

L'ideale di vita sacerdotale presso Filippo di Harveng

(II) *)

III. I CHIERICI ALLA SCUOLA DI FILIPPO DI HARVENG.

Uno studio il quale, considerando l'ideale che del chierico ha Filippo di Harveng, non cercasse di conoscere, per quanto possibile, la personalità di Filippo stesso, sarebbe incompleto. E tuttavia non si può avere la pretesa di conoscerlo a fondo, perchè è una cosa estremamente pericolosa formarsi l'idea di un uomo, senza sapere molto del suo comportamento pratico : uniche fonti in proposito sono le sue lettere, delle quali qualche volta mi sono servita e ancora mi servirò. Ora non si può giudicare del comportamento di un uomo dai soli suoi scritti, nè della sua personalità solo dalle idee che mostra di avere : si spezzerebbe una complessa realtà umana, perchè se ne indicherebbe solo un aspetto.

Di fatto se quello che egli dice ci rivela il suo ideale e può manifestarci verso quale direzione andassero i suoi sforzi per la realizzazione della perfezione cristiana, non può essere indicativo del suo comportamento nella vita pratica : in realtà mai si prescinde tanto dalle proprie realizzazioni come quando si tratteggia un ideale ; e si prescinde tanto più, quanto più perfetto risulta l'ideale tracciato. E poichè, d'altra parte, nessuno ci parla della sua vita pratica, bisogna avvicinarsi senza molte pretese, cercando solo di intravedere, per quanto possibile, qualche aspetto della personalità di Filippo, attraverso quello che egli dirà ai suoi chierici, convinti che l'ideale che egli dà loro, porta senz'altro l'impronta della sua anima, e ritenendo probabile, trattandosi di un uomo che ha lasciato tutto per un

*) *Analecta Praemonstratensia*, XXXVII (1961), 5-30.

ideale, che si sforzi almeno, di agire secondo le sue convinzioni, e di uniformarsi ad esse.

Dunque lo studio della personalità di Filippo sarà fuso con quello del suo ideale del chierico (parleremo di lui quando se ne presenterà l'occasione) e da esso risulterà. E se nei suggerimenti che egli dà ai suoi chierici, vedremo le sue convinzioni, nelle virtù che vuole da essi, quelle che egli stesso, convinto della loro necessità nella vita spirituale, si sforza di acquistare, non escluderemo certo quelle contraddizioni pratiche che sono inevitabili nella vita di ogni uomo, ma che, se le accompagna l'umiltà, non riescono a smorzarne lo slancio.

Una precisazione : i due paragrafi « Contemplazione o azione » e « La carità », hