvi] *etc*. Nota figuram huius **2 Regum 4** de isto Seth, qui interpretatur vir confusionis[lxxvii]. Dormiebat super stratum suum in meridie et hostiaria domus, idest ratio purgans triticum separans granum a palleis idest bonum a malo obdormiunt, et ingressi sunt duo latrunculi, scilicet Rechab, qui interpretatur mollis pater, et Bana|ia, qui interpretatur, venit gratificus et interfecerunt eum. Et ideo sicut

[38] *Ms.* ra(tionibus).

vigilat homo ne auferantur ei bona temporalia, sicut multo magis debet vigilare ne auferantur ei bona spiritualia. Unde **Apoc(alypsis) 16**: *Beatus qui vigilat et custodit vestimenta sua ne nudus ambulet*[lxxviii].

Secundo monet quod simus armati ad pugnam spiritualem, scilicet per arma orationum, unde dicit: *in orationibus*. Nam oratio est summum remedium contra bellum carnis, nec mirum quia oratio impetrat auxilium plurimum. Caro enim est una pexima[39] ribalda que semper est contraria spiritum, sed anima est una nobilis creatura, ideo libenter tenent se sancti de parte sua: **M(a)t(thaeus) 26** *Orate ne intretis in temptationem*[lxxix]*, non ut non tentemini, sed ne intretis per consensum*. Aliquando enim homo velit nolit turpia cogitat, sed tunc est ad hostium temptationis. Intrat autem quando consentit, et ideo oratio[40] est auxilium et ideo dicit Dominus: **M(a)t(thaeus) 17** *Hoc genus demoniorum non eicitur nisi in oratione et ieiunio*[lxxx]. Unde ieiunio sanantur pestes corporis, sed oratione pestes mentis, et per eam etiam conceditur gratia qua pervenitur ad gloriam.

Ad quam nos perducat Deus etc.

SERMO TERTIUS DE PLORATU TEMPERATO SUPER MORTUUM FACIENDO.

Modicum plora super mortuum **Eccl(esiastic)i 22**[lxxxi].

Dixerunt philosophy Stoici, quod tristitia non debeat esse in homine sapiente. Et ratio est secundum Tullium, libro *de Tusculanis Questionibus*, quia tristitia et ira et generaliter omnis passio anime est quidam anime morbus, quicumque autem morbosus est, sanus non est. Et qui in anima sanus non est, insipiens ‖ [c. 273 v] est. Unde insipientes insanos dicimus, ergo tristitia non est in homine sapiente.

Sed Peripathetici philosophy dixerunt, quod in homine sapiente potest esse tristitia et quecumque alia passio sensitivi appetitus, dum modo sit ratione moderata. Quia tristitia et quecumque alia passio non dicitur morbus vel perturbatio anime nisi, quando caret moderatione rationis.

Et huic oppinioni Sacra[41] concordans immoderatam tristitiam proibet et moderatam concedit. Unde de immoderata tristitiaque perturbat animum et rationem absorbet, dicit **P(ro)v(erbia) 13** quod: *Non contristabit iustum quicquid ei acciderit*[lxxxii], et: **Ecc(lesiastic)i 30**

[39] *Così Ms.*
[40] *Ms. r(ati)o*.
[41] *Così il Ms, che probabilmente omette* Scriptura.

Tristitiam expelle a te[lxxxiii]. Moderatam autem tristitiam concedit Sacra Scriptura specialiter de morte carorum. Et ideo etiam ad plorandum super mortuum inducit non tamen multum, sed modicum, idest cum temperamento debito et moderamine rationis.

Et hoc est quod Ecclesiasticus sapiens dicit in verbis propositis: *Modicum plora super mortuum*. In quibus quidem verbis tria facit, quia primo inducit ad tristitiam ostendendam, in eo quod dicit, *Plora*; secundo ad tristitiam moderandam, in eo quod dicit, *modicum*; tertio specificat tristitie materiam, cum subdit, *super mortuum*.

Circa primum notandum quod plorare mortuos Sacra Scriptura concedit, quia non est illicitum, et ratio est quia cui non est illicita causa, nec effectus qui naturaliter sequitur ex ipsa causa. Unde sicut non est illicitum viro uti uxore, ita nec est ei illicitum ex ipsa filios generare, quia iste effectus naturaliter consequens ex usu matrimonii. Et ideo cum plorare sive | flere sit effectus, quasi naturaliter consequens tristitiam et dolorem. Et dolore et contristari de morte prossimi et cari sui non sit illicitum, sequitur quod non sit illicitum et de mortuo plorare.

Et ideo dicitur: **Ecc(lesiastic)i 22** *Super mortuum plora, defecit enim lux eius*[lxxxiv]. In quibus quidem verbis duo facit, quia scilicet primo inducit ad compassionis ostensionem, cum dicit, *Super mortuum plora*; et secundo ostendit compassionis rationem, cum subdit, *defecit enim lux eius*.

Circa primum notandum quod inducit ad plorandum super mortuum triplici ratione.

Primo quia hoc requirit naturalis dilectio. Non enim cor hominis potest tangi et pungi quin sentiat et doleat. Gregorius: *Non est pondus virtutis insensibilitas cordis*[lxxxv]. Sed de morte persone dilecte cor pungitur et tangitur, quia tollitur et separatur ab eo illud quod erat sic forti vinculo amoris unitum et coniunctum, et ideo oportet quod doleat et sentiat, et quod dolendo ploret et defleat. Unde beatus Augustinus mirabatur quod cum amico mortuo ipse non fuerat mortuus, quia non videbat quod esset possibilis divisio nisi fuerat tanta unio[lxxxvi]. Unde dicitur: **Ecc(lesiastic)i**[42] *In mortuum produc lacrimas, et quasi dira passus incipe plorare*[lxxxvii]. Hoc est ergo naturalis affectio, que fecit beatum Iob dolere et plorare de morte filiorum, quia ea audita surrexit et scidit vestimenta sua et tonso capite corruit in terra **Iob 2**[lxxxviii]. Item que fecit plorare et lacrimari Christum scilicet de morte Laçari, unde dicitur, **Io(annes) 11,** quod ut vidit Mariam

[42] *Ms. segue spazio bianco per circa 6 lettere.*

‖ [c. 274 r] plorantem et Iudeos, qui venerant[43] cum ea plorantes, infremuit spiritu et turbavit se met ipsum et lacrimatus est[lxxxix]. Ista etiam affectione tactus plorabat Ieremias interfectos populi sui: **Ie(remias) 9** *Plorabo die ac nocte interfectos filie populi mei*[xc].

Secunda ratio plorandi mortuum est, hoc requirit dilectionis probation. Nam exteriores lacrime signa sunt interioris dilectionis, et ideo Iudei videntes Christum lacrimari dixerunt: *Ecce quomodo amabat eum*[xci]. Unde quia homo debet ostendere et probare se personam defunctam dilexisse[44], ideo debet de ipso plorare et lugere dicens illud: **T(h)ren(orum) 1** *Idcirco ego plorans et oculus meus deducens aquam, quia longe factus est a me*[xcii].

Tertia vero ratio est, quia hoc requirit lugentium[45] consolatio. Nam sicut dicit Gregorius: *Ordo consolationis est ut si volumus merentem a merore suspendere, studeamus etiam nos eius luctui merendo concordare*[xciii]. Nam consolari non possumus cui non merendo concordamus. Et Philosophus dicit in 10 Ethicorum quod: *In tristitis amicus condolens consolatur*[xciv]. Et ideo dicitur: **Ecc(lesiastic)i [46]** *Ne desis plorantibus in consolatione et cum lugentibus ambula*[xcv].

Secundo in auctoritate adducta redditur ratio compassionis et ploratus super mortuum, et hoc est quia deficit lux eius. Vita enim humana dicitur lux duplici ratione.

Primo quia sicut lux non durat in aere nisi quamdiu habet presentiam solis, ita et vita non durat in corpore nisi quamdiu habet presentiam anime. Unde **Io(annes) 1**: *Vita | erat lux hominum*[xcvi].

Secundo quia sicut lux habet claritate suorum radiorum oculos letificare, ita et vita hominis debet esse talis ut possit claritate bonorum operum alios edificare. Unde Dominus dixit: **M(a)t(thaeus)[47]** *Sic luceat lux vestra, idest vita vestra, coram hominibus, ut videat opera vestra bona et glorificent patrem vestrum, qui in celis est*[xcvii]*, sed non est talis vita eorum, qui vivunt in tenebris peccatorum,* **Io(annes) 3** *Dilexerunt homines magis tenebras[48] quam lucem, erant enim eorum mala opera*[xcviii].

Secundo in themate adsumpto inducitur homo tristitiam temperandam, cum dicitur: *Modicum*. Ubi adtendendum est quod de omni re, que ex suo excessu potest esse lesiva, etiam si

---

[43] *Ms.* v(en)erat.
[44] *Ms.* dilesisse.
[45] *Ms.* lu(n)gentiu(m).
[46] *Ms. segue spazio bianco per circa 6 lettere*.
[47] *Ms. segue spazio bianco per circa 3 lettere.*
[48] *Ms.* nenebras.

sit necessaria, tamen potius assummendum est de illa modicum quam multum. Unde de medicina forti et multum evacuativa dicit medicus quod melius est intra[49] subsistere quam exquisite evacuare, idest melius est de ea dare minus quam plus. Igitur quia tristitia ex suo excessu est lesiva. et anime et corporis, scilicet si sit nimia, ideo etiam si sit necessarium contristari et plorare sicut est de mortuo, tamen potius contristandum et plorandum est modicum quam multum.

Et ideo dicitur idest: **Pe(tri) 1** *Modicum nunc si oportet contristari*[xcix]. In quibus quidem verbis duo facit. Quia scilicet primo ostendit quod tristitia est necessaria, cum dicit: *Oportet contristari*. Secundo quod debet esse temperata, cum subditur: *Modicum nunc*.

Circa primum adtendendum est quod in vita ista oportet hominem contristari propter duo.

Primo propter necessitatem esse. Quia impossibile est quod in vita ‖ [c. 274 v] ista non eveniant tristabilia, idest que animo suo inferunt tristitiam. Nam sicut dicit Maximus Valerius: *Nemo est tante felicitatis quod dentes malignitatis, scilicet fortune evadere possit*[c]. Et Boetius dicit quod n*emo est tante composite felicitatis, qui non ex parte alica cum status sui conditione rixetur*[ci]. Semper invenit aliquid quod animo suo sive appetitui repugnat, et hoc tristitiam infert.

Permictit autem Deus multa tristitia evenire et malis hominibus et bonis. Malis quidem ad eorum correctionem. Unde si non eveniret aliquid triste in vita ista homini peccanti, esset signum tristitie et dampnationis eterne. Et ideo dicitur: **Ecc(lesiastic)i 5** *Ne dixeris peccavi, et quid accidit mihi tristitie*[cii]. Altissimus est patiens redditor. Bonis vero hominibus permictit Deus tristitia evenire, etiam que non meruerunt ad eorum probationem. Et ideo dicitur : **1 Pe(tri) 2** *Hec est gratia, si propter Dei conscientiam substinet quis tristitias patiens iniuste*[ciii]. Unde qui sicut patitur, non debet propter ea se reputare a Deo derelictum, sed sperare potius ex hec certitudinem finalis salutis. Unde **Ps(almorum)** postquam dixerat: *Quare oblitus es mei, et quare contristatus incedo dum affligere me inimicus*[civ], finaliter conclusit se ipsum confortando: *Quare tristis es anima mea, et quare conturbas me, spera in Deo quoniam adhuc confitebor illi salutare vultus mei Deus meus*[cv].

Secundo oportet contristari hominem propter tristitie efficaciam. Omnis enim | tristitia de alico malo fugiendo est efficax et utilis ad aliquod bonum. Est autem aliquod malum quod est fugiendum propter se ipsum, propter contrarietatem quam habet ad bonum sicut peccatum. Et ideo tristitia de peccato utilis est ad hoc quod homo fugiat peccatum. Fugiendum est ergo

[49] *Ms.* i(n)t(r)ia

peccatum et ratione sue malicie, quia de se malum est, et etiam quia contristatiuum est. Unde inquantum talis tristitia inducit ad fugam peccati, patet quod utilis est. Unde Apostolus: **Secunda**[50] **Cor(inthiorum) 7** *Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad penitentiam*[cvi].

Aliquid vero est fugiendum, non quia sit secundum se malum, sed quia est occasio mali, vel quia ei homo nimis inheret per amorem, vel quia ex hoc precipitatur in aliquod malum, sicut patet in bonis temporalibus. Unde tristitia de bonis temporalibus potest esse utilis, sicut dicitur: **Eccl(esiastes) 7** *Melius est ire ad domum luctus quam ad domum convivii, in illa enim finis cunctorum admonetur hominem*[cvii].

Secundo ostenditur in auctoritate inducta quod tristitia debet esse temperata, cum dicit: *Modicum nunc*. Et innnuit quod temperamentum debet esse, dicit scilicet quoad tristitie quantitatem et ideo dicit modicum, scilicet ut modica sit tristitia. Secundo quoad temporis brevitatem, ut non multo tempore perseveremus in ea. Et ideo dicit nunc quod sonat brevitatem presentis temporis, et hoc ut possimus sine lesione tollerare. Quia sicut dicit Tullius: *Omnia brevia tollerabilia esse debent, etiam si magna sint*[cviii].

Et hinc est quod etiam Deus dat nobis ad patiendum in vita ista passionem brevem et modicam, pro ‖ [c. 275 r] qua postea in futura vita reddit nobis gloriam eternam et magnam. Unde **1 Pe(tri) 5**: *Vocavit nos in eternam gloriam suam in Christo Yesu modicum passos*[cix]. Vult enim ut hic in substinendo tristitia laboremus modicum, ut postea requiescamus multum, secundum illud: **Ecc(lesiastic)i 51** *Modicum laboravi et inveni mihi multam*[51] *requiem*[cx]. Et ideo modicum est tempus tristitie, quam oportet substinere: **Apoc(alypsis) 6** *Dictum est illis ut substinerent tempus adhuc modicum*[cxi]. Unde pro tristitia brevi quam nunc sustinemus ineffabilem letitiam reddet nobis Dominus, secundum illud: **Io(annes) 16** *Vos quidem nunc tristitiam habetis iterum autem videbo vos et gaudebit cor vestrum*[cxii].

Tertio in themate adsumpto specificatur tristitie materia, quia *super mortuum*. Notandum quod mortuus potest esse homo dupliciter.

Nam aliquis moritur corporaliter, et super talem mortuum plorandum est modicum. Tamen quia ploratus talis nihil[52] prodest illi, tamen quia si multus esset noceret ipsi ploranti. Et

[50] *Ms.* 2a.
[51] *Ms.* m(u)lta.
[52] *Ms.* n(is)i.

ideo dicitur: **Ecc(lesiastic)i 38** *Ne dederis in tristitia cor tuum, sed repelle eam a te*[cxiii]. Apostolus subditur: *Et huic nihil proderis,* scilicet defuncto*, et te ipsum pessimabis,* scilicet ex nimia tristitia et ploratu[cxiv].

Alii verbo moriuntur spiritualiter scilicet morte peccati. Istis est maxime compatiendum, quia dira peccatorum vulnera patiuntur quibus nos compati debemus. Et ideo de utroque modo dicitur: **Ecc(lesiastic)i 38** *Filii in mortuum, scilicet corpore, produc lacrimas, scilicet temperatas et de mortuo supple in peccato quasi dira passus incipe plorare*[cxv].

Talis enim ploratus compassionis et est meritorius ploranti propter caritatem, et est | tali mortuo, quia aliquando propter tales lacrimas resuscitatur a peccato. Unde dictum fuit matri beati Augustini, que plorabat perditionem filii sui Augustini, sicut matres consueverunt flere corporea funera filiorum: *Impossibile ut filius istarum lacrimarum pereat*[cxvi]. Unde in figuram huius Dominus lacrimando Laçarum mortuum suscitavit, et ideo lacrimis et propriis et alienis resuscitatur homo a morte peccati ad vitam gratie per quam pervenitur ad vitam glorie eternam.

Ad quam nos perducat Deus etc.

SERMO QUARTUS DE FLETU SUPER DEFUNCTUM EX CONSIDERATIONE DAMPNI PROPRII.

In mortuum produc lacrimas et quasi dira passus incipe plorare **Ecc(lesiastic)i 28**[cxvii].

Triplici de causa licet homini dolere et plorare de alico defuncto.

Primo ex compassione ipsius defuncti, puta si sit male mortuus et specialiter quoad animam, ut cum certitudinaliter apparet vel saltem verosimiliter quod sit mortuus in peccato, vel infidelitatis, vel usure, vel inpenitentie et desperationis. Et ista forte de causa David planctum fecit super mortem Saul.

Secunda causa potest esse ex compassione proximi, scilicet compatiendo vivis qui ex morte alicuius dampna consecuuntur. Sicut legitur de beato Ambrosio episcopo quod flebat amarissime quando audiebat de morte alicuius sancti sacerdotis, vel quia se precesserat et in hoc compatiebatur sibi ipsi, vel quia difficile erat huiusmodi invenire[cxviii]. Et in hoc respiciebat dampnum proximorum.

Tertia causa potest esse ex compassione sui, scilicet propter dapnum quod ipse consequitur ex alterius morte.

Et de hoc specialiter ‖ [c. 275 v] exponi possunt verba proposita que dicunt: *In mortuum*

etc. In quibus quidem verbis tangitur duplex ratio plorandi de alico mortuo: et prima quidem sumitur ex bonis que homo inde perdit, et hac ratione dicit, *In mortuum produc lacrimas*; secundo vero sumitur ex malis que inde incurrit, et hac ratione dicit, *Et quasi dira passus incipit etc*.

Circa primum adtendendum est quod licet unicuique homini dolere et plorare de dampno suo sicut et de dampno alterius, quia precipitur quod homo diligat proximum sicut se ipsum. Et ideo dolere potest homo de dampno suo, non solum ex amore naturali, puta si sit dampnum corporale et contra bonum nature, ut quando ille mortuus est a quo corporaliter substentabatur et iuvabatur in necessitatibus suis. Sicut habetur **Act(us) 9** de Tabita quod erat plena operibus bonis et elemosynis quas faciebat, et factum est ut infirmata moreretur[cxix]. Et cum advenisset Petrus, circumsteterunt eum omnes vidue flentes et ostendentes tunicas et vestes, quas faciebat illis Dorcas[cxx]. Et Petrus ponens genua sua oravit, et conversus ad corpus dixit: *Tabita, surge.* At illa apervit oculos et viso Petro resedit[cxxi], et cum vocasset Petrus sanctos et viduas assignavit eam vivam[cxxii].

Sed multo magis potest etiam homo dolere de morte alicuius amore spirituali, puta si seguitur ei inde dampnum sprituale, ut si mortuus sit ille cuius doctrina vel consilio fonebatur in servitio Dei, unde **Treno primo**: *Idcirco ego, plorans | et oculus meus deducens aquam quia longe factus est a me consolator convertens animam meam*[cxxiii]. **Ecc(lesiastic)i 22**: *Super mortuum plora, defecit enim lux eius*[cxxiv], idest doctrina vel consilium quo te illuminabat et dirigebat.

Et ideo talia dampna patientibus dicitur: **Ie(remias) 9** *Deducant oculi, unde*[53] *lacrimas et palpebre nostre defluant aquis, quia vox lamentationis audita est*[cxxv]. In quibus quidem verbis tangitur triplex tristitie effectus: primus sequitur ex dolore incipiente, scilicet quando incipiunt lacrime apparere, et quantum ad hoc *dicit deducant oculi nostri lacrimas*; secundus sequitur ex dolore crescente, ut quando incipiunt lacrime abundanter ab oculis fluere, et quantum ad hoc subditur, et palpebre nostre defluant aquis; tertius est ex dolore vehementer affligente, ut quando voce lamentationis clamatur et quantum ad hoc addit quia vox lamentationis audita est.

Circa primum adtendendum est quod lacrimarum deductio aliquando videtur prodesse etiam ad mitigandum dolorem. Cuius ratio duplex est.

Prima quidem quia esse nocumentum interioris clausum magis affligit, quia magis

[53] *Con Ms. si intende* nostri.

multiplicatur intentio anime circa ipsum, sed quando ad exterirora, diffunditur tunc intentio anime ad exteriora quodammodo disgregatur, et sic interior dolor minuitur. Et propter hoc, quando homines, qui sunt in tristitiis, exterius suam tristitiam manifestant fletu aut gemitu vel etiam verbo, mitigatur tristitia.

Secunda[54] quia semper operatio conveniens homini, secundum dispositionem in qua est sibi delectabilis. ‖ [c. 276 r] Fletus autem et gemitus sunt quedam operationes convenientes tristato vel dolenti. Et ideo efficiuntur ei delectabiles, cum igitur delectatio aliqualiter mitiget tristitiam vel dolorem sequitur quod per fletum et gemitum tristitia mitigetur. Et ideo beatus Augustinus dicit in libro 4 Confessionis quod quando dolebat de morte amici in solo gemitu et lacrimis erat ei aliquantula requies[cxxvi]. Unde **Ps(almorum)**: *Fuerunt mihi lacrime mee panes.*[cxxvii]

Secundus effectus est qui sequitur ex dolore crescente, scilicet cum effluit habundanter ab oculis aqua lacrimarum, Et ideo dicit in auctoritate inducta[55]: *Palpebre nostre defluant aquis*. Sed mirandum est quod aliquis sunt, qui valde habundant lacrimis pro dampnis temporalibus dolentes vel pro morte alicuius amici, qui tamen pro dampno et morte anime sue, scilicet pro peccatis suis lacrimas habere non possunt, et talem dicit beatus Augustinus culpabiliter esse dampnandum.[cxxviii] Sed hoc intelligendum est, quando defectus lacrimarum exteriorum provenit ex defectum interioris doloris, scilicet quia plus dolet de morte amici quam de peccato suo.

Sed interdum defectus lacrimarum exteriorum provenit ex nimio dolore, qui propter calorem excitatum deficcat. Interdum vero provenit ex eo quod homo se continet, ut postea coram Deo amplius doleat et lugeat. Interdum vero provenit ex duritia complexionis, quia dolor de morte amici est dolor magis sensibilis, et ideo magis pro|pinquus ad resolutionem corporis. Sed quando est dolor interior magnus de peccato et exterius fluere facit habundantiam lacrimarum, sicut fuit in Magdalena. Tunc valet ad ablutionem peccatorum, et sicut etiam *Psalmorum* se habuisse dicit in **Ps(almorum)**: *Exitus aquarum deduxerunt oculi mei, quia non custodierunt legem tuam et sequitur pax multa etc*[cxxix].

Tertius effectus est qui procedit ex dolore vehementer affligente, ut quando prorumpit in vocem lamentationis et ideo dicit in auctoritate inducta: *Vox lamentationis audita est*. Nam ubi magni dolores ibi magni clamores, et ideo pre dolore fit lamentum aliquando magnis vocibus

[54] *Ms.* 2o.
[55] *Con Ms. si intende* aducta.

clamantium. Secundum illud: **Ie(remias) 31** *Vox in excelsis audita est lamentationis et fletus et luctus*[cxxx]. Sed si facit homo tale lamentum de morte amici corporali, multo magis debent facere lamentum penitentie de morte anime sue spirituali. Et deberet homo lamentari propter ammissionem gratie, cum qua etiam perdit omnes virtutes et omnia merita precedentia. Et deberet flere propter reatum gehene, et deberet plangere propter privationem celestis glorie quam scilicet meruit ex peccato.

Secundo in themate assumpto ponitur ratio flendi de morte alicuius propter mala que inde homo inccurit, quia quandoque ex morte alicuius homo patitur dira mala. Et ideo subditur *et quasi dira,* scilicet mala seu dampna, *passus incipere plorare*. Et sic ratio fuit tristitie propter bonum ammissum[56]. Sed ista secunda est propter malum commi‖ctum [c. 276 v]. Sed queritur a sapientibus quid magis sit causatristitie vel bonum ammissum vel malum commictum[57]. Et respondetur quod sicut obiectum delectationis est bonum, ita obiectum tristitie est malum. Et in motibus appetituis delectatio se habet per modum persecutionis et acessus, sed tristitia per modum fuge vel recessus. Sicut ergo delectatio per primum respicit bonum adeptum quasi proprium obiectum, ita tristitia respicit malum commictum. Unde eo modo qua obiectum est causa passionis, magis proprie est causa tristitia vel doloris malum commictum quam bonum ammissum, licet utrumque sit causa tristitie.

Et si contingat quod bonum ammissum sit maius quam malum commictum, erit maior tristitia de bono ammisso quam de malo commicto. Sicut secundum Crisostomum, *Tristabilius erit, reprobis audire in die iudicii. Discedite a me maledicti, quod pertinet ad ammissionem boni, scilicet ad privationem eterne beatitudinis, quam audire. Ite in ignem eternum, quod pertinet ad commictionem mali. In utroque tamen quasi dira mala passi incipient plorare, scilicet ploratu eterno, quia non habebunt spem evadendi, nec fiet eis illa dulcis allocutio que fiet electis, scilicet venite benedicti etc.* Quia tunc erit manifesta cognitio sive discretio bonorum a malis. Et habebunt diram consummationem idest crudelem finem sententie, scilicet penam eternam. Et hoc est quod dicitur: **Sap(ientia) 3** *Non habebunt spem, nec in die agnitionis allocutionem, nationes enim inique dire sunt consummationis*[cxxxi]. Unde tunc incipient plorare ploratu | maximo propter miserias ad quas ibunt dampnationis eterne.

De quo ploratu dicitur: **Iac(obi) 5** *Plorate ululantes in miseriis vestris que supervenient*

[56] *Così Ms.*
[57] *Così Ms*.

vobis[cxxxii]. In quibus quidem verbis innuit triplicem conditionem pene dampnandorum in die iudicii.

Prima quidem est, quia erit luctuosa et ideo dicit plorate, scilicet corde propter penam anime interiore et ululate, scilicet vocem propter penam corporis exteriorem: **M(a)t(thaeus) 2** *Vox in rama, idest in excelso, audita est ploratus et ululatus multus*[cxxxiii].

Secunda qui erit calamitosa, quia in miseriis, scilicet propter privationem omnis boni et propter afflictionem omnis mali. Erunt enim in genere privati omni bono, scilicet superno, idest superna et eterna beatitudine de qua nunquam spem habebunt. Item bono eterno scilicet gratia Dei et virtutibus, pro quibus habebunt vermes vitiorum corrodentes. Item bono externo, idest exterioribus bonis temporalibus de quibus nullum refrigerium aut auxilium poterunt habere.

Item habebunt miseri afflictionem omnis mali. Quia triplex est malum hominem affligens, scilicet corporale, ymaginabile et intellectuale, et ipsi affligentur corporaliter, ymaginabiliter et intellectualiter.

Corporaliter, quia post resurrectione habebunt corpora quibus affligentur secundum quinque corporis sensus orrabiliter[58]. Primo in visu, quia in tenebris erant et lumen solis aut lune vel stellarum nunquam videbunt, et dato quod aliquid viderent, non viderent nisi orrenda scilicet penas suas ‖ [c. 277 r] et corpora deformia et terribiles fantasias demonum. Item in auditu nihil audiendo, nisi aut fletum propter ignem feculentum et fumosum, vel si non sit ibi fletus quantum ad lacrimarum effusionem et resolutionem, erit tamen quantum ad capitis perturbationem, aut stridorem dentium propter frigus. Aut blasfemias Dei et sanctorum pre furore, quia videbantur quasi velle corrodere linguas suas, Deum et sanctos blasfemantes. Item in odoratu, tum quia de cadaveribus eorum ascendet fetor, tum quia quandam nauseam habebunt de se ipsis et de aliis. Item in gustu, quia erunt in continua fame et siti, sicut patet de divite epulone. *Qui guttam*[59] *aque super linguam petivit*[cxxxiv]. Recordabuntur forte delectationum quas habuerunt in cibis[60] et potibus, et multum desiderabunt eas habere ad refrigerium pene, sed tamen poterunt. Item in tactu contrarietatem frigoris et caloris, quia transibunt ab aquis nimium ad calorem nimium.

Secundo affligentur ymaginabiliter. Malum enim ymaginabile est quod adprehenditur auribus sensitivis interioribus, scilicet memoria ymaginativa et extimativa. Ipsi enim affligentur

[58] *Così il Ms,. si intenda* orribiliter.
[59] *Ms.* gucta(m).
[60] I(n) ci- *corretto su altre lettere*, *come pare.*

ex memoria, scilicet preteritorum, scilicet delectationum et gaudiorum que habuerunt, et tunc videbunt se privatos et esse sibi in penam. Item quoad ymaginationem et sensum malorum presentium que habebunt actualiter. Item quantum ad extimationem malorum futurorum,| quia sunt in eis semper mansuri et nunquam exituri, nec ymaginantur vel vident ad iram extimare possint aliquod remedium.

Tertio affligentur mentaliter sive intellectualiter triplici ratione.

Primo, ratione vermis, quia in mente eorum sunt multi vermes. Tot enim sunt vermes quot habuere peccata mortalia, quorum remorsus durissime corrodunt eos. Unde **Ps(almorum) 56**: *Vermis eorum non morietur*[cxxxv].

Secundo, ratione criminis, quia sunt in eis tria, que sunt peccata et sunt pene, scilicet odium invidia et ira, quia ista peccata habent penam in se ipsis. Habent autem dapnati summum odium inter se et ad Deum et ad sanctos, immo etiam patres ad filios et econverso. Cruciantur etiam invidia quam habent ad beatos videntes eos esse in gloria inextimabili. Cruciantur etiam de ira quam habent contra Deum et sanctos et etiam ad se ipsos.

Tertio, ratione cognitionis, scilicet intellectus, quia cognoscunt quanta bona ammiserunt et mala que patiuntur. Et pene tanto sunt maiores, quanto magis apatientibus eas cognoscuntur, eo quod ignorantia multum miravit de pena. Et licet sint oscurati[61] corporaliter, tamen ad maiorem penam suam[62] habent lumen intellectus quo plene penas suas et dapna cognoscunt. Et maxime affliguntur videndo considerando se detineri et pati a vilioribus creaturis, scilicet animam ab igne corporeo. Tunc ergo accidet cuilibet dampnato quod dicitur: **Iob 10** *Non levabo caput saturatus afflictione* ‖ [c. 277 v] *et miseria*[cxxxvi].

Tertia conditio pene illorum erit, quia erit improvisa. Unde dicitur in auctoritate adducta: *Que superveniet vobis scilicet ex improviso*, **Ys(aias) 17** *Venient super te miseria repente quam nescis*[cxxxvii], **Sap(ientia) 19** *Impiis usque in novissimum sine misericordia ira supervenit*[cxxxviii], **1 Te(ssa)l(onicensum) 5** *Cum dixerint pax et securitas tunc repentinus eis superveniet interitus*[cxxxix].

Sed iustis, qui Deum tamquam patrem suum honoraverunt, superveniet illud quod promictitur[63]: **Ecc(lesiastic)i 3** *Honora inquid*[64] *patrem tuum ut superveniat tibi benedictio a*

[61] Così Ms.
[62] *Ms. ripete* sua(m).
[63] Così Ms.

Domino[cxl]. Idest illa qua iusti nominabuntur benedicti quando dicetur *eis venite benedicti patris mei, possidete paratum vobis regnum.*[cxli]

Ad quam nos perducat Deus etc.

SERMO QUINTUS DE MORTE AMICI VEL SANGUINEI PATIENTER FERENDA.

Patientia vobis necessaria est, ut voluntatem Dei facientes reportetis repromissionem **Heb(reorum) 10**[cxlii].

Quantumcumque medicus promicteret salutem infirmo, non tamen daret ei, nec sanaret eum, nisi reciperet et patienter portaret medicinam etiam asperam et penosam, que illi facere vellet. Sic Deus licet promictat salutem eternam hominibus, quia vult omnes homines salvos fieri, non tamen salvat eos, qui mala presentia. Que ad purgationem peccatorum nostrorum vel ad meliorationem nostram vult nos in vita ista pati, non patienter ferunt, sive sint mala egritudinum quas patimur in corporibus nostris, sive sicut mortes hominum quas patimur | in miseris coniunctis, sive sint dampna rerum que patimur in diversis infortuniis. Et ideo si assequi volumus repromissionem salutis, scilicet vite eterne, de qua dicitur idest: **Io(annes) 2** *Hec est repromissio quam ipse pollicitus est nobis vitam eternam*[cxliii].

Oportet nos in adversis huius mundi habere patientiam, et hoc est quod dicitur in verbis propositis: *Patientia vobis et etc*. In quibus quidem verbis apostolus tria facit: quia primo inducit ad virtutis habitum, cum dicit, *Patientia vobis necessaria est*; secundo ad eius meritum, cum subdit, *ut voluntatem eius facientes, scilicet per patientiam*; tertio ad ipsius premium, cum addit, *reportetis repromissionem*.

Circa primum notandum quod sicut navis indiget gubernaculo, et sicut vita corporalis indiget cibo, et qui bellat indiget armature munimento, ita homo, per mare huius seculi navigans et in de cursu presentis vite positus et undique adversis impugnatus, indiget patientie habitu virtuoso. Nam primo patientia hominis est sicut gubernaculum navis, unde sicut navis sine gubernaculo ventis et turbinibus agitatur et tandem tempestate compulsa frangitur ad rupes vel ad scopulos, sic cor impatientis tribulationum ventis et persecutionum turbinibus a stabilitate sua evellitur et ad iracundiam et odium vel de sperationem deductam perditur.

Sed contrario sicut dicitur: **P(ro)v(erbia) 14** *Qui patiens est multa gubernatur*

---

[64] Così Ms.

sapientia[cxliv]. Item in huius vite de cursu ad modum asini cardis pungitivis pascitur, et in aquis amaris tribulationum vivit ut piscis, et ‖ [c. 278 r] ad modum ciconie devorat serpentes venenosos et ei non nocent. Quia scilicet patientes viri venenosis verbis et contumeliis et detractionibus non moriuntur, sed pascuntur, et sunt ut ursi, qui verberibus inpinguantur. Et lapides increpationis in panem eis convertuntur, et ut salamandra vivunt in igne tribulationis. Item homo patiens vincit et tirumphat de hostibus sine ictu et repercussione, quia non levaret unam festucam ad eos feriendos. Et ideo bene dicit: **P(ro)v(er)biu(m)** *Quod vincit qui patitur, et si vis vincere, disce pati. Quia vere patiens a toto mundo vinci non potest*.[cxlv] Seneca: *Facilius est gentem unam quam hominem unum vincere*[cxlvi]. Sed ista patientia roboratur in nobis ex spe eterni et invisibilis premii quod expectamus, et ex gratia spiritus sancti a quo iuvamur.

Et hoc est quod dicit Apostolus: **Ro(manorum) 8** *Quod non videmus, speramus et per patientiam expectamus, sed et spiritus adiuvat infirmitatem nostram*[cxlvii]. In quibus quidem verbis describuntur tria, que faciunt nos in vita ista patienter ferre adversa: et primum est meritum fidei, quia credimus quod non vidimus; secundum est desiderium premii, quod scilicet speramus et per patientiam expectamus habere; tertium est auxilia Dei, quia spiritus scilicet sanctus adiuvat etc.

Circa primum adtendendum est quod fides est, per quam homo assentit credere ea que sunt supra rationem. Et propter hoc fides est meritoria, quia fides non habet meritum tibi humana ratio prebet experimentum. Unde dicit Ysidorus quod fides est qua veraciter credimus que nunquam videre valemus[cxlviii]. Et ideo fides est fundamentum Christiane religionis. Unde opera iudeorum | et paganorum non sunt beatitudinis meritoria neque alicuius boni divini, quia ut dicitur: **Heb(reorum) 11** *Sine fide impossibile est placere Deo*[cxlix]. Ideo[65] dicit Augustinus[66] *quod sicut in radice arboris nulla apparet prosus species pulcritudinis et decoris, et tamen quicquid est in arbore pulcritudinis et decoris ex illa procedit*[cl]. Sic ex fidei humilitate quicquid est meriti quicquid est vere beatitudinis anima susceptura procedit, dummodo sit fides viva scilicet cum gratia et operibus. Unde **Io(annes) 20**[67] *Beati qui non viderunt et crediderunt*[68][cli]. Et dicuntur beati, scilicet futuri, quia per talem fidem merentur eternam beatitudinem. Tali ergo fidei merito et virtute roborati vincunt per patientiam omnia mundi adversa, inquantum ex fide cognoscunt quod nunc sunt condigne passiones huius temporis ad futuram gloriam[clii], que

[65] *Ms.* i(de)o *senza segno abbreviativo*.
[66] *Ms. segue* Io(annis) *depennato*.
[67] 20 *inserito nell'interlinea superiore con segno di richiamo.*
[68] *Con Ms. si intende* crediderunt.

revelabitur in verbis. Unde **2 Cor(inthiorum) 4** *quod in presentium momentaneum*[69] *est et leve tribulationis nostre, supra modum eternum glorie pondus operatur in nobis, non considerantibus nobis que videntur, sed que non videntur. Que enim videntur temporalia sunt, que autem non videntur eterna*[cliii].

Secundo roborat nos ad patienter tollerandum adversa premium quod speramus et expectamus per patientiam habere. Unde si volumus ad istud premium per patientiam venire, oportet quod speremus idest spem nostram ponamus, non in mundo, sed in Deo. Solet enim dici de alico qui multum confidit de eo qui nunquam fuit alicui fidelis. Iste est stultus qui confidit in isto. Ita certe multi sperant et habent spem in bonis mundi, que nunquam fecerunt fidelitatem, sed semper deficiunt in necessitate, sicut arcus de sambuco. **Ps(almorum)** *Ecce homo qui non posuit Deum adiutorem suum* ‖ [c. 278 v] *sed speravit in multitudine divitiarum suarum*[cliv], et iste talis stultus est. Unde **1 Tymo(theum) 6** *Divitibus huius seculi precipe non sublime sapere, nec sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo, qui prestat nobis*[70] *habunde ad fruendum*[clv].

Sed illi, qui sperant in illis que non vident scilicet in bonis supernis, non sunt decepti, quia iuvant in necessitate et sunt eterna. **Ecc(lesiastic)i 2** *Nullus speravit in eo et confusus est*[clvi]. **Ps(almorum)** *Spera in domino et fac bonitatem et paseris indivitiis eius*[clvii]. Et sequitur in auctoritate Apostoli adducta: *Per patientiam expectamus*[clviii]. Aliquando contingit quod aliquis habet bladum seminatum in terra vel vinea bene culta, et contingit quod venit ad aliquam necessitatem et non vult substinere. Et ideo vendit[71] bladum in erba vel vinum in agresta, et tunc nihil capit in fine. Sed alii aliquando substinent paupertatem et expectant maturitatem segetis et tunc habent fructum. Ita est spiritualiter, quia aliqui habent bladum seminatum vel vinea in paradiso per spem et bona opera gaudium paradisi talibus est in erba. Sed quando venit una tribulatio una temptatio statim propter suam leccacitatem complendam, vendunt bladum pro uno motico[72] peccato vel assensu vel delectatione. Sed alii, qui fortiter resistunt et substinent in patientia, in maturitate colligent fructum scilicet eternum. **Iac(obi) 5** *Patientes estote fratres usque adventum Domini. Ecce agricola patienter expectat pretiosum fructum donec accipiat temporaneum et serotinum*[clix]. |

Tertium quod facit nos patienter ferre adversa est auxilium spiritus sancti. Et ideo subditur

[69] *Ms.* mom(en)taniu(m).
[70] *Ms. segue* a *depennato*
[71] *Ms.* vedit
[72] *Così il Ms., si intenda* modico.

in auctoritate inducta: *sed spiritus adiuvat infirmitatem nostram*. Ita enim est de anima, sicut de gallo super campanile, qui movetur ad omnem ventum, quia non est firmiter situatus. Ita certe[73] anima que est sine gratia spiritus sancti est instabilis et obbedit cuilibet temptationi. Unde est sicut homo, qui est in ianuis mortis, qui non potest resistere morbo, quia natura nimis debilitate est in ipso, et oportet cum volvere de lecto in lectum. Ita certe est anima sine spiritus sancti gratia, quia non potest resistere morbo peccati, sed per peccatum debilitatur et voluitur de lecto in lectum. De peccato cogitationis in delectationem et delectatione in consensum, et inde in operationem, et inde in consuetudinem. Sed spiritus sanctus per gratiam suam dat anime vigorem resistendi peccatis, nec potest ibi aliquid accipere, quia bannitus est, scilicet nec oculum ad male videndum, nec os ad male loquendum, nec manum ad male operandum, nec cor ad male appetendum. Unde **Eph(esiorum) 3** *Det vobis sed divitias glorie sue virtutem corroborari in interiori homine per spem eius*[clx].

Nota quod bene indigemus adiuvari, quia caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem. Unde si faciamus mala, spiritus non vult. Si bona caro repugnat, sed unde ista contrarietas in uno homine reperitur. Responsio. Caro est natione terrestris et delectando genera, tempus autem celestis, quia a Deo corpori infunditur et quilibet trait ad ‖ [c. 279 r] suam naturam, unde caro trait ad delectationes inferiores scilicet ad avaritiam superbiam gulam, et ad carnis illecebras multum facit bonum tractum et grossum, sed spiritus trait ad superiores. Unde **Ro(manorum) 8** *Qui autem secundum carnem sunt ea que carnis sunt sapiunt, qui autem secundum spiritum ea que spiritus sunt sentiunt*[clxi]*,* et ideo quicumque spiritu Dei aguntur hii filii sunt Dei.

Secundo in themate assumpto inducimur ad patientie meritum, cum subditur: *Ut voluntatem Dei facientes*[clxii]. In hoc enim facimus voluntatem Dei, quod patienter tolleramus adversa. Non quia Deus delectetur in afflictionibus nostris, sed in merito et fructu patientie nostre, sicut pater ponit filium in manu cirusici ad incidendum et incendendum ut sanet eum, vel sicut pater nobilis mictit filium ad torneamentum ad ictus ut discat vincere et honoretur. Tunc ergo secundum voluntatem Dei patimur. Quando in hiis que patimur, patientiam habemus, ut ex ipsa patientia perfectum consequamur.

Et ideo dicitur: **1 Pe(tri) 4** *Hii, qui patiuntur secundum voluntatem Dei, fideli creatori*

[73] *Ms. segue* q *depennato.*

commendant animas suas in benefactis[clxiii]. In quibus quidem verbis traditur forma patientie meritorie et perfecte in tribus.

Primo est ut homo patiatur innocenter, idest ut non commictat peccatum unde pati mereatur. Nam sicut dicit beatus Dyonysius: *Puniri non est malum, sed fieri pena dignum*[clxiv]. Unde dicitur: **1 Pe(tri) 4** *Nemo nostrum patiatur quasi homicida et fur aut maledicus aut alienorum appetitor*[clxv]. Et istud est pati secundum voluntatem Dei, idest ut homo sine culpa sua patiatur. Et si tu dicas, voluntas | Dei iusta est et pia. Velle autem pati aliquem sine culpa neque iustum videtur neque pium. Unde si Deus non vult mortem peccatoris, multo minus mortem innocentis.

Responsio. Dicendum quod neque est contra iustitiam Dei neque contra pietatem eius. Quia ipse velit quod innocens patienter ferat penam illatam sibi sine culpa, ut ex ipsa patientia coronetur et glorificetur. Nam temporalia bona sunt quidem alica bona hominis, sed tamen parva. Bona autem spiritualia sunt magis hominis bona. Non est ergo crudele vel contra pietatem aut iustitiam quod Deus velit innocentes et virtuosos viros pati detrimentum in bonis corporalibus vel temporalibus, ut dentur eis bona spiritualia que sunt maiora. Immo patient ad divinam iustitiam, ut virtuosis det spiritualia bona, et de temporalibus bonis vel malis tantum det eis quamtum sufficit ad virtutem. Et ideo beatus Dyionysius dicit 8 capitulo *De Divinis Nominibus*, quod divine iustitie est non emollire optimorum fortitudinem materialium donationibus[clxvi]. Et quod dicitur quod non vult mortem peccatoris intelligitur de morte spirituali peccati quam Deus non vult. Patet ergo quod pati secundum voluntatem Dei est patienter ferre penam sine culpa illatam. Et ideo dicitur: **1 Pe(tri) 3** *Melius est enim benefacientes, sed velit voluntas Dei pati quam malefacientes* [clxvii]. Et exponitur quod melius est, quia maioris perfectionis et comodi[74]. Augustinus: *Perfectio Christianitatis est bona facere et mala pati.* Et sequitur: *Si velit voluntas Dei, scilicet sine culpa nos pati, ita quo innuit quod ex voluntate beneplaciti* ‖ [c. 279 v] *Dei est sic pati*[clxviii].

Secundo in auctoritate inducta traditur forma meritorie et perfecte patientie, quantum ad hoc[75] quod homo patiatur salubriter. Et hoc est quando hii, qui patiuntur, fideli creatori commendant animas suas. Ubi notandum quod ille, qui vult recommendare vel depositare apud aliquem unam rem multum sibi caram, multum consuevit respicere ad qualitatem persone cui

[74] *Così Ms.*
[75] *Ms. segue* (vel) *depennato*.

recommendat. Puta quod sit persona fidelis et quod sit amicus et quod restituat[76] sibi quando voluerit. Sed nulla res est quam homo debeat habere caram sicut animam suam, quia plus debet habere eam caram quam totum mundum. *Quid enim proficit homini, si luctetur universum mundum, animam cum suum perdat et detrimentum sui faciat* **Luc(as) 9**[clxix].

Unde multum deberet homines respicere quod non commendent animas suas persone infideli et qui non sicut amicus dyabolus est, cui stulti quidam peccatores recommendant se, sed debent eas recommendare Deo, quia est fidelis scilicet in promissis. Isti mercatores, qui recipiunt pecuniam sibi commendatam vel locatam ad commune commodum et incommodum sive ad luctum et dapnum, et promictunt respondere de parte lucti contingent, si sint persone fideles optime servant promistum et bene respondent. Et sicut Christus filius Dei, hiis qui commendant eius animas suas et volunt tenere cum eo ad dampnum, scilicet patiendo in mundo isto, sicut ipse passus est innocenter. In alia vita fideliter respondebit de lucto suo, faciendo eos participes | glorie sue. **Ps(almorum)** *Fidelis Deo in omnibus verbis suis, unde bene servat quod promisit*[clxx]. **Io(annes) 17** *Volo ut ubi sum ego et illi sint mecum, ut videant claritatem meam*[clxxi].

Ipse etiam Deus est amicus, quia creator est qui nihi odit eorum que fecit. Et ideo secure debet homo in manibus suis ponere ad commendare animam suam, quia non solum custodiet eam illesam, sed meliorabit et perficiet eam. Et propterea dicebat **Ps(almorum)** *In manus tuas commendo spiritum meum, redemisti me, Domine, Deus veritatis*[clxxii]. Unde animam quam redemit de manu dyaboli tam caro pretio scilicet sanguinis, quando venerint ad manus suas optime tractabit et conservabit. **Sap(ientia) 3** *Iustorum anime in manu Dei sunt et non et etc*[clxxiii].

Tertio ostenditur modus perfecte patientie, ut patiatur homo amicabiliter, idest ut ei a quo patitur non reddat malum pro malo ut inimico, sed potius benefaciat ei ut amico. Et ideo sequitur in auctoritate *Petri* adducta superius, in benefactis, idest ut benefaciatis hiis a quibus patimini. Secundum illud: **M(a)t(thaeus) 5** *Benefacite hiis, qui oderunt vos*[clxxiv] **Ro(manorum) 12** *Si esurierit inimicus tuus ciba illum, si sitit potum da illi hoc autem faciens carbones ignis congeres super capud*[77] *eius*[clxxv]. Unde Maximus Valerius ait: *Spetiosius aliquantulum iniurie beneficiis vincuntur quam mutui odii compensatione tollantur*[clxxvi].

Tertio in themate adsumpto inducimur ad patientie premium, cum additur: *Reportetis repromissionem in vitam repromissam*. Et ratio est, quia patientia ‖ [c. 280 r] nascitur ex caritate.

[76] *Ms.* restuat.
[77] *Così Ms.*

1 Cor(inthiorum) 13 *Caritas patiens est, Caritas autem est radix merendi vitam eternam*[clxxvii].

Et ideo repromissio glorie vite eterne facta est specialiter diligentibus et patientibus. **Iac(obi) 1** *Beatus vir, qui suffert temptationem, quoniam cum probatus fuerit, acciperet coronam vite, quam repromisit Deus diligentibus se*[clxxviii]. In quibus quidem verbis facit beatus *Iacobus* tria: quia commendat patientie actum qui est sufferre temptationem, unde ait, *Beatus vir, qui suffert temptationem*; secundo patientie usum, *Cum probatus fuerit scilicet ex multis tolleratis*; tertio patientie fructum, *Quia accipiet coronam vite etc*.

Circa primum notandum quod ille, qui est ita bene armatus, et ita tantus et fortis quod pugnando cum adversariis, in nullo leditur ab ictuus et percussionibus eorum, talis finaliter assequitur victoriam et gloriam. Quia qui plus potest substinere pugnam, ille finaliter vincit. Sic est in bello patientie, quia patiens non leditur ab adversis. Et ideo vincit, et ex victoria beatificabor et glorificabitur. Unde **Iac(obi) 5** *Ecce beatificamus eos, qui substinuerunt, sufferentiam Iob audistis, et finem Domini vidistis*[clxxix].

Secundo in auctoritate adducta describit patientie usum: *Quia cum probatus fuerit*. Nota aliquando clericus vult habere prebendam et esse magister in artibus, unde oportet prius quod examinetur et probetur. Ita qui vult habere prebendam paradisi oportet quod prius probetur in multis temptationibus, et quod bene se habeat et non reducat in redargutionem. Non enim sufficienter probatur clericus in uno argumento neque milex[78] in uno torneamento, sed quando fuit | in pluribus guerris et in pluribus torneamentis. Tunc dicitur probatus milex, et efficitur amicus principis. Unde **Iudit(h) 7** *Per multas tribulations, probatus amicus Dei effectus est*[clxxx].

Unde bonitas auri probatur in igne. Quando enim applicatur igni et non consumitur tunc verum et probatum est aurum. Sic quando tales applicantur ad ignem tribulationis vel temptationis, et non consentiunt peccato, sed veraciter se tenent, sunt probati quasi aurum. **P(ro)v(erbia) 17** *Sicut in igne probatur argentum et aurum in camino. Ita corda hominum probat Dominus*[clxxxi]*, unde tamquam aurum in fornace probavit illos*. Item probatur aurum in tactu lapidis, sic homo probatur per vituperia. Si enim est verum aurum ibi scitur, sic si homo est dulcis et patiens. Multi habent morbum noli me tangere. **G(e)n(esis) 27** *Accede huc ad me et tangam te et probem*[clxxxii]. Item probatur aurum pondere. Sic homo in vero amore, quando habet amorem suum bene situm, scilicet in celestibus tunc habet verum pondus, quia amor est pondus in

[78] *Così Ms.*

spiritualibus secundum Augustinum[clxxxiii]. **Ps(almorum)** *Domine probasti me et cognovisti me. Tu cognosti sessionem meam et resurrectionem meam*[clxxxiv], quasi dicat, *Vos bene scitis, ubi posui cor meum*. De tali ergo potest dici quod bene sit probatus, et tales sunt apti ad bellum Domini.

Quod bene figuratur **Iudic(um) 7** ubi legitur quod populus israel[clxxxv]. Idest Dei habebat prelium contra Madian[79] et Amalech, idest contra demones. Madian[80] interpretatur conditio aut iniquitas, Amalech interpretatur populus labens, idest dyabolus qui lingit seu lambit ‖ [c. 280 v] nostram dapnationem. Et dixit Dominus ad Gedeon, qui interpretatur temptatio iniquitatis: *Duc eos ad aquas et ibi probabo illos*[clxxxvi], *qui manu et lingua lambuerint aquas, sicut solent canes lambere. Separabis eos, qui autem curvatis genibus biberint flexo poplite in altera parte erunt*[clxxxvii]. Pauci lambuerunt aquas, et illi, qui lambuerunt et non curvaverunt genua sua, inerunt ad bellum et liberaverunt Israel. Iste aque sunt mundane delectationes. Illi lambunt manu et lingua, qui licet temptentur non incurvantur ad peccatum, sed illi bibunt flexo poplite, qui se dant toto affectu et ingurgitant se. Et ideo alii sunt probati et apti ad bellam.

Tertio describit patientie fructum tripliciter. Primo ex dignitate, quia accipiet cor vite, idest vitam interminabilem et eternam, quia corona ratione circularis figure que principio caret et fine. Designat eternitatem, sed ratione officii dignitatem, scilicet glorie et honoris. **Ps(almorum)** *Gloria et honore coronasti eum domine*[clxxxviii], *et posuisti in capite eius coronam de lapide precioso*. Secundo ex firmitate, quia repromisit Deus, idest firmiter promisit: **Heb(reorum) 10** *Fidelis est Deus, qui repromisit*[clxxxix] idest non deficiet in promisso. Tertio ex congruitate, quia diligentibus se. Congruum enim est quod amici exaltentur et gloriam accipiant a Deo. **Ecc(lesiastic)i 1** *Secundum datum suum prebet illam diligentibus se scilicet vitam*[81] *eternam*[cxc].

Ad quam nos perducat Deus etc. |

SERMO SEXTUS DE MORTE VIRI IUSTI NON DEFLENDA.

Nolite flere super me, sed super vos ipsos flete **Luc(as) 23**[cxci].

Dicitur sirena quando videt tempus clarum et serenum tristatur et luget, sed quando habet tempus turbulentum et nubilosum tunc letatur et cantat. Sic accidit viventibus et specialiter

[79] *Ms.* c(ontra) ma madian.
[80] *Ms. modian*
[81] *Ms.* vita.

peccatoribus deflentibus in morte viri iusti et sancti[82], quia tunc vir iustus habet tempus clarum et serenum quando mortuus est, quia iam exivit de miseriis et tenebris huius vite, et transivit ad tranquillitatem et claritatem alterius vite.

Sed tempus turbulentum et nobilosum habent illi, qui remanent in vita ista, ubi est obscuritas ignorantie, turbulentia multarum tribulationum et temperationum et tenebrositas peccatorum. Et ideo recte posset dicere iustus mortuus hiis, qui deflent mortem suam et precipue peccatoribus et remanentibus in vita ista, sicut dicitur[83] in verbis propositis quod dixit Deus noster mulieribus de Ierusalem que post eum plorantes ibant, quando ipse ibant ad mortem crucis: *Nolite inquid*[84] *flere super me etc*.

In quibus quidem verbis, si adsummantur ut dicta ex persona iusti viri defuncti vel iuste mulieres ad consanguineos vel consanguineas lugentes, continent principaliter tria, quia primo proibet ab eis tristitiam, cum dicit, *Nolite flere*; secundo iniuvit suam gloriam, cum subdit, *Super me*; tertio ostendit [85]‖ [c. 281 r] remanentium miseriam in eo quod addit, *Sed super vos ipsis flete*.

Circa primum notandum est quod de morte viri non est flendum, neque ratione anime, neque ratione corporis. Non ratione anime sue, quia mors est viro iusto carceris ruptio, peregrinationis terminus, miserie finis, laborum requies et ianue celestis apertio, ex quibus patet quod de morte iusti ratione anime sue non est dolendum seu flendum, sed gaudendum et exultandum, Propterea Deo dicebat discipulis loquens de morte sua, *si diligeretis me, gauderetia utique, quia vado ad patrem*[cxcii]. Item non est flendum ratione corporis licet moriatur et dissolvatur, sicut si alica domus dirueretur, ad modicum tempus ut postea de nono melior et pulchrior rehedificaretur. **2 Cor(inthiorum) 5** *Scimus enim quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis, idest corpus dissolvatur quod hedificationem ex Deo habemus domum non manufactam sed eternam in celis*[cxciii]. **Phil(ippensum) 3** *Salvatorem expectamus, qui reformabit corpus humilitatis nostre configura corpori claritatis sue*[cxciv].

Et ideo de tali mortuo competit dici quod dicitur: **Ie(remias) 22** *Nolite flere mortuum neque lugeatis super eum*[cxcv]. In quibus quidem verbis excluditur duplex ratio, quare posset videri quod flendum sit de morte iusti viri, scilicet vel ratione dampni proprii scilicet ipsius lugentis, vel

[82] *Ms. ripete* vive(n)tib(us) et sp(eci)al(ite)r p(e)cc(at)orib(us) d(e)fle(n)tib(us) in mo(r)te viri iusti et s(an)c(t)i.
[83] *Ms. ripete* d(icitu)r.
[84] *Così Ms.*
[85] *Ms.* o(stinde)t re.

ex compassione ipsius defuncti, sic ergo duo facit. Quia primo ostenditur quod non debent homines flere de morte viri iusti ratione dampni proprii et quantum ad hoc dicit: *Nolite flere mortuum*. Secundo quod nec ratione ipsius defuncti et ideo subditur neque lugeatis super eum.

Circa primum notandum est quod possent aliqui dicere quamdiu iste vivebat et nobis et aliis erat plurimum | utilis, sed modo postquam mortuus est nihil amplius confert nobis, et ideo dapnum nostrum deflemus. Sed contra hoc debent considerare sanctissimam vitam suam, ex qua spem habere debent de optima morte sua, quia sicut dicit beatus Augustinus: *Mala mors putanda non est quam bona vita precessit*[cxcvi]. Et ex hoc ulterius credere quod ipse etiam sit in gloria eterna vel saltem quod cito erit, si est in eo aliquid purgandum.

Illi autem, qui sunt in gloria, plus nobis prodesse possunt quam possent quando erant in mundo, quia magis coniunctis sunt Deo et plus possunt apud eum et perfectiorem caritatem habent ad nos quam haberent in mundo, quia caritas nunquam excidit. Et ideo sperare debemus eos nobis utiliores futuros. Et sic non habemus etiam respectu nostri materiam dolendi vel flendi, sed potius gaudendi. Unde Apostolus dicebat: **1 Thes(salonicesum) 4** *Nolimus vos ignorare de dormientibus ut non contristemini sicut et ceteri qui spem non habent*[cxcvii]. Unde legitur de beato Dominico, quod cum fratres flerent in morte eius consolatus est eos dicens: *Non vos perturbet, dilectissimi filii habet materie corporali cuibus se operatio, quia utilior vobis ero post mortem meam quam fuerim dum vixi vobis cum, unde fuit ut granum frumenti*[cxcviii]. De quo **Io(annes)** *Si mortuum fuerit multum fructum affert*[cxcix]. Unde si de tali aliquis incidit fletus ex compassione sensualis nature, non tamen debet esse ex rationis consideratione. **1 Cor(inthiorum) 7** *Qui flent tamquam non flentes sint*[cc]. Quis enim defleat de morte eius, qui tamquam leo intrepidus mortem vicit, dyabolum superavit et ad Christi gloriam transfluit. **Apoc(alypsis) 5** *Ne fleveris, ecce vicit leo*[cci].

Secundo ostenditur in auctoritate adducta quod non debet aliquis lugere ‖ [c. 281 v] de iusto mortuo ratione ipsius defuncti, cum subditur: *Neque lugeatis super eum*. Et ratio est quia iustus mortuus est in gloria, idest in paradiso, et ideo de eo gaudendum est non flendum et precipere amicis, quia conor[86] mutuus et letitiam commendationem facere debet inter amicos, scilicet ut eveniat eis gaudere cum gaudentibus et flere cum flentibus. Unde cum iusto ex morte sua convertatur luctus in gaudium, secundum illud **Ie(remias) 31** *Convertam luctum eorum in*

[86] *Così il Ms., si intenda* amor.

gaudium[ccii]*, non debet caris et amicis suis converti gaudium illius in luctum*. Unde sicut ipse est extra luctum et dolorem, ita deberent dicere cari sui illud **Apoc(alypsis) 21** *Et mors ultra non erit neque luctus neque clamor, sed nec ullus dolore ultra qua prima habierunt*[cciii].

Secundo in verbis propositis iustus defunctus innuit suam gloriam, cum dicit: *Super me*. Nam sicut dampnatus post mortem recipit super se magnam iram Dei in gehena, secundum illud: *Super me confirmatus est furor tuus et omnes fluctus tuos induxisti super me*[cciv].

Ita ille qui salvatur recipit super se magnam misericordiam Dei in gloria secundum illud **Ps(almorum)** *Misericordia tua, Domine, magna est supra me et eruisti animam meam ex inferno inferiori*[ccv]. In quibus quidem verbis iustus mortuus confitetur duplex beneficium Dei: primum quia supra condignum adsumptus ad gloriam, et quantum ad hoc dicit, *misericordia tua magna est super me*; secundum quia evasit ignis eterni gehenam, et quantum ad hoc dicit, *Eruisti animam meam ex inferno inferiori*.

Circa primum notandum quod beati gaudent de magna misericordia Dei, quam receperunt tripliciter.

Primo quia per ipsam evaserunt periculum peccati, quia scilicet certis sunt quod peccare non possunt, nec mortaliter, | nec venialiter. In hoc enim mundo, iusti hanc misericordiam non habent, nec unquam aliquis habuit, nisi beata Virgo que confirmata fuit, sicut sancti in celo, scilicet quantum ad non peccandum alico modo. Et si vultis videre quanta sit ista misericordia, considerare quid est peccatum et qui est offendere Deum, quamvis peccator non offendat Deum sed se ipsum, quia Deus offendi non potest, sed in hoc est offensa quantum ad malam voluntatem, quia peccatores quantum est ex parte eorum offendunt frangendo Dei precepta. Et ideo cum ipse sit bonum infinitum, est offensa infinita et sic est maximum malum, quia perditur per culpam bonum infinitum. Sed si perderetur totus mundus modicum est, quia mundus est bonum finitum.

In isto autem periculo sunt iusti licet custodiantur a Deo propter liberum arbitrium. Et si tu queras numquid illi, qui sunt in vita beata, non habent liberum arbitrium, et si habent quare non possunt peccare, dicendum est ad hoc quod habent liberum arbitrium, sed tamen peccare non possunt. Et quidem in vulgari habemus defectum loquendi, quia vocamus in potentiam id quod est maxima potentia. Sicut etiam quando dicimus quod Deus non potest peccare, videtur sonare impotentiam, et tamen non est verum, quia Deus potentissimus est. Sed certe hoc sonat maximam potentiam, quia posse peccare non est potentia, sed defectus, quia potentia consistit in operatione

boni non mali. Unde salvati habent liberum arbitrium, quia possunt velle hoc vel illud semper tamen bonum. Facere enim malum non est ex alico arbitrio[87], sed ex alica necessitate et defectum qui trait liberum arbitrium ad malum in hoc mundo. Quia creature traunt nisi simus cauti in custodiendo liberum arbitrium, sicut trahit nos peccunia et alia consimilia. Sed in alia vita non trauntur a creaturis istis, quia continue vident eorum defectus. Et sic remanent in libero arbitrio solum bene faciendi, ‖ [c. 282 r] quia non possunt recipere impressionem alicuius peccati. Et istud non posse est magna virtus et magna potentia, sicut in corporibus celestibus non posse corrumpi vel alterari. Unde multum gaudent videntes se extra periculum peccandi, quod est aversio ab incommutabili bono et conversio ad malum infinitum.

Secundo gaudent sancti de magna misericordia Dei, quia per ipsam evaserunt iudicium Dei quod est maximum beneficium. Videmus enim quod exemptio a iudicio a mundanis valde diligitur, sicut patet in monasteriis et civitatibus et castris. Et tamen a foro pape nullus eximitur, sed si alicui daretur tale privilegium esset maximum privilegium. Ergo quanto est excellentibus Donum, quod aliquis sit exemptus a iudiciis Dei sicut sunt salvati, certe non possit extimari[88].

Et si arguatur in contrarium, quia dicit beatus *Paulus*: **Ro(manorum) 14** *Quod omnes astabimus ante tribunal Christi*[ccvi]. Dicendum quod verum est quod iusti venient, sed non ad iudicium recipiendum, sed aderunt Dei iudicio ad rectum Dei iudicium ostendendum contra peccatores. Et hoc, erit quia ipsi iudicium fecerunt de se ipsis, sicut Apostolus dicit: **1 Cor(inthiorum) 11** *Quia si nos met ipsos dividi ratio utique iudicaremur a Domino*[ccvii]. Et in hoc ostenditur magna misericordia Dei, quia scilicet nobis ipsis iudicium de peccatis nostris commictit. Certe nullus iudex huius seculi hoc facit, sicut si diceret latroni, qui deberet suspendii tibi commicto iudicium. O quanta esset letitia cordis sui, o quam libenter correctionem permitteret. Sed iudex talis hoc nulli commictit, et tamen Deus quod facit et non solum hoc, verum etiam sententiam datam ex lege commictit.| Unde infernum ad quem deputatus erat peccator ex lege divina relinquid[89] iudicio suo ut evadat sententiam si vult, et ideo hoc maxime imputabitur ei ad penam. Unde quia salvati iudicium de se ipsis fecerunt in hoc mundo, exempti omnino sunt a iudicio condennationis Dei.

Tertio quoque gaudent beati de magna misericordia Dei, quia evaserunt prelium mundi et

[87] *Ms.* e(st)xx a(li)co arbit(r)io.
[88] *Così Ms.*
[89] *Così Ms.*

omnem molestiam eius. In mundo ei isto sunt multe molestie et tribulationes, de quibus quilibet sentit et papa et cardinales et quilibet princeps, ut[90] timores veneni et mortis et infinitorum periculorum. Et iusti etiam habent in hoc mundo saltem tribulationes mentales. Sed ab omnibus hiis malis sunt liberi ipsi beati, quia nullam tribulationem vel adversitatem habere possunt et de hoc sunt securissimi. Considerate quantum emeretur a Dominis mundanis, sed haberent tamen unam securitatem, puta veneni vel infirmitatis vel hostis. Et si possent habere ab omnibus periculis fere omnia darent, ut hoc erare possent. Ergo quanto studio deberet procurari vita eterna, ubi sunt omnes consolationes sine tribulatione in pace mentis eterna. Propter omnia ergo predicta dicitur: *Domine in celo, misericordia tua*[ccviii], et talem misericordiam petebat David dicens: *Veniat super me misericordia tua, Domine*[ccix].

Secundum beneficium quod cunfitetur iustus salvatus est, evasit ignis eterni gehenam. Et ideo subditur in auctoritate adducta superius: *Eruisti animam meam ex inferno inferiori*[ccx]. Qui est infernus dampnatorum, a cuius supplicio sic eruti sunt. Beati quod etiam certitudinem habent nunquam illuc erundi, et istud est maxima gratia, ‖ [c. 282 v] quia qui dicit infernum inferiorem in quo sunt dampnati dicitur generale malum, quia est ibi continuum et incurabile malum. Nam pericula huius mundi sunt ut tele aranearum que contra ventum cito franguntur. Si esses in mari cum omnibus possessionibus tuis et filiis et amicis, multum timeres cum enim oriretur tempestas de ammissione predictorum. Sed nihil est respectu timoris quem debes habere de inferno, ubi perditis totum mundum qui debeat esse tuus. Quilibet enim salvatus habet totum mundum et de toto gaudet, quod certe non habent reges mundi vel imperatores licet aliquid habeant. Quis enim posset habere omnes pisces omnes aves omnes thesauros absconditos certe nullus. Unde mundani et peccatores ista non habent[91], nec pro eis fecit ea Deus, sed salvati totum habent et de toto gaudent, videntes providentiam Dei et ordinationem eius in illo.

Et ita per infernum perdit homo dampnatus totum mundum quem habuiss et si de salvatis fuisset. Sed quod per eius est perdit etiam visionem Dei. Item est malum interni incurabile, quia nullus potest evadere. Nec aliquod remedium dari potest, quia in inferno nulla est redemptio, sed contra penas huius mundi alica remedia inveniuntur. Unde summa misercordia est evasisse illam penam. Est etiam illud malum continuum, quia quocumque vadit peccator infernus sequetur, cum in omni tempore et in omni loco. Et ideo est maximum periculum cum in eo omnia bona

[90] *Ms. segue* tn *espunto e depennato*.
[91] Ms. ripete n(on) h(abe)nt.

perdantur. Et istud malum est proprie peccatorum, sed iustorum periculum est ne cadant in mortale peccatum. Sed debent considerare peccatores, si omnia haberent in loco periculoso quam cito elevarent si possent. Ergo multo magis cum omnia habent | in periculo maximo scilicet animam et corpus et omnia, cito deberent a tanto periculo surgere. Unde quia sancti iuverunt se ipsos surgendo vel custodiendo se a peccato. Ideo Deus iuvit eos ad eruendum animas suas de inferno, et ideo dicebat: **Ps(almorum)** *Nisi quia Dominus adiuvit me paulous habitasset in inferno anima mea*[ccxi].

Tertio in themate assumpto tangitur remanentium miseria, in eo quod dicitur: *Super vos ipsias flete*[ccxii]. Quia scilicet remanetis in continuo bello, in magno dubio et in gravi periculo. Sed miseri peccatores, qui hoc non adtendunt, volunt hic gaudere, ubi tantum erit flendum. Et ideo post istam vitam habebunt fletum eternum. Sed iusti, qui sunt hic flentes, pervenient ad gaudium. Unde Dominus ait discipulis: *Plorabitis et flebitis vos. Mundus autem gaudebit, vos autem contristabimini. Sed tristitia vestra vertetur in gaudium*[ccxiii]. Ratio autem huius est quia motus est de opposito in oppositum, et nunquam opposita sunt similiter. Unde nunquam potest aliquid fieri sub uno opposito nisi fuerit sub quo prius. Fletus et risus opposita sunt. Ideo illi, qui volunt habere in hac vita letitiam et risum, habebunt in alia, tristitiam et luctum. Arbores enim, que nimis cito virescunt et florent, non faciunt fructum tempore suo. Sic illi, qui gaudent in mundo isto et querunt mundi consolationes, virescunt et florent ante tempus determinatum. Quia hic non est tempus gaudii, sed meroris penitentie et luctus, et ideo in alia vita, non consequentur fructum gaudiosum vite eterne. Sed iusti, qui hic sunt in luctu et tristitia, in alia habebunt risum et exultationem et letitiam. ‖ [c. 283r] In cuius figuram **G(e)n(esis) 29***,* Iacob primo accepit Liam, que erat lippa oculis, et postea Rachel, que erat venusta facie[ccxiv]. Ad denotandum quod post vitam flebilem et laboriosam venient ad gaudiosam. Unde dicitur **Luc(as) 6** *Beati qui nunc fletis, quia ridebitis*[ccxv]*,* scilicet risu eterni gaudii.

Ad quod nos perducat Deus etc.

SERMO SEPTIMUS DE CONSOLATIONE EORUM, QUI TRISTANTUR ET PLORANT DE MORTE ALICA.

Tristitia vestra vertetur in gaudium **Io(annes) 6**.[ccxvi]

Experimento probatum est quod res amare quibusdam ingeniis possunt converti in dulces.

De hoc habentur exempla in Scriptura divina scilicet **Exo(dus) 15**[ccxvii]*,* ubi legitur quod filii Israel venerunt in Marath[92], nec poterant bibere aquas de Marath, eo quod essent amare. Et Moyses clamavit ad Dominum qui ostendit ei lignum, quod cum misisset in aquas, in dulcedinem verse sunt.

Item **4 Regum 4**[ccxviii]**,** unus de pueris Elysei collegit calloquiditas amaras et concidit in ollam pulmenti. Nesciebat enim quid esset, et infuderunt sotii ut commederent. Et cum gustassent, clamaverunt: *Mors in olla, vir Dei*[ccxix]. Et cum adulissent, farinam misit in ollam et non fuit apostolius quicquam amaritudinis in olla.

Sic etiam fieri potest ut amaritudines et tristitie, quas patimur in vita ista sive de mortibus carorum nostrorum convertantur nobis in dulcedinem et gaudium et consolationem. Et hoc perfecto continget nobis, si conformantes voluntatem nostram voluntati divine stu|deamus in omnibus patientiam habere.

Unde Dominus hoc promisit etiam discipulis suis de tristitia et amaritudine quam habere debebant de morte et passione ipsius, dicens proposita verba: *Tristitia vestra vertetur etc*. In quibus quidem verbis describuntur tria: primum est luctus miserie, cum dicitur, *Tristitia vestra*; secundum est virtus patientie, cum subditur, *vertetur*, nam per patientiam malum pene vertetur in bonum glorie; tertium est fructus letitie, quia: *in gaudium*.

Circa primum adtendendum est quod istatu presentis miserie frequenter accidunt hominibus, ea que inferunt eis tristitiam. Sed tristitie que accidunt hominibus possunt esse male et bone.

Mala enim potest esse tristitia et vitiosa dupliceter. Uno modo inquantum est de aliquo indebito et inconvenienti, puta quod aliquis tristetur de bono, sicut contrario esset vitiossi[93] gaudium quod aliquis gauderet de malo. Et si tu queras, quomodo potest aliquis vel dolore de bono vel gaudere de malo, dico quod ratio est, quia aliquando contingit quod est aliquod malum quod est apparenter bonum. Unde de tali posset homo gaudere, non inquantum esset malum, sed inquantum apparens bonum. Et tale est gaudium mundanorum, qui letantur cum male fecerit et exultant in rebus peximis. Puta quando possent se vindicare[94] quocumque modo de eo quem oderunt, hoc enim videtur eis bonum, quia honorificum. Et tum est vere malum, quia repugnat

[92] *Ms.* Marth.
[93] *Così Ms.*.
[94] *Ms.* vidicare.

iusticie divine et humane. Unde quando David invenit Saul in spelunca purgantem ventrem, viris quidem qui erat cum eo apparebat bonum quod ipse occideret eum et expediret se de eo, qui persequebatur eum et querebat mortem eius, et quod vindicaret se. Sed ‖ [c. 283 v] David ostendit quod hoc non erat bonum, sed vere malum quod ipse mictentur manum in Christum Domini. Et voluit hoc facere sed reservavit vindictam suam Deo[ccxx].

Similiter est aliquid quod vere est bonum, et tamen habet alicam apparentiam mali, sicut Paulo videbatur malum suum quod pateretur stimulum carnis. Et ideo petivit a Deo ter, ut ipsum a se removeret. Sed Dominus non exaudivit eum, quia erat vere bonum suum[ccxxi]. Et secundum hoc posset aliquis tristari de tali bono, non inquantum est bonum, sed inquantum apparet sibi malum. Et tamen ista esset mala tristitia. Et talis est tristitia invidiae qui tristatur de bono aliorum, quia videtur sibi quod sit diminutiuum boni sui. Unde letatur de malo alterius et dolet de bono. Quod est contra caritatem, que econtrario gaudet de bono proximi et dolet de malo. Similiter talis est tristitia accidiosi, quia apparent sibi mala et tediosa, ea que sunt vere bona et vere amabilia, sicut bona spiritualia que sunt nobile nutrimentum anime, sicut habenti gustum infectum alico humore colerico, etiam dulcia videntur amara et ideo non vult summere. Et sic accidiosus refugit spiritualia que debet facere secundum Deum.

Alio modo tristitia potest esse mala, qui est immoderata. Et sic est mala conviciosa, sicut si homo immoderate tristetur de dampno suo, puta de morte cuiuscumque vel de quacumque alia iactura, quia passio tristitie debet esse ratione moderata. Unde Apostolus **2 Cor(inthiorum) 2,** Non vult quod penitens maiori tristitia absorbeatur etiam de peccato, et si de malo culpe. Multo minus de malo pene licet superflue tristari[ccxxii]. Et si tu queras, numquid | potest aliquis nimis tristari de peccato. Dico quod si nos vocemus tristitiam interiorem displicentiam quam habet homo in animo suo de peccato, sic non potest aliquis de peccato[95] superflue tristari, quia peccatum non potest nimis displicere.

Sed si vocemus tristitiam prout est passio, que facit transmutationem etiam in corpore et facit etiam interdum flere et affligere se, sic debet esse moderata. Et si sit superflua est vitiosa et illicita, quia est nociva corpori et anime. Et ideo de tali tristitia dicitur **Ecc(lesiastic)i 28** *Ne dederis in tristitia cor tuum, sed repelle eam a te*[ccxxiii]. Talis enim tristitia que vitiosa est dicitur tristitia seculi. De qua Apostolus dicit et: **Cor(inthiorum) 7** *Quod seculari tristitia mortem*

[95] Ms. ripete s(ic) n(on) p(otes)t a(liqui)s d(e) p(e)c(ca)to.

operatur[ccxxiv].

Sed si sit moderata tristitia et sit de malo vero et indebito, tunc est tristitia virtuosa et dicitur tristitia secundum Deum, sicut est tristitia de peccato vel de malo proximi. Et talis tristitia est secundum Deum et ideo est causa salutis.

Unde dicitur et: **Cor(inthiorum) 7** *Que secundum Deum est tristitia, penitentiam in salutem stabilem operatur*[ccxxv]. In quibus quidem verbis facit Apostolus tria, quia prima ponit motivum gratiosum cum dicit, *Que secundum Deum est tristitia idest secundum Dei beneplacitum*; secundo ponit effectum virtuosum, quia: *penitentiam operatur*; tertio ponit finem fructuosum quia: *in salutem stabilem.*

Circa primum adtendendum quod tristitia secundum Deum est multiplex. Et prima quidem est tristitia contritionis, que est de malo proprio idest de proprio peccato, inquantum homo per hec offendit Deum. Et ideo talis tristitia est de malo culpe. Unde si sit cum humilitate recognoscendo magnitudinem mali et peccati sui, ex hoc se humiliando et lugendo et ieiunando timendo iustitiam Dei et dolendo ‖ [c. 284 r] de gloria Dei quam contempsit, tunc talis tristitia est Deo multum accepta. Unde *Baruc 2*: *Anima que tristis est super magnitudine mali, et incedit curva et in infinis et oculi deficientes, et anima esuriens*[96] *dat tibi gloriam et iustitiam Domino*[ccxxvi].

Alia est tristitia passionis scilicet mali pene proprie quam homo patitur, et si patitur iniuste et patientiam habeat propter Deum in pena sua, tunc talis tristitia est ad meritum et est grata Deo. Unde **1 Pe(tri) 2** *Hec est gratia, si propter Deum substinet quis tristitias patiens iniuste*[ccxxvii]. Sic tristis fuit dicens: **M(a)t(thaeus) 27** *Tristis est anima mea usque ad mortem*[ccxxviii].

Alia est tristitia compassionis, scilicet de malo proximi, scilicet culpe vel pene, et hoc provenit ex caritate proximi. Et ideo Deo grata **Iob 30** *Flebam quondam super eo qui afflictus erat et compatiebatur anima mea pauperi*[ccxxix]. Sic dicebat Paulus de perditione Iudeorum dicens: **Ro(manorum) 9** *Tristitia mihi est magna et dolor continuus cordi meo. Optabam enim ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis, qui sunt cognati mei secundum carnem, qui sunt Israelite*[ccxxx].

Alia est tristitia correctionis, quia corrigens alium non cum facie ridente debet corrigere, sed cum facie quasi turbulenta et tristi, habendo et tristitiam compassionis in corde de culpa

[96] *Ms. as(ur)iens*

fratris sui. **Ecc(lesiast)i(cus) 7** *Per tristitiam vultus corripitur animus delinquentis*[ccxxxi]. Omnis ergo talis tristitia que est secundum Deum non nocet saltem anime immo[97] valet ad anime salutem. **2 Cor(inthiorum) 7** *Contristati estis secundum Deum ut in nullo detrimentum patiamini ex nobis*[ccxxxii].

Secundo in auctoritate adducta ponitur effectus virtuosus, cum dicitur: *Quia penitentiam operatur, idest remissionem peccati et adeptionem regni que virtute penitentie adquiruntur*. Nota si condempna|tio alicuius esset scripta in libro communis vel regis propter peccatum suum, ita[98] quod si caperetur cum forbannitis suspenderetur vel decapitaretur si posset teneri. Multum gauderet talis, si posset deleri de scriptura libri et esse securus in domo sua. Sic certe peccator et sua dampnatio est in scriptis libri Dei cum forbannitis a curia paradisi, et est iudicatus ad mortem, quia stipendia peccati mors. Si vult penitere et converti ad Deum per veram penitentiam delebitur de scripto regis, idest Dei, et erit securus de morte eterna sive qua non evaderet eam. Unde dicitur **Luc(as) 13** *Nisi penitentiam habueritis omnes simul peribitis*[ccxxxiii]. **Act(us) 3** *Penitemini et convertimini ut deleantur peccata vestra*[ccxxxiv].

Vero[99] non est alica mulier ita clauda vel monoculpa[100], quod si aliquis crederet de ea habere unum tale regnum, quale est regnum Francie, quod non libenter duceretur in uxorem a magno et potentissimo viro. Sed maius est adhuc penitentiae lucrum, per quam qui acceperit eam sibi habebit ex ea incomparabiliter maius et melius regnum quam sit regnum Francie vel totius mundi, quia habebit regnum celorum. **M(a)t(thaeus) 3** *Penitentiam agite, adpropinquabit enim regnum celorum*[ccxxxv], et hinc est quod magnum gaudium sit in celo de peccatore penitente[101]. Secundum illud **Luc(as) 15** *Gaudium erit in celo super uno peccatore penitentiam agente*[ccxxxvi].

Tertio in auctoritate adducta ponitur finis fructuosus, quia: *in salutem stabilem*. Salus corporis non est salus stabilis, sed salus anime quam scilicet assequimur per opera penitentie, per quam scilicet Christus salvator intrat Domum anime nostre. Hoc figuratum est in Çacheo, qui erat princeps publicanorum, qui sicut habetur **Luc(as) 19**[ccxxxvii] ascen‖dens [c. 284 v] arborem ficcomori idest ficum fatuam, per quam crux signatur, quia verbum crucis stultitia est pereuntibus et tamen per ascensum ficcomori, qui est ascensus penitentie, que operatur in virtute

[97] -o *corr. da* s
[98] *Ms. segue* si *espunto e depennato*.
[99] V- *corr. su* n
[100] *Così il Ms., si intenda* monocola.
[101] *Ms.* pe(n)ite(n)tente.

crucis. Meruit Christum in domo sua recipere et salutem anime sue habere, dicendo: *Ecce dimidium bonorum meorum do pauperibus*[ccxxxviii]. Et nota quod dicit *dimidium,* quia non dabat pauca, et dicit *bonorum,* quia non dabat deteriora, et dicit *meorum,* quia non dabat aliena. Item *pauperibus*, quia non dabat divitibus u[t retribueren]t ei. Et ideo sequitur: *Hodie salus domui huic facta est*. Et hec salus anime fit stabilis per gratiam perseverantie que datur penitenti. **Heb(reorum)** tertio *Optimum est gratia stabilire cor*[ccxxxix]. **Ecc(lesiast)i(cus) 26** *Pedes firmi super plantam stabilis mulieris*[ccxl]*,* idest penitentie.

Secundo in themate assumpto tangitur virtus patientie, cum dicitur: *Vertetur*. Nam sicut virtutue penitentie, malum culpe vertitur penitenti in bonum gratie. **Iob 14** *Noctem verterunt in diem*[ccxli]*,* scilicet penitentes noctem culpe in diem gratie. Et in eodem 25[ccxlii]: Lapis, idest cor lapideum et durum peccatoris calore solutus, idest fervore penitentie in es, idest in soliditatem gratie vertitur. Ita quoque malum pene convertitur patienti in bonum glorie.

Figura huius habetur **G(e)n(esis) 50** in Iosep qui ait fratribus suis: *Vos cogitastis de me malum et Deus vertit illud in bonum*[ccxliii]. In quibus quidem verbis tanguntur tria: et primum est persequentis crudelitas, cum dicitur, *Vos cogitastis de me malum*; secundum est permictentis Dei benignitas, cum subditur, *Sed Deus vertit illud*;| tertium est patientis utilitas quia, *In bonum*.

Circa primum adtendendum est quod quando aliquis ledit alium casualiter et imprecogitate, non imputatur ad crudelitatem. Et ideo **D(e)ut(eronomium) 19** *Mandavit Deus ut essent alique civitates refugii ad quas tales, qui causaliter idest improvise et non ex alico precedenti odio proximum percussissent et occidissent, possent confugere et ibi sine pena ad tempus manere securi*[ccxliv]. Sed illi, qui scienter et ex odio hoc fecissent, non saluabantur, quia confugerent ad tales civitates, immo occidebantur. Et ideo tunc est crudelitas, quando quis excogitate et previse malum infert proximo, et tales maiori pena sunt digni, unde tales in iudicio a Deo confundentur. Et ideo dicit **Ps(almorum)** *Confundantur cogitantes mihi mala*[ccxlv]. Et maius peccatum est quando aliquis cogitat nocere sub specie pacis, sicut faciunt prodictores. **Nee(mie) 6** *Miserunt ad me dicentes, veni et percutiamus fedus in vinculis in campo uno. Ipsi autem cogitabant ut facerent mihi malum*[ccxlvi].

Secundo in auctoritate adducta ponitur Dei benignitas, qui permictit iustis inferri mala, ut vertantur eis in bona. Unde sequitur: *Deus autem vertit illud*. Ubi nota differentiam inter

dyabolum et Deum, quia dyabolus amatur vertere bonum in malum. Unde postquam penitens[102] surrexit a peccato et per gratiam Dei factus est bonus, dyabolus impugnat eum acrius, ut precipitet eum in peccatum et faciat eum deteriorem quam primo. Hoc figuratum est **3 Regum 22**[ccxlvii], ubi legitur quod Pharao Necao, qui signat dyabolum, constituit Elyahcim scilicet regem vertitque nomen eius Ioachim. ‖ [c. 285 r] Elyachim enim interpretatur resurrectio Domini et signat penitentem, qui gratia Deo resurrexit a morte peccati, quem dyabolus vertit in Ioachim, qui interpretatur precipitatio, quando precipitat eum in recidiuum peccati, et sint posteriora hominis illius peiora prioribus. Sed Deus econtrario convertit mala in bona, malum scilicet per secutionis in bonum consolationis. Unde non adimplet Dominus malam voluntatem persequentis, sed remunerat constantiam patientis. Cuius figura habetur **Deut(eronomium) 23**, ubi dicitur: *Noluit Dominus Deus tuus audire Balaam, vertitque maledictiones tuam, eo quod diligeret te*[ccxlviii]. Aliquando etiam Deus mala que homines impii moliuutur facere contra iustos convertit in eos. Figura huius habetur **2 P(ar)al(ipomenon) 20**[ccxlix], ubi legitur quod cum Iosaphat, rex et viri Iuda, cepissent laudes canere vertit Deus insidias eorum in semetipsis, scilicet Amon et Moab et montis seyr, qui egressi fuerant pugnare contra Iudam, et percussi sunt et in semetipsis versi, mutuis concidere vulneribus.

Tertio in auctoritate inducta ponitur patientis utilitas, cum dicitur: *In bonum,* scilicet ipsius patientis. Et ratio est, quia patientia ex caritate procedit. Caritas autem similis est calori solari, quia sicut virtute caloris solaris convertitur humor aque in vinum scilicet in vite, ita virtute caritatis convertitur malum in bonum scilicet in homine, quia diligentibus Deum omnia cohoperantur[103] in bonum, ut dicitur **Ro(manorum) 8**[ccl], ubi dicit glosa Augustini, usque a Deo prorsus omnia quod etiam peccata, dum ex eis humiliores resurgunt et doctiores[ccli], unde sive sint humiliati ex casu culpe, sive ex passione pene. Dicunt illud **Ps(almorum)** *Bonum | mihi domine humiliasti me*[cclii].

Assumpto ponitur fructus letitie, cum dicitur: *In gaudium*. Istud est gaudium eternum quod sancti habebunt in Deo. Istud gaudium excedit omnia gaudia triplici ratione.

Primo quidem quia est gaudium originale. Ab eo enim quod est essentialiter tale omnia alia talia summunt originem, sicut lux que est in sole est principium omnium aliorum luminum, et calor ignis est principium aliorum calidorum, scilicet elementatorum. Unde est divinum

[102] Ms. penitentes.
[103] *Così Ms.*

gaudium sit essentiale, quia est ipse Deus. Oportet quod omnia alia gaudia originentur ab ipso. Sed illi, qui sunt in celo, percipiunt istud gaudium inmediate ab ipso, et ideo abundantissimum gaudium, quia auriunt a fonte. Sed qui gaudent in istis creaturis suscipiunt quasi a paruissimis rivuilis, et ideo modicum vel quasi nihil est respectu illius gaudii, et in hoc errant stulti peccatores, quia tamen gaudent de istis creaturis quod contepnunt[104] et perdunt illud divinum et summum gaudium. Et propter minimos rivulos aque turbide et modice que non satiat nolunt ire ad fontem, ubi est omnis gaudii plenitudo, et ibi est nobilissimum gaudium, quia semper virtus nobiliori modo est in sua causa quam in effectibus. Est etiam indeficiens et continuum gaudium, non sicut gaudium mundi quod cito deficit, sicut aqua piscine et interrumpitur tristitiis, sed sicut lux solus est continua et indeficiens, et aqua a fonte et a vena fluens non deficit et continue fluit. Sicut istud gaudium, propter quod dicebat **Abac(u)c 3** *Ego autem in Domino gaudebo*[ccliii], et **Io(annes) 16** *Gaudium vestrum nemo tollet a vobis*[ccliv].

Secundo istud gaudium excedit omnia gaudia, quia est ‖ [c. 285 v] gaudium finale. Finis autem habet rationem operum, quia est illud propter quod alia desiderantur et queruntur. Et ideo ipso habito non queruntur nec appetuntur ea que sunt ad finem, sicut ille, qui adeptus est sanitatem, non curat plus de medicis. Unde cum illud sit finale gaudium et summum gaudium, et alia cum non sint finalia, nihil sunt respectu illius. Unde si quis poneret finem in istis gaudiis que haberi possunt in creaturis mortaliter peccaret, immo non est curandum de istis gaudiis, cum nihil sint respectu illius. Sed quod peccatores plus curant de istis gaudiis et parum de illo est propter stultitiam ipsorum et deceptionem peccati.

Nam si aliquis esset in domo cum candela accensa et teneret fenestras clausas advenient ita quod lumen solis non ingrederetur nec perpenderet de claritate diei, tunc ille talis curaret plus de lumine candele quam de lumine solis, et timeret ne extingueretur ei. Sed ille qui esset in lumine solis nihil curaret de lumine candele. Sic peccator qui est clausus in carcere peccati tenebroso, habet modicum lumen gaudii presentis. Et videtur sibi quod hoc fit maius gaudium quod possint habere. Et ideo tamen de isto curat ut hebeat et ipsum non perdat. Sed isti, qui iam aliquid percipiunt de lumine solis, idest de illo eterno gaudio, saltem in lumine fidei, contempnunt lumen candelarum, idest gaudia creaturarum[105], et non dolent de ammissione earum. Et multo | magis hiis, qui est in plena claritate, sicut beatis, qui sunt in illo finali gaudio, omnia

[104] *Così Ms.*
[105] *Ms.* c(re)atarum.

ista gaudia nihil videntur. Et ideo sancti etiam in hoc mundo implent illud Apostoli: **1 Cor(inthiorum) 7** *Qui gaudent tamquam non gaudentes sint*[cclv]*, quia ista gaudia nihil reputant*. Et quia adepto fine excluditur esse contrarium, sicut adepta sanitate excluditur omnis infirmitatis. Ideo adepto illo finali gaudio excluditur omnis tristitia et luctus. Secundum illud **Ps(almorum) 51** *Gaudium et letitiam tenebunt et fugiet dolor et gemitus*[cclvi].

Tertio quoque illud gaudium excedit omnia gaudia, quia est incomparabile, quia scilicet omnia gaudia mundi non possunt illi comparari. Et ratio est quia gaudia mundi aliquando sunt falsa, quia verum gaudium non est nisi de bono, et ideo cum quisquis gaudet de malo, est quia illud malum videtur sibi bonum. Et sic decipitur et est falsum gaudium. **Ecc(lesiast)e 2** *Gaudio dixi, quid frustra deciperis*[cclvii]. Sed gaudium illud est tamen de vero et existenti bono. Item quia gaudia mundi sunt mixsta[106] scilicet cum multis tristitiis et ansietatibus. Unde **P(ro)v(erbia) 13** *Extrema gaudii luctus occupat*[cclviii]. Sed illud est gaudium purissimum nihil habens nunquam tedii vel amaritudinis ad mixtum. **Sap(ientia) 8** *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tedium commictus illius, sed letitiam et gaudium*[cclix]. Item quia gaudia mundi sunt ita parva et de parvis rebus, quod non replent nec satiant appetitum. Sed illud est ita habundans, ‖[c. 286 r] quod replet et satiat sine fastidio appetitum. **Io(annes) 15** *Gaudium meum in vobis sit et gaudium vestrum impleatur*[cclx]. Item quia gaudia mundi temporalia sunt, istud autem est eternum. Unde **Ys(aias) 35** *Letitia sempiterna super capita eorum, gaudium et letitiam optinebunt*[cclxi].

Ad quod gaudium nos perducat ipse Deus, qui est sanctorum gaudium, qui trinus et unus vivit et regnat in secula seculorum. Amen.

Expliciunt sermones de mortuis secundum fratrem Ioannem de sancto Geminiano ordinis fratrum predicatorum. Deo gratias.

[106] *Così Ms.*

[i] Cf. Sir 38, 17-18: *fer luctum illius uno die et consolare propter tristitiam*
[ii] Cf. Aristotele, *Ethica nicomachea* II,6
[iii] II Sm 1, 26
[iv] Io 11, 35
[v] Cf. Gn 38, 12: *post luctum consolatione suscepta ascendebet*
[vi] Cf. Gn 37, 34-35: *inductus est cilicio lugens filium multo tempore*
[vii] Cf. II Sm 13, 37: *porro Absalom fugiens abiit ad Tholomai filium Amiur regem Gessur luxit ergo David filium suum cunctis diebus*
[viii] Cf. II Par 35, 24: *universus Iuda et Hierusalem luxerunt eum*
[ix] Cf. Ez 24, 17: *mortuorum luctum non facies*
[x] Sir 7, 38
[xi] Ecl 7, 3
[xii] II Sm 12, 22-23
[xiii] Sir 38, 19
[xiv] I Par 19, 2
[xv] Ps 83, 6-7
[xvi] Prv 2, 4-5
[xvii] Cf. Gregorius, *In Ezechielis*. II. 10. PL 76, 1072.
[xviii] Sir 14, 2
[xix] I Mcc 6, 9-11,
[xx] Cf. Aristoteles. *Magna Moralia*. I, 14-15. 1188a36-1188b24.
[xxi] Cf. Aristoteles *Ethica Nicomachea*. X. 4.5.
[xxii] II Cor 9, 7
[xxiii] Prv 25, 20
[xxiv] Sir 38, 19
[xxv] Sir 38, 18
[xxvi] Gn 50, 4
[xxvii] Nm 20, 29
[xxviii] Dt 34, 7
[xxix] I Sm 25, 1
[xxx] Sir 22, 11
[xxxi] Valerius Maximus, *Mirabilia*. 2. 6. Exemplum 13.
[xxxii] Sir 38, 17
[xxxiii] Sir 22, 12
[xxxiv] Iob 21, 13
[xxxv] Mt 5, 5
[xxxvi] Ecl 7, 3
[xxxvii] Prv 14, 13
[xxxviii] Cf. Lc 6, 25: *vae vobis qui ridetis nunc quia lugebitis et flebitis*
[xxxix] Io 16, 20
[xl] Lc 16, 19-31
[xli] II Rg 25, 9
[xlii] Idc 12, 1
[xliii] Lv 14, 44
[xliv] Cf. II Rg 10, 21: *repleta est domus Baal a summo usque ad summum*

xlv Ier 31, 13

xlvi Cf. Lc 7, 47: *remittentur ei peccata multa quoniam dilexit multum*

xlvii Cf. Dt 32, 4 : Dei *perfecta sunt opera et omnes viae eius iudicia*

xlviii Cf. Augustinus, *De vera et falsa paenitentia* , 9, 24.

xlix Lc 15, 22

l Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* III. 89, 2.

li Cf. Sap 8, 7: *sobritatem enim et sapientiam docet et iustitiam et virtutem quibus utilius nihil est in vita hominibus*

lii Est 9, 22

liii Cf. Is 51, 11-12: *gaudium et laetitiam tenebuunt fugiet dolor et gemitus ego ego ipse consolabor vos*

liv Cf. Iac 1, 2: *omne gaudium existimate fratres mei cum in temptationibus variis incidentis*

lv Ps 45, 5

lvi Ps 93, 19

lvii Ier 16, 5

lviii Cf. Lc 16, 28: *ne et ipsi veniant in locum nunc tormentorum*

lix Prv 23, 20

lx Cf, Iob 1, 4-5: f*aciebant convivium per domos unusquisque in die suo, cumque in orbem transissent dies convivii mittebat ad eos Iob et sanctificabat illos*

lxi Cf. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 1, 8

lxii Cf, Ambrosius, *De Officiis Ministrorum*, 1. 20

lxiii Lc 14, 13-14

lxiv II Pt 2, 13-14

lxv Os 4, 18

lxvi Idt 7, 16

lxvii Prv 16, 19

lxviii Prv 15, 16

lxix Cf. Dn 13, 23: *melius mihi est absque opere incidere in manus vestras*

lxx I Pt 4, 7

lxxi Gn 6, 13

lxxii Ez 7, 2

lxxiii Sir 10, 3

lxxiv Lc 16, 8

lxxv I Pt 4, 7

lxxvi I Pt 5, 8

lxxvii II Sm 4, 5-7

lxxviii Ap 16, 15

lxxix Mt 26, 41

lxxx Cf. Mc 9, 28: *hoc genus in nullo potest exire nisi in oratione et ieiunio*

lxxxi Sir 22, 11

lxxxii Prv 12, 21

lxxxiii Cf. Sir 30, 24: *tristitiam longe expelle a te*

lxxxiv Sir 22, 10

lxxxv Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, 2, 17, 2

lxxxvi Augustinus, *Confessiones*, 4. 4.

lxxxvii Sir 38, 16

lxxxviii Cf. Iob 1, 20: *tunc surrexit Iob et scidit tunicam suam et tonso capite corruens in terram adoravit*

lxxxix Io 11, 31-35

[xc] Ier 9,1
[xci] Io 11, 36
[xcii] Lam 1, 16
[xciii] Cf. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, 3, 12, 2
[xciv] Cf. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* IX, 4. 1166A31
[xcv] Sir 7, 38
[xcvi] Io 1, 4
[xcvii] Mt 5, 16
[xcviii] Io 3, 19
[xcix] I Pt 1, 6
[c] Cf. Valerius Maximus, *Mirabilia*, 4.7
[ci] Cf. Boethius, *De Consolatione philosophiae*, Lib. 2. 4.
[cii] Sir 5, 4
[ciii] I Pt 2, 19
[civ] Ps 41, 12
[cv] Ps 41, 6
[cvi] II Cor 7, 9
[cvii] Ecl 7, 3 Cf. Cicero, *De amicitia*, 27, 104.
[cviii] Cf. Cicero, *De amicitia*, 27, 104.
[cix] I Pt 5, 10
[cx] Sir 51, 35
[cxi] Ap 6, 11
[cxii] Io 16, 22
[cxiii] Sir 38, 21
[cxiv] Sir 38, 22
[cxv] Sir 38, 16
[cxvi] Cf. Augustinus, *Confessionum.* 3, 12, 21.
[cxvii] Sir 38, 16
[cxviii] Cf. Ambrosius, *De excessu fratris sui Satyri Libro duo.*
[cxix] Act 9, 36-37
[cxx] Act 9, 39
[cxxi] Act 9, 40
[cxxii] Act 9, 41
[cxxiii] Lam 1, 16
[cxxiv] Sir 22, 10
[cxxv] Ier 9, 18-19
[cxxvi] Cf. Augustinus, *Confessionum*, 4. 7. 12.
[cxxvii] Cf. Ps 41, 4: *fuerunt mihi lacrimae meae panis die ac nocte*
[cxxviii] Cf. Augustinus, *De vera et falsa poenitentia ad Christi devotam, 9. 24.*
[cxxix] Ps 118, 136
[cxxx] Ier 31, 15
[cxxxi] Sap 3, 18-19
[cxxxii] Cf. Iac 5, 1: *plorate ululantes in miseriis quae advenient vobis*
[cxxxiii] Mt 2, 18
[cxxxiv] Lc 16, 24
[cxxxv] Is 66, 24
[cxxxvi] Iob 10, 15

cxxxvii Is 47, 11
cxxxviii Sap 19, 1
cxxxix I Th 5, 3
cxl Sir 3, 9-10
cxli Mat 25, 34
cxlii Hbr 10, 36
cxliii I Io 2, 25
cxliv Prv 14, 29
cxlv La prima frase è un proverbio latino di origine sconosciuta.
cxlvi Cf. Seneca, *Epistulae Morales*, Liber I, IX, 19
cxlvii Rm 8, 25-26
cxlviii Cf. Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive originum*, Liber VIII, II, 4
cxlix Hbr 11, 6
cl Augustinus, *In Ioannis Evangelium Tractatus*, Tractatus 40, 8.
cli Io 20, 29
clii Rm 8, 18
cliii II Cor 4, 17-18
cliv Ps 52, 9
clv I Tim 6, 17
clvi Cf. Sir 2, 11: *quis speravit in Dominum et confusus est*
clvii Ps 36, 3
clviii Rm 8, 25
clix Iac 5, 7
clx Eph 3, 16
clxi Rm 8, 5
clxii Hbr 10, 36
clxiii I Pt 4, 19
clxiv Cf. Pseudo-Dionysios Areopagita, *Liber tertius de Divinis nominibus*, Cap. IV
clxv I Pt 4, 15
clxvi Cf. Pseudo Dionysios Areopagita, *De divinis nomine*, Cap. VIII.
clxvii I Pt 3, 17 Cf. Augustinus, *De dono perseverantiae Liber Unus*. 2.2.
clxviii Cf. Augustinus, *De dono perseverantiae Liber Unus*. 2.2.
clxix Cf. Lc 9, 25: *quid enim proficit homo si lucretur universum mundum se autem ipsum perdat et detrimentum sui faciat*
clxx Cf. Ps 144, 13: *fidelis Dominus in omnibus verbis suis*
clxxi Io 17, 24
clxxii Ps 30, 6
clxxiii Cf. Sap 3, 1: *iustorum autem animae in manu Dei sunt et non tanget illos tormentum mortis*
clxxiv Mt 5, 44
clxxv Rm 12, 20
clxxvi Cf. Valerius Maximus, *Factorum et dictorum memorabilium Libri* 4.2.4
clxxvii I Cor 13, 4
clxxviii Iac 1, 12
clxxix Iac 5, 11
clxxx Idt 8, 22
clxxxi Prv 17, 3
clxxxii Cf. Gn 27, 21: *Accede huc ut tangam te fili mi et probem utram tu sis filius meus Esau an non*

clxxxiii Cf. Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, Dist. 36.
clxxxiv Ps 138, 1
clxxxv Idc 7
clxxxvi Idc 7, 4
clxxxvii Idc 7, 5-6
clxxxviii Ps 8, 6
clxxxix Hbr 10, 23
cxc Sir 1, 10
cxci Lc 23, 28
cxcii Io 14, 28
cxciii II Cor 5, 1
cxciv Phil 3, 20-21
cxcv Ier 22, 10
cxcvi Cf. Augustinus, *De Civitate Dei*, I, 11
cxcvii I Th 4, 13
cxcviii Cf. *Quarta dies Augusti, De S. Domenico confessore fundatore ordinis F.F. Praedicatorum. Bononiae in Italia*, Caput XX. Paris V. 237. Cap. 2
cxcix Io 12, 24
cc I Cor 7, 30
cci Ap 5, 5
ccii Ier 31, 13
cciii Ap 21, 4
cciv Ps 87, 8
ccv Ps 85, 13
ccvi Rm 14, 10
ccvii I Cor 11, 31-32
ccviii Ps 35, 6
ccix Ps 118, 41
ccx Ps 85, 13
ccxi Ps 93, 17
ccxii Lc 23, 28
ccxiii Io 16, 20
ccxiv Gn 29, 21-30
ccxv Lc 6, 21
ccxvi Io 16, 20
ccxvii Ex 15, 22-25
ccxviii II Rg 4, 38-41
ccxix II Rg 4, 40
ccxx I Sm 24, 1-7
ccxxi II Cor 12, 7-10
ccxxii II Cor 2, 7
ccxxiii Sir 38, 21
ccxxiv II Cor 7, 10
ccxxv II Cor 7, 10
ccxxvi Bar 2, 18
ccxxvii I Pt 2, 20
ccxxviii Mt 26, 38

ccxxix Iob 30, 25
ccxxx Rm 9, 2-4
ccxxxi Ecl 7, 4
ccxxxii II Cor 7, 9
ccxxxiii Lc 13, 3
ccxxxiv Act 3, 19
ccxxxv Mt 3, 2
ccxxxvi Lc 15, 7
ccxxxvii Lc 19, 4
ccxxxviii Lc 19, 8
ccxxxix Hbr 13, 9
ccxl Sir 26, 2-3
ccxli Iob 17, 12
ccxlii Cf. Iob 28, 2: *lapis solutus calore in aes vertitur*
ccxliii Gn 50, 20
ccxliv Dt 19, 3-4
ccxlv Ps 34, 4
ccxlvi Ne 6, 2
ccxlvii II Rg 23, 34
ccxlviii Dt 23, 5
ccxlix II Par 20, 22-23
ccl Rm 8, 28
ccli Cf. Augustinus, *De correptione et gratia liber unus* 9. 24
cclii Ps 118, 75.
ccliii Ab 3, 18
ccliv Io 16, 22
cclv I Cor 7, 30
cclvi Is 51, 11
cclvii Ecl 2, 2
cclviii Prv 14, 13
cclix Sap 8, 16
cclx Io 15, 11
cclxi Is 35, 10

BIBLIOGRAFIA

FONTI MANOSCRITTE

Archivio di Stato di Firenze, *Domenicani di San Gimignano* 1. VI/ 1318).

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale

- Ms. BNCF, Conv. Sopp. G. 8. 1479, cc. 269v-286r

- Ms. BNCF C.S.J.X. 50, ff. 188r-191r

- Ms. BNCF. Conv. Sopp. G. 4.936, ff. 96r-96v; ff. 131v-132v; ff. 385v-387r; 381v-382r

- Ms BNCF. Conv. Sopp. D. 1. 937, ff. 341v-343r

Paris, Biliothèque Nationale de France

- Ms. BNF. lat. 3284, f.cxviir-cxxiiir

Roma, Bibliotheca Apostolica Vaticana

- MS, Archiv. Capit. S. Petri D 213, col. 261, col. 264

FONTI EDITE

Acta Capitulorum Provincialium Provinciae Romanae (1243-1344), a cura di T. KAEPPELI e A. DONDAINE, in *Monumenta Ordinis fratrum praedicatorum historica, XX*. Romae 1941.

AELREDO DI RIELVAULX, *De Spirituali Amicitia Liber* in *PL*, vol. 195. 659-702.

ID., *Speculum Charitatis* in *PL*, vol. 195. 501-620.

AGOSTINO D'IPPONA, *Sermo 172 de mortuis* in *PL*, vol. 38, 935-937.

ID., *Sermo 173 de mortuis* in *PL*, vol. 38, 937-939.

ID., *De Consolatione mortuorum* in *PL*, vol. 40, 1159-1168.

ID., *Sermo 361 de resurrections mortuorum future* in *PL*, vol. pp. 1599-1611.

ID., *Sermo 362 de resurrectione mortuorum future* in *PL*, vol. 39, 1611-1634.

ID., *Sermo 98* in *PL*, vol. 38, 591-595.

ID., *Sermo 53* in *PL*,vol. 38, 365.

ID., *Epistula 159 ad Evodium* in *PL*,vol. 33, 698-701.

ID., *Epistula 164 ad Evodium* in *PL*, vol. 33, 709-718.

ID., *Epistula 91 ad Ithalicam viduam* in *PL*, vol. 33, 318-322.

ID., *Epistula 259 ad Cornelium* in *PL*, vol. 33, 1073-1075.

ID., *Epistula 263 ad Virgines Sapidae* in *PL*, vol. 33, 1082-1084.

ID., *Sermo 396 in assumptione episcope* in *PL*,vol. 39, 1717-1718.

ID., *De cura pro mortis gerenda* in *PL*, vol. 40, 591-610.

ID., *Confessionum Libri Tredicim*, traduzione di CARLO VITALI, Milano 2000.

ID., *De Civitate Dei contra Paganos Libri viginti duo* in *PL*, vol. 41, 13-804.

ID., *De Vera religione*, in *PL*, vol. 44, 121-172.

ALANO DI LILLA, *Summa de arte praedicatoria*, in *PL*, vol. 210.

AMBROGIO DI MILANO, *De excessu fratris sui Satyri Libro duo*, in *PL*, vol. 16, 1289-1354.

ID., *De obitu Theodosii Oratio*, in *PL*, vol. 16, 1385-1406.

ID., *De obitu Valentiniani consolatio*, in *PL*, vol. 16, 1357-1383.

ID., *Epistula 15*, in *PL*, vol. 16, 955-959.

ID., *Epistula 39*, in *PL*, vol. 16, 1098-1101.

ID., *De bono mortis*, in *PL*, vol. 16, 539-568.

ANSELMO D'AOSTA, *The Letters of Saint Anselm of Canterbury. Translated and Annotated with an Introduction by* W. FRÖHLICH, Kalamazoo 1990.

ID., *Opera omnia,* a cura di F. S. SCHMITT, Edinburgh 1946-1961.

BERENGARIUS PICTAVIENSIS, *Liber apologeticus pro Abelardo* in *PL*, vol. 178, 1863d- 1864a.

BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Dominica Infra Octavam Assumptionis* in *S. Bernardi Opera*, vol. V. Sermones II a cura di J. LECLERCQ, O.S.B. e H. ROCHAIS, Roma 1968, p. 273.

ID., *Sermons sur le Cantique*, *Tome 2 (sermons 16-32)*, testo latino a cura di J. LECLERCQ, H. ROCHAIS e Ch. H. TALBOT, Paris 1998.

CICERONE, *Tuscolane. Introduzione di Emanuele Narducci, traduzione e note di Lucia Zuccoli Clerici*, Milano 2011.

ID., *L'amicizia. Saggio introduttivo, premessa al testo e note di Emanuele Narducci, traduzione di Carlo Saggio*, Milano 1985.

EADMER, *Vita Sancti Anselmi archiepiscopi Cantuariensis*, a cura di R. W. SOUTHERN, Edinburgh 1962.

EVAGRIUS PONTICUS, *The Praktikos. Chapters on Prayer*, Spencer, Mass. 1970.

GIOVANNI CASSIANO, *Institutions Cénobitiques. Texte Latin revu Introduction, Traduction et Notes*, a cura di J. C. GUY, Paris 1965.

ID., *Le Istituzioni Cenobitiche (De institutis coenobiorum et de octo principalium vitorum remediis libri XII),* a cura di L. VALVA, Magnano 2007.

GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homily 62 on the Gospel of John*, in *Nicene and Post Nicene Fathers, First Series*, vol. 14, a cura di P. SCHAFF , New York 1889; anche consultabile on line all'indirizzo: http://www.newadvent.org/fathers/240162.htm.

GIOVANNI DA SAN GIMIGNANO, *Summa de Exemplis ac Similitudinibus Rerum*, ed. Venezia 1499/ ed. Köln 1485.

ID., *Opus aureum sermonum quadragesimalium epistolarum et evangeliorum*, ed. Paris 1511.

ID., *Sermones Funebres*, ed. Lugduni 1510.

GIROLAMO, *Epistula 23 ad Marcellam, De exitu Leoe* in *PL*, vol. 22, 425-427.

ID., *Epistula 39 ad Paulam super obitu Blaesillae filiae* in *PL*, vol. 16, 1098-1101.

ID., *Epistula 60 ad Heliodorum, Epitaphium Nepotiani* in *PL*, vol. 22, 589-602.

ID., *Epistula 66 ad Pammachium* in *PL*, vol. 22, 639-647.

ID., *Epistula 75 ad Theodoram viduam* in *PL*, vol. 22, 685-689.

ID., *Epistula 77 ad Oceanum, De morte Fabiolae* in *PL*, vol. 22, 690-698.

ID., *Epistula 79 ad Salvinam* in *PL*, vol. 22, 724-732.

ID., *Epistula 108 ad Eustochium virginem* in *PL*, vol. 22, 1087-1095.

ID., *Epistula 118 ad Julianum* in *PL*, vol. 22, 960-966.

ID., *Epistula 127 ad Principiam* in *PL*, vol. 22, 1087-1095.

HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Speculum Ecclesiae*, in *PL*. vol. 172, 1081-1086.

Herbordi dialogus de Vita Ottonis Episcopi Babenbergensis, 1 in *MGH, Scriptores* 20, Hanover 1858.

HUMBERT DE ROMANS, *Instructiones de officiis ordinis*, c. 11.1, in Opera, II, p. 254-, "de officio lectoris"

Il Costituto del Comune di Siena volgarizzato nel MCCCIX-MCCCX, ed. critica a cura di M. S. ELSHEIKH, voll. I-IV, Siena 2002.

PLUTARCO, *Consolation ad uxorem,* in ID., *Moralia*, Cambridge, Mass. 1959, pp. 575-605; anche consultabile on line all'indirizzo:

http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Consolatio_ad_uxorem.html.

RABANO MAURO, *De passioni domini* in *PL*, vol. 112, 1425-1430.

ROBERT OF BASEVORN, *Forma Praedicandi*, in *Artes praedicandi: Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, a cura di TH.–M. CHARLAND, Paris-Ottawa 1936, pp. 231-323.

SENECA, *Lettere a Lucilio, Volume secondo (Libri X-XX)*, Milano 2000.

ID., *L'ira. Introduzione, Traduzione e note di Costantino Ricci*, Milano 2000.

Statuti della compagnia dei disciplinati di San Domenico in Campo Regio di Siena (1344-1348). ed. G. PRUNAI*, I capitoli della compagnia di San Domenico in Campo Regio*, in 《Bullettino senese di storia patria》, vol. 17, 1940, pp. 137-156.

THOMAS WALEYS, *De modo componendi sermones*, in *Artes praedicandi: Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge* , a cura di TH.–M. CHARLAND, Paris-Ottawa 1936, pp. 325-403.

TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae. Latin Text with English Translation, Introductions, Notes, Appendices and Glossaries*, vol. 20 (1a2ae. 31-39), a cura di E. D'ARCY, London 1975.

ID., *Summa Theologiae. Latin Text with English Translation, Introductions, Notes, Appendices and Glossaries*, vol. 35 (2a2ae), New York e London 1972.

ID., *De Malo*, a cura di B. DAVIES, Oxford 2001.

VINCENZO DI BEAUVAIS, *Tractatus Consolatorius ad Regem Françie pro Morte Filii*. ed. Basil

1481.

ID., *Epístola consolatoria por la muerte de un amigo. Edición bilingüe preparada por Javier Vergara y Francisco Calrero*, Madrid 2010.

Vita Annonis Archiepiscopi Coloniensis, 3. 1, in *MGH, Scriptores* 11, Hanover 1854.

Studi

AGAMBEN G., *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino 2006 (prima stampa 1977).

AKAE Y., *Between 'Artes Praedicandi' and actual sermons: Robert of Basevorn's 'Forma Praedicandi' and the sermons of John Waldeby, OESA* in *Constructing the Medieval sermon*, a cura di R. ANDERSSON, Brepols 2007, pp. 9-31.

ALTSCHULE M. D., *Acedia: Its Evolution from Deadly Sin to Psychiatric Syndrome*, in 《The British Journal of Psychiatry》, vol. 3, 1965, pp. 117-119.

ARIÈS P., *Hour of our death*, New York 1981 (tradotto da *L'Homme devant la mort*, Paris 1977).

ATTRIDGE H. W., *An "emotional" Jesus and Stoic Tradition*, in *Stoicism in Early Christianity*, a cura di T. RASIMUS, T. ENGBERG-PEDERSEN, I. DUNDERBERG, Grand Rapids 2010, pp. 77-92.

BANKER J. R., *Death in the Community. Memorialization and Confraternities in an Italian Commune in the Late Middle Ages*, Athens-London 1988.

BARONE G., *La legislazione sugli "Studia" dei predicatori e dei Minori*, in *Le scuole degli Ordini Mendicanti (Secoli XIII-XIV)*, Todi 1978, pp 207-247.

ID., *I Mendicanti e la Morte* in *La morte e i suoi riti in Italia tra medioevo e prima età moderna*, a cura di F. SALVESTRINI, G. M. VARANINI, A. ZANGARINI, Firenze 2007, pp. 49-64.

BARZILAI S., *Augustine in Contexts: Lacan's Repetition of a Scene from the Confessions* in «Literature & Theology», vol. 11, no. 2, 1997, pp. 200-221.

BATAILLON J.L., *Approaches to the study of medieval sermons*, in 《Leeds Studies in English》 (ns. 11), 1980, pp. 19-35; ristampato *in La prédication au XIII^e siècle en France et Italie*, *Études et documents*, Aldershot 1993.

ID., *Similitudines et exempla dans les sermons du XIII^e siècle*, in *The Bible in the Medieval*

World. Essays in Honour of Beryl Smalley, a cura di K. J. WALSH e D. S. WOOD, Oxford 1985, pp. 191-205.

BAXTER D. L. M., *Altruism, Grief and Identity*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 70, no. 2, 2005, pp. 371-383.

BÉRIOU N., *Les sermons latins après 1200* in *The Sermon*, a cura di B. KIENZLE, Turnhout 2000, pp. 363-447.

BÉRIOU N. e F. TOUATI, *Voluntate dei leprosus: les lépreux entre conversion et exclusion aux XIIeme et XIIIeme siècles* (Centro italiano di studi sull'alto medioevo), Spoleto 1991.

BERNSTEIN A.E., *The Invocation of Hell in Thirteenth-Century Paris*, in *Supplementum Festivum: Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, a cura di J. HANKINS, J. MONFASANI e F. PURNELL (Medieval and Renaissance studies, 49), Binghamton 1987, pp. 13-54.

G. BERTONI (a cura di), *Il Laudario dei Battuti di Modena*, Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, vol. 20, Halle 1909.

BEYENKA M.M., *Consolation in Saint Augustine*, Washington 1950.

BIFFI I., *Protagonisti del Medioevo. Anselmo e Lanfranco, Urbano II, Sugero, Pietro il Venerable, Tommaso Becekt*, Como 1996.

BINSKI P., *Medieval Death: Ritual and Representation*, New York 1996.

BLOCK S. L. M. D., St. Augustine: *On Grief and Other Psychological Matters*, in «The American Journal of Psychiatry», vol. 122, no. 7, 1966, pp. 943-946.

BOSSY J., *The Social History of Confession in the Age of Reformation*, in «Transactions of the Royal Historical Society» 25, 1975, pp. 21-38.

ID., *Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments*, in *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge 1988, pp. 214-234.

BOSWELL J. *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay people in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourtenth Century*, Chicago 1980.

ID., *Homosexuality and Religious Life: A Historical Approach* in *Homosexuality in the Priesthood and Religious Life*, a cura di J. GRAMICK, New York 1989, pp. 3-20.

BOQUET D., *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen 2005.

BOQUET D. e NAGY P. (a cura di), *Le Sujet de Émotions au Moyen Âge*, Paris 2008.

ID. (a cura di), *Politiques des émotions au Moyen Âge*, Firenze 2010.

BOWLBY J., *Attachment and Loss: 3. Sadness and depression*, London 1980.

BOYLE E., *Notes on the Education of the Fratres communes in the Dominican Order in the Thirteenth Century*, in *Xenia medii aevi historiam illustrantia oblata Thomae Kaeppeli, O.P.*, a cura di R. CRETENS e P. KUENZLE, I, Roma 1978, pp. 249-67; ristampato in BOYLE E., *Pastoral Care, Clerical Education and Canon Law, 1200-1400* (London, 1981), pp. 249-267.

BRACHTENDORF J., *Cicero and Augustine on Passions*, in 《Revue des Etudes Augustiniennes》, vol. 43, 1997, pp. 289-308.

BRAUNSTEIN PH., *Il Mercante davanti alla Morte* in *La morte e i suoi riti in Italia tra medioevo e prima età moderna*, a cura di F. SALVESTRINI, G. M. VARANINI, A. ZANGARINI, Firenze 2007, pp. 257-274.

BREMOND C., *L' 'exemplum'*, in C. BREMOND, J. LE GOFF e C. SCHMITT (a cura di), *L''exemplum'*, Turnhout 1982, pp. 154-156.

BRENNAN T., *Stoic Moral Psychology*, in *The Cambridge companion to the Stoics*, a cura di B. INWOOD, Cambridge 2003, pp. 257-294.

BROVARONE A. V., *Persuasione e narrazione. L'exemplum fra due retoriche (VI-XII sec.)*, in 《Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge, Temps modernes》, vol. 92, 1980, pp. 87-112.

BROWN P., *Christianization and Religious conflict*, in *The Cambridge Ancient History, vol. XIII. The Late Empire, A. D. 337-425*, Cambridge 1998, pp. 632-664.

ID., *Asceticism: Pagan and Christian*, in *The Cambridge Ancient History, vol. XIII. The Late Empire, A. D. 337-425*, Cambridge 1998, p. 601-631.

BUCH-HANSEN G., *The emotional Jesus: Anti-Stoicism in the Fourth Gospel?* in *Stoicism in Early Christianity*, a cura di T. RASIMUS, T. ENGBERG-PEDERSEN e I. DUNDERBERG, Grand Rapids 2010, pp. 93-114.

BYNUM C. W. *The Cistercian Conception of Community: an aspect of Twelfth-Century Spirituality*, in 《The Harvard Theological Review》, vol. 68, no. 3, 1975, pp. 273-286.

CAIN A., *The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford 2009.

CAPPS D., *Augustine's Confessions: Self-Reproach and the Melancholy self*, in «Pastoral Psychology», vol. 55, no. 5, 2007, pp. 571-591.

CARSON M. L. *Pagan examples of fortitude in the latin christian apologists*, in 《Classical Philology》, vol. 43, no. 2, 1948, pp. 93-104.

CASAGRANDE C., *I sette vizi capitali: introspezione psicologica e analisi sociale*, in 《Etica e Politica》, 2002. Anche consultabile on line all'indirizzo http://www.units.it/dipfilo/etica_e_politica/2002_2/indexcasagrande.html.

CASAGRANDE C. e S. VECCHIO S., *I sette vizi capitali. Storia dei Peccati nel Medioevo*, 2000.

CASAGRANDE C. e S. VECCHIO S. (a cura di), *Piacere e Dolore. Materiali per una Storia delle Passioni nel Medioevo*, Firenze 2009.

CASANOVA E., *La donna senese del Quattrocento*, in 《Bullettino senese di storia patria》, vol. 8, 1901, pp. 3-93.

CASEY M., *Reading Saint Bernard*, in *A Companion to Bernard of Clairvaux*, a cura di B. P. MCGUIRE, Leiden 2011, pp. 62-107.

CHIECCHI G., *La Parola del Dolore. Primi Studi sulla Letteratura Consolatoria tra Medioevo e Umanesimo*, Roma-Padova 2005.

CHIFFOULEAU J., *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge*, Roma 1980.

CIAMPOLI D., *La legislazione sui funerali secondo gli statuti delle comunità dello "stato" di Siena* in *Morire nel Medioevo. Il Caso di Siena: atti del convegno di studi, 14-15 novembre 2002*, a cura di S. COLUCCI, Siena 2004, pp. 103-119.

CIGMAN G. *The preacher as performer: Lollard sermons as imaginative discourse*, in 《Journal of Literature & Theology》, vol. 2, no. 1, 1988, pp. 69-82.

CLEWELL T., *Mourning beyond Melancholia: Freud's Psychoanalysis of Loss*, in 《Journal of the American Psychoanalytic Association》, vol. 52, no. 1, 2002, pp. 43-67.

COHN JR. S. K., *Death and Property in Siena, 1205-1800. Strageties for the Afterlife*, Baltimore 1988.

ID., *The cult of remembrance and the black death. Six Renaissance cities in central Italy*, Baltimore 1992.

CONSTABLE G., *The commemoration of the dead in the early middle ages*, in *Early Medieval Rome and the Christian west: Essays in honour of David A. Bullough*, Leiden 2000, pp. 169-

195.

Constructing the medieval sermon, a cura di R. ANDERSSON, (SERMO: studies on patristic, medieval, and Reformation sermons and preaching: v. 6), Brepols 2007.

CORBEILL A., *Blood, Milk, and Tears: The Gestures of Mourning Women*, in *Nature Embodied. Gesture in Ancient Rome*, Princeton 2004, pp. 67-105.

ID., *Weeping Statues, Weeping Gods and Prodigies from Republican to Early-Christian Rome*, in *Tears in the Greco-Roman World*, pp. 297-310.

CORRIGAN K., *Evagrius and Gregory. Mind, Soul and Body in the 4th Century*, Farnham 2009.

COSMAN M. P. e JONES L. G., *Handbook to Life in the Medieval World*, Oxford 2008, vol. 2,

COTTIER J. F., *Saint Anselme et la conversion des émotions. L'épisode de la mort d'Osberne*, in *Pour une histoire des émotions au Moyen Âge*, a cura di P. NAGY e D. BOQUET , Paris 2009, pp. 622-653.

COULTON G. G., *Five Centuries of Religion* (4 vols.), Cambridge 1927-1950: *The Friars and the Dead Weight of Tradition (vol. 2)*; *Getting and Spending (vol. 3)*; *The Last Days of Medieval Monasticism (vol. 4)*.

COWDREY H. E. J. *Unions and Confraternity with Cluny*, in 《The Journal of Ecclesiastical History》, vol. 16, 1965, pp. 152-162.

COX P., *Biography in Late Antiquity. A quest for the holy man*, Berkeley 1983.

CRAWFORD O. C., *Laudatio Funebris*, in 《The Classical Journal》, vol. 37, no. 1, 1941, pp. 17-27.

CRISLIP A., *The Sin of Sloth or the Illness of the Demons? The Demon of Acedia in Early Christian Monasticism*, in《Harvard Theological Review》, vol. 98. no. 2, 2005, pp. 143-169.

CULVER,R. D., *The impassibility of God: Cyril of Alexandria to Motaman*, in 《Christian Apologetics Journal》, vol. 1. no. 1. 1998, pp. 1-12.

D'AMSTERDAM B., *Guibert de Tournai, frère mineur, d. 1284*, in *Dictionnaire de Spiritualité*. E' consultabile on line all'indirizzo http://www.dictionnairedespiritualite.com.

DARGAN E. C., *A History of Preaching* (2 vols), New York 1905, vol. 1: *From the Apostolic Fathers to the Great Reformers*.

DAVIDSOHN R., *Firenze ai tempi di Dante*, Firenze 1929.

ID., *Storia di Firenze, I. Origini*, Firenze 1972.

ID., *Storia di Firenze, IV. 2. Industria, arti, commercio e finanze*, Firenze 1965.

ID., *Storia di Firenze, IV. 3 (vol. VII). Il mondo della Chiesa, Spiritualità ed arte, vita pubblica e privata*, Firenze 1965.

DAVIDSON I. J. *Ambrose's de officiis and the intellectual climate of the late fourth century*, in 《Vigiliae Christianae》, vol. 49, no. 4, 1995, pp. 313-333.

DAVIES B., *The De Malo of Thomas Aquinas*. Oxford 2001.

DAVIS C. T., *An Early Florentine Political Theorist: Fra Remigio de' Girolami*, in 《Proceedings of the American Philosophical Society》, vol. 104, no. 6, 1960, pp. 662-676.

ID., *Education in Dante's Florence*, in 《Speculum》, vol. 40. no. 3, 1965, pp. 415-435.

D'AVRAY D. L., *The preaching of the friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford 1985.

ID., *The Comparative Study of Memorial Preaching*, in 《The Royal Historical Society》, vol. 40, 1990, pp. 25-42.

ID., *Application of Theology to Current Affairs: Memorial Sermons on the Dead of Mansurah and on Innocent IV*, in 《Historical Research》, vol. 63, 1990, pp. 227-47.

ID., *Death and the prince: Memorial preaching before 1350*, Oxford 1994.

ID., *Sermons on the Dead before 1350*, in *Modern Questions about Medieval Sermons,* Spoleto 1994, pp. 175-193.

ID., *Sermons after 1200* in *Medieval Latin Studies: An Introduction and Bibliographical Guide*, a cura di F. A. C. MANTELLO e A. G. RIGG, Washington D.C. 1996, pp. 662-669.

ID., *Method in the study of medieval sermons*, in *Modern questions about medieval sermons*, p. 8-10.

ID., *Medieval Marriage Sermons. Mass communication in a culture without print*, Oxford 2001.

ID., *Medieval Marriage: Symbolism and Society*, Oxford 2005.

D'AVRAY D. e TAUSCHE M., *Marriage sermons in ad status collections of the central middle*

ages in《Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge》, vol. 47, 1980, pp. 71-119.

DEBBY N. B., *Renaissance Florence in the Rhetoric of two popular preachers: Giovanni Dominici (1356-1419) and Bernardino da Siena (1380-1444)*, Turnhout 2001.

ID., *Political views in the preaching of Giovanni Dominici in Renaissance Florence, 1400-1406*, in 《Renaissance Quarterly》, vol. 55, no. 1, 2002, pp. 19-48.

DEL CASTELLO A., *Accidia e Melancolia: Studio storico-fenomenologico su fonti cristiane dall'anitco testamento a Tommaso d'Aquino,* Milano 2010.

DELCORNO C., *La predicazione nell'età comunale*, Firenze 1974.

ID., *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare,* Firenze 1975.

ID., *Exemplum e letteratura. Tra Medioevo e Rinasciemnto*, Bologna 1989.

ID., *La predicazione volgare in Italia*, in《Revue Mabillon》, vol. 65, 1993, pp. 65-85.

ID., *La lingua dei predicatori. Tra latino e volgare,* in *La predicazione dei frati dalla metà del ' 200 alla fine del ' 300*. Atti del XXII Convegno internazionale, Assisi, 13-15 ottobre 1994, Spoleto 1995, pp. 21-46.

ID., *Medieval preaching in Italy (1200-1500)* in *The Sermon*, a cura di B. M. KIENZLE (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, fascicules 81-83), Turnhout 2000, pp. 449-559.

ID., *《Quasi quidam cantus》. Studi sulla predicazione medievale*, a cura di G. BAFFETTI, G. FORNI, S. SERVENTI, O. VISANI, Firenze 2009.

De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 9-11 juillet 1992, a cura di J. HAMESSE e X. HERMAND (Université Catholique de Louvain publications de l'institut d'études médiévales. Textes, Études, Congrès, vol. 14), Louvain-la-Neuve, 1993.

DE MARTINO E., *Morte e Piano rituale nel Mondo Antico: Dal lamento funebre antico al Pianto di Maria*, Torino 2008 (prima stampa nel 1958).

DESEILLE P., *Acedia, according to the Monastic Tradition*, in《Cistercian Studies Quarterly》Vol. 37, 2002, pp. 297-301.

DILLON, J. *Metriopatheia and Apatheia: Some Reflections on a Controversy in Later Greek*

Ethics, in *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Hampshire 1990, pp. 508-510.

DIXON T., *From passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge 2003.

ID., *The psychology of the emotions in Britain and America in the nineteenth century: The role of religious and antireligious commitments*, in 《Osiris》, vol. 16, 2001, pp. 288-320.

DONDAINE A., *La vie et les oeuvres de Jean de San Gimignano*, in 《Archivium fratrum praedicatorum》, vol. 9, 1939, pp. 128-183.

DUMONT C., *a cura di. Aelred of Rievaulx. The Mirror of Charity*, Kalamazoo 1990.

DUTTON M. L., *a cura di. Aelred of Rievaulx. Spiritual Friendship*, Minnesota 2010.

EBERSOLE G. L., *The function of ritual weeping revisited: affective expression and moral discourse*, in 《History of Religions》, vol. 39, no. 3, 2000, pp. 211-246.

ELDERS L. J., *L'acédie, un vice capital mal connu*, in 《Nova et Vetera》, vol. 69, no. 3, 1994, pp. 175-184.

ELLINGTON D. S., *Impassioned mother or passive icon: the Virgin's role in late medieval and early modern passion sermons*, in 《Renaissance Quarterly》, vol. 48, no. 2, 1995, pp. 227-261.

EMENEAU M. B., *Ambrose and Cicero*, in 《The Classical Weekly》, vol. 24, no. 7, 1930, pp. 49-53.

ERKER D. S., *Women's Tears in Ancient Roman Ritual*, in *Tears in the Graeco-Roman World*, pp. 135-160.

ESPOSITO A., *La Società Urbana e la Morte: le Leggi Suntuarie* in *La morte e i suoi riti in Italia tra medioevo e prima età moderna*, a cura di F. SALVESTRINI, G. M. VARANINI, A. ZANGARINI, Firenze 2007, pp. 97-130.

EVANS G. R., *Bernard of Clairvaux*, Oxford 2000.

FAVEZ C., *La Consolation Latine Chrétienne*, Paris 1937.

FERREIRO A., *"Frequenter legere": the propagation of literacy, education, and divine wisdom in Caesarius of Arles'*, in 《Journal of Ecclesastical History》, vol. 43, 1992, pp. 5-15.

FERRENTE S., *Storici ed emozioni*, in 《Storica》, No. 43-45, 2009, pp. 371-392.

FIELD L., *Gilbert of Tournai's Letter to Isabelle of France: An Edition of the Complete Letter*, in 《Medieval Studies》, vol. 65, 2003, pp. 57-97.

FISKE A., *Saint Anselm and Friendship*, in《Studia Monastica》, vol. 3, 1961, pp. 259-290.

FLYNN M., *Taiming anger's daughters: New testment for emotional problems in Renaissance Spain*, in 《Renaissance Quarterly》, vol. 51, no. 3, 1998, pp. 864-886.

FOUCAULT M., *The archaeology of knowledge*, New York 1972.

ID., *Discipline and Punish. The birth of the Prison*, New York 1977.

ID., a cura di C. GORDON, *Michel Foucault: Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, New York 1980.

ID., *History of Sexuality. The Will to Knowledge,* London 1998.

FREUD S., *Mourning and Melancholia*, London 1961(versione originale pubblicata nel 1917).

FULTON R., *From Judgment to Passion. Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*, New York 2002.

GAJANO S. B., *Lavoro, povertà, santità fra nuove realtà sociali e luoghi comuni agiografici*, in *Cultura e società nell'Italia medievale. Studi per Paolo Brezzi*, Roma 1988, I, pp. 117-129.

GARRISON M., *The Study of emotions in early medieval history: some starting points*, in 《Early Medieval Europe》, vol. 10, no. 2, pp. 243-250.

GAZZINI M., *Le confraternite italiane: periodi, problemi, storiografie*, in *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, Bologna 2006, pp. 3-58.

GHISALBERTI A., *Dilecto dilectus, Amico amicus, Fratri frater: L'epistolario Beccense di Anselmo d'Aosta*, in 《La Scuola Cattolica》, vol. 116, 1988, pp. 339-355.

GORER G., *Death, Grief and Mourning in contemporary Britain*, New York, 1965.

GOSS R. E. e KLASS D., *Spiritual Bonds to the Dead in Cross-Cultural and Historical Perspective: Comparative Religion and Modern Grief*, in «Death Studies», vol. 23, no. 6 1999, pp. 547-567.

ID., *Dead but not Lost. Grief Narratives in Religious Traditions*, Walnut Creek 2005.

GRANATA A., *Anselmo d'Aosta, Maestro di stile epistolare*, in 《La Scuola Cattolica》, vol. 116, 1988, pp. 356-373.

GRAVER M., *Stoicism and Emotion,* Chicago 2007.

ID., *The Weeping Wise: Stoic and Epicurean Consolations in Seneca's 99th Epistle*, in *Tears in the Graeco-Roman World*, pp. 235-252.

GWYNN D. M., *The 'End' of roman senatorial paganism*, in *The Archaeology of late antique 'Paganism'*, pp. 135-161.

HALL T. N., *The early Medieval sermon* in *The Sermon*, pp. 203-263.

HANSKA J., *"And the Rich Man Also died; and He was buried in Hell": the Social Ethos in Mendicant Sermons*, Helsinki 1997.

ID., *Uidens Iesus ciuitatem fleuit super illam: The Lachrymae Christi Topos in Thirteenth-Century Sermon Literature* in *Constructing the Medieval Sermon*, pp. 237-251.

HASELDINE J. P., *Friendship and Rivalry: The role of Amicitia in Twelfth century monastic relations*, in 《The Journal of Ecclesiastical History》, vol. 44, no. 3, 1993, pp. 390-414.

ID., *Love, Separation and Male Friendship: Words and Actions in Saint Anselm's Letters to his Friends* in *Masculinity in Medieval Europe*, a cura di D. M. HADLEY, London 1999, pp. 238-255.

HAURÉAU B., *"Sermonnaires"*, in 《Histoire littéraire de la France》, vol. 26, 1873, pp. 388-90.

HEDLUND M., *The use of model sermons at Vadstena: a case study* in *Constructing the Medieval sermon*, pp. 117- 164.

HERFORD I. S. A., *The confraternities of penitence, their dramas and their lamentationes*, in 《The English Historical Review》, vol. 6, no. 24, 1891, pp. 646-673.

HENDERSON J., *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Oxford 1994.

HOCHSCHILD A.R., *Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure*, in 《AJS》, vol. 85, no. 3, 1979, pp. 551-575.

HOLMES G., *The emergence of an urban ideology at Florence c. 1250-1450*, in 《Transactions of the Royal Historical Society》, vol. 23, 1973, pp. 111-134.

HUGHES D. O., *Sumptuary Law and Social Relations in Renaissance Italy* in *Disputes and Settlements: Law and Human Relations in the West*, a cura di J. BOSSY, Cambridge 1983, pp. 69-99.

ID., *Mourning Rites, Memory, and Civilization in Premodern Italy* in *Riti e rituali nelle società medievali*, a cura di P. CHIFFOLEAU, L. MARTINES e A. P. BAGLIANI, Spoleto 1994, pp. 23-38.

HUNT H., *Joy-bearing Grief: Tears of Contrition in the Writing of the Early Syrian and Byzantine Fathers*, Leiden-Boston 2004.

IANNELLA C., *Giordano da Pisa. Etica urbana e forme della società*, Pisa 1999.

ID., *Predicazione domenicana ed etica urbana tra Due e Trecento*, in *Predicazione e società nel Medioevo: riflessione etica, valori e modelli di comportamento* (Atti del convegno XII Medieval Sermon Studies Symposium, 14-18, Luglio, 2000), Padova 2002, pp. 171-185.

ID., *Civic Virtues in Dominican Homiletic Literature in Tuscany in the Thirteenth and Fourteenth centuries*, in 《Medieval Sermon Studies》, vol. 51, 2007, pp. 22-32.

INWOOD B., *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford 1985.

JAKOBSON R., *Two Aspects of Language, and Two Types of Aphasic Disturbances*, in *Fundamentals of Language*, Gravenhage 1956, pp. 52-82.

JONHSON M. J., *On the burial places of Valentinian Dynasty*, in 《Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte》, vol. 40, no. 4, 1991, pp. 501-506.

JOHNSON T. E., *Resurrecting the Funeral Sermon*, in 《Liturgy》, vol. 27, 2006, pp. 37-50.

JONES D. A., *Approaching the end*, New York 2007.

JONTE-PACE D., *Augustine on the Couch: Psychohistorical (mis) Readings of the Confessions*, in «Religion», vol. 23, 1993, pp. 71-83;

KAEPPELI TH., *Le procès contre Thomas Waleys, O.P.* (Dissertationes historicae 6), Rome 1936.

KAEPPELI TH. e E. Panella, *Scriptores Ordinis praedicatorum Medii Aevi*, Romae 1970-1994.

KAHLOS M., *Debate and Dialogue. Christian and Pagan Cultures. C. 360-430*, Aldershot 2007.

KAHN V., *Review on Sorrow and Consolation in Renaissance Humanism by Geroge W.*

McClure, in 《Speculum》, vol. 67, no. 3, 1992, pp. 721-723.

KELLY J. N. D., *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, London 1975.

KIENZLE B.M., *Introduction* in *The Sermon*, a cura di B. KIENZLE, Turnhout 2000, pp. 143-174.

ID., *The twelfth century monastic sermon*, in *The Sermon*, a cura di B. KIENZLE, Turnhout 2000, pp. 271-323.

ID., *Medieval Sermons and their Performance: Theory and Record* in *Preacher, sermon and audience in the middle ages*, pp. 89-124.

KILLERBY K., *Sumptuary Law in Italy*, Oxford 2002.

KINDERMANN U., *Laurentius von Durham. Consolatio de morte amici: Untersuchungen und kritischer Text* (una tesi inaugurale), Erlangen 1969.

KING P., *Emotions in Medieval Thought*, in *The Oxford handbook of Philosophy of Emotion*, a cura di P. GOLDIE, Oxford 2010.

KLASS D., *Continuing bonds: New Understanding of Grief*, Wahington D.C. 1996.

KLEINBERG A., *Peccati Capitali*, Genova 2009.

KLEINGINNA JR P. R. e KLEINGINNA A. M., *A Categorized List of Emotion Definitions, with Suggestions for a Consensual Definition*, in 《Motivation and Emotion》, vol. 5 1981, pp. 345-379.

KLIEGERMAN C., *A Psychoanalytic Study of the Confession of St. Augustine*, in «Journal of the American Psychoanalytic Association», vol. 5, 1957, pp. 469-484.

KUHN R., *The Demon of Noontide: Ennui in Western Literature*, Princeton 1976.

LANSING C., *Passion and Order: Restraint of grief in the medieval Italian communes*, Ithaca-London, 2008.

LAVAN L. e MULRYAN M. (a cura di), *The Archaeology of late antique 'Paganism'*, Leiden 2011.

LEA H. C., *A History of the Inquisition of the Middle Ages* (3 vols), London 1888.

ID., *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church* (3 vols), London 1896.

LECOY DE LA MARCHE A., *La Chaire française au Moyen âge, spécialement au XIIIe siècle d'après les manuscrits contemporains*, Paris 1886.

LE GOFF J., *Mentalities: a New Field for Historians*, in 《Social Science Information》, vol. 13, no. 81, 1974, pp. 81-97.

ID., *La Nascita del Purgatorio*, Torino 1982.

ID., *L'europe est-elle née au Moyen Âge?*, Paris 2003.

LESNICK D., *Preaching in Medieval Florence: The Social World of Franciscan and Dominican Spirituality*, London 1989.

LEVENSON,C. A., *Distance and Presence in Augustine's Confessions*, in «The Journal of Religion», vol. 65, 1985, pp. 500-512.

LIM R., *Christian Triumph and Controversy*, in *Late Antiquity. A guide to the postclassical world*, a cura di G. W. BOWERSOCK, P. BROWN, O. GRABAR, Cambridge. Mass. 1999.

LITTLE L. K., *Anger in Monastic Curses*, in *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, a cura di B.H. ROSENWEIN, New York 1998, pp. 9-35.

LOFLAND L. H., *The Social Shaping of Emotion: The Case of Grief*, in 《Symbolic Interaction》, vol. 8, no. 2, 1985, pp. 171-190.

LONGÈRE J.*, La prédication médiévale*, Paris 1983.

LUCIANI-ZIDANE L., *L'Acédie. Le vice de forme du Christianisme. De Saint Paul à Lacan*, Paris 2009.

LUNN-ROCKLIFFE S., *Ambrose's Imperial Funeral Sermons*, in《Journal of Ecclesiastical History》, vol. 59, no. 2, 2008, pp. MACMULLEN R., *Romans in Tears*, in 《Classical Philology》, vol. 75, 1980, pp. 254-255.

ID., *Two Types of Conversion to Early Christianity*, in 《Vigiliae Christianae》, vol. 37, 1983, pp. 174-192.

MAIER C. T., *Preaching the Crusades: mendicant friars and the cross in the thirteenth century* (Cambridge studies in Meideval life and thought: fourth series), Cambridge 1998.

ID., *Crusade Propaganda and Ideology: Model Sermons for the Preaching of the Cross*, Cambridge 2000.

MARGRAF E., *Die Hochzeitspredigt der Fühen Neuzeit*, München 2007, pp. 120-121.

MARIGLIANO E., *Anselmo d'Aosta. La vicenda umana di un grande monaco del Medioevo*,

Milano 2003.

MAXWELL J. L., *Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his congregation in Antioch*, Cambridge 2006, p. 160.

MAZZI G., *Alcune Leggi Suntuarie Senesi del Secolo XIII*, in 《Archivio storico italiano》, tomo V, Firenze 1880, pp. 133-144.

MAZZOLI G., *La memoria consolatrice: riuso dei classici e ricodificazione letteraria nell'epist. 60 di S. Girolamo*, in 《Incontri triestini di filologia classica》, vol. 3, 2004, pp. 165-179.

MCCLURE G. W., *The Art of Mourning: Autobiographical Writings on the Loss of a Son in Italian Humanist Thought (1400-1461)*, in 《Renaissance Quarterly》, vol. 39, no. 3, 1986, pp. 440-475.

ID., *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*, Princeton 1991.

ID., *Review* on *Carol Lansing. Passion and Order: Restraint of Grief in the Medieval Italian Communes* in 《American Historical Review》, vol. 114, no. 2, 2009, p. 472-473.

MCGUIRE B.P., *Friendship and Community. The Monastic Experience 350-1250*, Kalamazoo 1988.

ID., *Friendship and Community. The Monastic Experience 350-1250*, Kalamazoo 1988.

ID., *The Difficult Saint*, Kalamazoo 1991.

ID., *Brother and Lover. Aelred of Rievaulx*, New York 1994.

ID., *Love, friendship and sex in the eleventh century: The experience of Anselm*, in 《Studia Theologica. Nordic Journal of Theology》, vol. 28, no. 1, 1974, pp. 111-152.

ID., *The Cistercians and the Transformation of Monastic Friendships*, in *Friendship and Faith: Cistercian Men, Women, and their Stories, 1110-1250*, Aldershot 2002 (pubblicato originalmente in 《Analecta Cisterciensia》, vol. 37, 1981, pp. 1-63).

ID., *Taking Responsibility: Medieval Cistercian Abbots and Monks as their Brother's Keepers,* in Friendship and Faith: Cistercian Men, Women, and their Stories, 1110-1250, Aldershot 2002 (pubblicato originalmente in 《Citeaux: Commentarii cistercienses》, vol. 39, Brecht 1988, pp. 249-268).

ID., *Bernard's Life and Works: A Review*, in *A Companion to Bernard of Clairvaux*, Leiden 2011, pp. 18-61.

Medieval sermons and society: Cloister, City, University, a cura di J. HAMESSE, B.M. KIENZLE, D. L. STOUDT, A.T. THAYER (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales. Textes et Études du Moyen Âge, 9) Louvain-LA-Neuve 1998.

MEEKS W. A., *The moral world of the first christians*, Philadelphia 1986.

MEERSSEMAN G. G., *Ordo fraternitatis: Confraternite e pietà dei laici del Medioevo*, Roma 1977.

ID., *La prédication dominicaine dans les congégations mariales en Italie au XIIIème siècle*, in 《Archivium Fratrum Praedicatorum》, vol. 18, 1948, pp. 149-152.

MENZEL M., *Predigt und Geschichte. Historische Exempel in der geistlichen Rhetorik des Mittelalters*, Köln-Weimar-Wien, 1998.

MEYER S.S., *Ancient Ethics. A Critical Introduction*, London 2008.

MINER R., *Thomas Aquinas on the Passions. A Study of Summa Theologiae 1a2ae 22-48*, Cambridge 2009.

MITCHELL J. F., *Consolatory letters in Basil and Gregory Nazianzen*, in 《Hermes》, vol. 96, no. 3, 1968, pp. 299-318.

Modern Questions about medieval sermons: Essays on marriage, death, history and sanctity, a cura di N. BÈRIOU e D. L. D'AVRAY , Spoleto 1994.

MONTANARI M., *Uomini e Orsi nelle Fonti Agiografiche dell'Alto Medioevo*, in *Il Bosco nel Medioevo*, a cura di B. ANDREOLLI e M. MONTANARI, Bologna 1988, pp. 55-72.

MORMANDO F., *The preacher's demons. Bernardino of Siena and the social underworld of early Renaissance Italy*, Chicago and London 1999.

MUESSIG C., *Audience and sources in Jacques de Vitry's "Sermones feriales et communes"* in *Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University*, a cura di J. HAMESSE, B.M. KIENZLE, D. L. STOUDT, A.T. THAYER (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales. Textes et Études du Moyen Âge, 9) Louvain-la-Neuve 1998, pp. 183-202.

ID., *Audience and Preacher: "Ad status" Sermons and Social Classification* in *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, pp. 255-276.

ID., *The face of women in the sermons of Jacques de Vitry. Commentary, Editions & Translation*, Toronto 1999.

ID., *Sermon, Preacher and Society in the Middle Ages*, in 《Journal of Medieval History》, vol. 28, 2002, pp. 73-91.

ID., *Preaching the Beatitudes in the Late Middles Ages: Some Mendicant Examples*, in 《Studies in Christian Ethics》, vol. 22, no. 2, 2009, pp. 136-150.

MULCHAHEY M.M., *"First the Bow is Bent in Study…" : Dominican Education before 1350*, Toronto 1998.

MURPHY J. J., *Rhetoric in the Middle Ages: A history of rhetorical theory from St. Augustine to the Renaissance*, Berkeley-Los Angeles 1974.

MUZZARELLI M.G., *Pescatori di uomini. Predicatori e piazze alla fine del Medioevo*, Bologna 2005.

ID., *Introduzione* in *Disciplinare il Lusso. La legge suntuaria in Italia e in Europa tra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di M. G. MUZZARELLI e A. CAMPANINI, Roma 2003, pp. 7-14.

NAGY P., *Lacrimas quia doloris, suaves quia amoris. La dolcezza della lacrime religiose nell'occidente medievale*, in *Piacere e Dolore. Materiali per una storia delle passioni nel medioevo*, a cura di C. CASAGRANDE e S. VECCHIO, Firenze 2009, pp. 49-65.

NATOLI S., *Dizionario dei Vizi e delle Virtù*, Milano 2005.

NAULT J. C., *Acedia: Enemy of Spiritual Joy*, in 《Communio: International Catholic Review》, vol. 31, 2004, pp. 236-259.

NEFF A., *The pain of compassio: Mary's labor at the foot of the cross*, in 《The Art Bulletin》, vol. 80, no. 2, 1998, pp. 254-273.

NEWHAUSER R. (a cura di), *The Seven Deadly Sins. From Communities to Individuals*, Leiden-Boston 2007.

NUSSBAUM M. C., *Upheavals of thought. The intelligence of emotions*, Cambridge 2001.

ODELMAN E., *Editing the 'Sermones moralissimi de tempore' by Nicolaus de Aquaevilla* in *Constructing the Medieval sermon*, pp. 165-188.

O'DONNELL J. J., *The demise of Paganism*, in 《Traditio》, vol. 35, 1979, pp. 45-88.

OLDONI M., *Giovanni da San Gimignano* in *L'enciclopedismo medievale*, a cura di M. PICONE,

Ravenna 1992, pp. 212-228

ID., *Giovanni da San Gimignano: un enciclopedico dell'anima. Studi e testi*, a cura di M. OLDONI-A. ZAPPERI, San Gimignano 1993.

OLSON G., *The Medieval fortune of Theatrica*, in 《Traditio》, vol. 42, 1986, pp. 265-286.

PANELLA E., *Ricerche su Riccoldo da Monte di Croce*, in 《Archivium fratrum praedicatorum》, vol. 58, 1988, pp. 49-56.

PANOFSKY E., *Gothic Architecture and Scholasticism. An Inquiry into the Analogy of the Arts, Philosophy and Religion in the Middle Ages*, New York 1976.

PATON B., *Preaching friars and the civic ethos: Siena, 1380-1480* (Westfield publications in medieval studies Vol. 7), London 1992.

PELIKAN J., *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine, vol. 1. The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971.

PELLEGRINI L., *Tabula super sermones. Gli indici dei sermonari domenicani nei codici cenetro-italiani (secc. XIII-XV)*, in 《Archivum fratrum praedicatorum》, vol. 64, 1994, pp. 119-144.

ID., *I predicatori e i loro manoscritti* in *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300*. Atti del XXII Convegno internazionale, Assisi, 13-15 ottobre 1994, Spoleto 1995.

ID., *I manoscritti dei predicatori*, Roma 1999.

PENCE M. E., *Satire in St. Jerome*, in «The Classical Journal», vol. 36, no. 6, 1941, pp. 322-336.

PRANDI M., *Vincenzo di Beauvais e Francesco da Barberino*, in 《Italia medioevale e umanistica》, vol. 19, 1976, pp. 133-161.

PRANGER M. B., *Bernard of Clairvaux and the shape of the monastic thought: Broken Dreams*, Leiden 1994.

ID., *Bernard the Writer*, in *A Companion to Bernard of Clairvaux*, a cura di B. P. MCGUIRE, Leiden 2011, pp. 220-248.

Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages, a cura di C. MUESSIG, Leiden-Boston-Köln 2002.

PRULDO D. S., *Review on Passion and Order*, in 《English Historical Review》, vol. 124, 2009, p. 686-687.

PRUNAI G., *I capitoli della compagnia di San Domenico in Campo Regio*, in 《Bullettino senese di stroria patria》, vol. 17, 1940, pp. 117-156.

RADDEN J., *The Nature of Melancholy: From Aristotle to Kristeva*, Oxford 2002.

RAFFIN P., *Jean de San Gimignano* in *Dictionnaire de spiritualité*, VIII, Paris 1974, coll. 721.

RAMELLI I., *Tears of Pathos, Repentance and Bliss: Crying and Salvation in Origen and Gregory of Nyssa*, in *Tears of Greaco-Roman World*, Berlin 2009, pp. 367-396.

RAWSON B., *Death, Burial, and Commemoration of Children in Roman Italy*, in *Early Christian Families in Context. An interdisciplinary dialogue*, a cura di D. L. BALCH e C. OSIEK, Michigan 2003, p. 277-297.

REBILLARD E., *In Hora Mortis: Évolution de la Pastorale Chrétienne de la Mort aux IVe et Ve siècles,* Roma 1994.

REDDY W.M., *Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions*, in 《Current Anthropology》, vol. 38, no. 3, 1997, pp. 327-351.

REMUS H., *The end of 'paganism'?* in 《Studies in Religion/ Sciences religieuses》, vol. 33, 2004, pp. 191-208.

RIDOLFI M. A. C., *Un Caso Toscano: Siena* in *Disciplinare il Lusso. La legge suntuaria in Italia e in Europa tra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di M. G. MUZZARELLI e A. CAMPANINI, Roma 2003.

ROBERT P. B., *Stephanus de Lingua-Tonante. Studies in the Sermon of Stephen Langton* (Studies and Texts, 16), Toronto 1968, pp. 52-54.

ROBERTS P., *The 'ars praedicandi' and the medieval sermon* in *Preacher, sermon and audience in the middle ages*, pp. 41-62.

ROSENBERG M., *Reflexivity and Emotions*, in 《Social Psychology Quarterly》, vol. 53, no.1, 1990, pp. 3-12.

ROSENWEIN B. H. (a cura di), *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Ithaca-London, 1998.

ID., *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca e London 2006.

ID., *Worrying about Emotion in History* in 《The American Historical Review》, vol. 107, no. 3, 2002, pp. 821-845.

RUPP T., *Damnation, Individual and Community in Remigio de' Girolami's De Bono Communi*, in 《History of Political Thought》, vol. 21, no. 2, pp. 217-236.

RUSCONI, R., *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)* in *Storia d'Italia. Annali 4. Intellettuali e potere*, a cura di C. VIVANTI, Torino 1981, pp. 950-1035.

ID., *Reportatio* in 《Medioevo e Rinascimento》, vol. 3, 1989, pp. 7-36.

SALVADORI G., *I sermoni d'occasione. Le sequenze e i ritmi di Remigio Girolami Fiorentino*, in *Scritti vari di Filologia*, Roma 1901, pp. 455-508.

SANTI F., *Un nome di persona al corpo e la massa dei corpi gloriosi,* in 《Micrologus》, vol. 1, 1993, pp. 273-300.

SAVON H., *Première oraison funèbre de saint Ambroise (De Excessu Fratris, I) et les Deux Sources de la Consolation Chrétienne* in 《Revue des Études Latines》, vol. 58, 1980, pp. 370-402.

SCARPATI C., *Vincenzo di Beauvais e la letteratura italiana del Trecento*, in 《Italia medioevale e umanistica》, vol. 17, 1976, pp. 103-131.

SCHNEIDER R. e ROUSE R. H., *The medieval circulation of the De Morali principis institutione of Vincent of Beauvais*, in 《Viator》, vol. 22, 1991, pp. 189-228.

SCHORN S., *Tears of the Bereaved: Plutarch's Consolatio ad uxorem in Context*, in *Tears in the Graeco-Roman World*, pp. 335-365.

SCHNEYER J.B., *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, I-XI. Münster 1969-90.

SCOURFIELD J. H. D., *Consoling Heliodorus: A Commentary on Jerome, Letter 60*, Oxford 1993, pp. 28-29.

ID., *The De Mortalitate of Cyprian: Consolation and Context*, in 《Vigiliae Christianae》, vol. 50, no. 1, pp. 12-41.

SEABOURNE G., *The law on suicide in Medieval England*, in 《The Journal of Legal

History》, vol. 21, no. 1, 2007, pp. 21-48.

SEALE C., *Constructing Death: The sociology of dying and bereavement*, Cambridge 1998.

SMALLEY B., *Thomas Waleys*, in 《Archivium Fratrum Praedcatorum》, vol. 24, 1954, pp. 50-107.

ID., *'Peter Comestor on the Gospels and His Sources'*, in 《Recherches de théologie ancienne et médiévale》, vol. 46, 1979, pp. 84-129.

SMYTH C., *The Art of Preaching: a Practical Survey of Preaching in the Church of England, 747-1939*, London 1940.

SORABJI R., *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford 2000.

ID., *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A sourcebook*. Vol. 1: *Psychology (with Ethics and Religio*n), London 2004.

ID., *Did the Stoics value Emotion and Feeling?* in 《The Philosophical Quarterly》, vol. 9, no. 234, 2009, pp. 150-162.

SOUTHERN R. W., *Saint Anselm and his biographer*, Cambridge 1966.

ID., *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford 1970.

SPULER, R., *Consolatory Topoi: Aspects of a Tradition*, in 《Neohelicon》, vol. 12, no. 12, 1985, pp. 239-263.

SQUIRE A., *Aelred of Rievaulx*. A study, Kalamazoo 1981.

STEARNS P. N. e STEARNS C.Z., *Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards*, in 《American Historical Review》, vol. 90, 1985, pp. 813- 836.

ID.*: The Struggle for Emotional Control in America's History*, Chicago 1986.

ID. (a cura di), *Emotion and Social Change. Toward a New Psychohistory,* New York 1988.

STEARNS P.N., *Review. Sin and Fear: The Emergence of a Wester Guilt Culture, 13th-18th Centuries by Jean Delumeau*, in 《The Journal of Interdisciplinary History》, vol. 23, no. 1, 1992, pp. 156-158.

STEGMÜLLER F., *Repertorium biblicum Medii Aevi*, III, Matriti, 1951, pp. 420-422.

STROCCHIA S. T., *Death and Ritual in Renaissance Florence*, Baltimore 1992.

STROEBE M., *Bereavement Research and Theory: Retrospective and Prospective*, in 《American Behavioral Scientist》, vol. 44, 2001, pp. 854-865.

SUTER A., *Tragic Tears and Gender* in *Tears in the Graeco-Roman World*, pp. 59-83.

SWAN M., *Constructing preacher and audience in Old English homilies* in *Constructing the Medieval sermon*, pp. 177-188.

The Sermon, a cura di B. M. KIENZLE (Typologie des sources des moyen âge occidental, fascicules, 81-83), Turnhout 2000.

THOMPSON A., *From Texts to Preaching: Retrieving the medieval sermon as an event* in *Preacher, sermon and audience in the middle ages*, pp. 13-37.

ID., *Cities of God. The Religion of the Italian Communes, 1125-1325*, Pennsylvania 2005.

TILBY A., *The Seven Deadly Sins. Their Origin in the Spiritual Teaching of Evagrius the Hermit*, London 2009.

TOOHEY P., *Some ancient notions of boredom*, in 《Illinois Classical Studies》, vol. 13, no. 1, 1988, pp. 151-164.

TURRINI P., *Le cerimonie funebri a Siena nel Basso Medio Evo: Norma e rituale,* in 《Bullettino senese di storia patria》, vol. 110, 2003, pp. 53-101.

ID., *Un Caso Toscano: lo Stato Senese* in *Disciplinare il Lusso. La legge suntuaria in Italia e in Europa tra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di M. G. MUZZARELLI e A. CAMPANINI, Roma 2003, pp. 75-89.

ULLMAN B. L., *A project for a new edition of Vincent of Beauvais*, in 《Speculum》, vol. 8, no. 3, 1933, pp. 312-326.

USHER J., *Boccaccio's "Ars Moriend" in the Decameron*, in 《The Modern Language Review》, vol. 81, no. 3, 1986, pp. 621-632.

VAN GENNEP A., *Les Rites de Passage*, Paris 1909.

VASOLI C., *Arte della memoria e predicazione*, in《Medioevo e Rinascimento》, vol. 3, 1989, pp. 301-322.

VECCHIO S., *Dalla predicazione alla conversazione: il "Liber de introductione loquendii" di*

Filippo da Ferrara, in《Medieval Sermon Studies》, vol. 44, 2000, pp. 68-86.

ID., *Giovanni da San Gimignano*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 56, 2001. Anche consultabile on-line all'indirizzo

http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-da-san-gimignano_%28Dizionario-Biografico%29/

ID., *Johannes von San Gimignano* in *Lexikon des Mittelalters*, vol. V (*Hiera-Mittel – Lukanien*), München 1991, p. 601.

VERGARA J. e RUMAYOR M., *Political education in the Middle Ages: The Tractatus de morali principis institutione by Vincent of Beauvais (c. 1263)*, in 《Procedia Social and Behavioral Sciences》, vol. 15, 2011, pp. 1824-1831.

VERBAAL W., *Preaching the dead from their graves: Bernard of Clairvaux's lament on his brother Gerard*, in *Speculum sermonis : interdisciplinary reflections on the medieval sermon*, Turnhout 2004, pp. 113-139.

VEYNE P., *Foucault. Il pensiero e l'uomo*, Milano 2010.

VINAY G., *Il Dolore e la Morte nella Spiritualità dei secoli XII e XIII (Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale)*, Todi 1967.

VON MOOS P., *Consolatio: Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, (4 volumi), München 1971-2.

ID., *L'"exemplum" et les "exempla" des prêcheurs* in *Les exempla médiévaux: nouvelles perspectives*, a cura di J. BERLIOZ ., M. A. POLO DE BEAULIEU, Paris, 1998, pp. 67-82.

WEISSMAN R. F. E., *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York 1982.

WELTER Th., *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge*, Paris-Toulouse 1927, pp. 340-344.

WENZEL S., *Petrarch's Accidia*, in 《Studies in the Renaissance》, vol. 8, 1961, pp. 36-48.

ID., *Dante's Rationale for the Seven Deadly Sins ("Purgatorio" XVII)*, in 《The Modern Language Review》, vol. 60, no. 4, 1965, pp. 529-533.

ID., *'ACEDIA' 700-1200*, in 《Traditio》, vol. 22, 1966, pp. 73-102.

ID., *The Sin of Sloth: Acedia. In Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill 1967.

ID., *The Seven Deadly Sins: Some Problems of Research*, in 《Speculum》, vol. 43, no. 1, pp. 1-22.

WILCOX A., *Paternal Grief and the Public Eye: Cicero "Ad Familiares" 4.6*, in 《Phoenix》, vol. 59, no. 3/4, 2005, pp. 267-287.

WINKLER E., *Scholastische Leichenpredigten: Die "Sermones Funebres" des Johannes von San Gimignano*, in 《Kirche- Theologie – Frömmigkeit: Festgabe für Gottfried Holtz zum 65. Geburtstag》, Berlin 1965, pp. 177-186.

WOLTERSTORFF N., *Suffering Love* in *Augustine's Confessions: Critical Essays*, Oxford 2006, pp. 107-146.

ID., *Augustine's break with eudaimonism*, in *Justice. Rights and Wrongs*, Princeton 2008, pp. 180-206.

Z. ZAFARANA, *Per la storia religiosa di Firenze nel Quattrocento. Una raccolta privata di prediche* in 《Studi medievali》, Serie III, Vol. 9, 1968, fascicolo 2, pp. 1017-1113.

ZIEGLER J., *Medical similes in religious discourse. The case of Giovanni da San Gimignano O.P. (ca. 1260-ca.1333)*, in《Science in context》, vol. 8, 1995, pp. 103-131.

ID., *Medicine and religion c. 1300. The case of Arnau de Vilanova*, Oxford 1998.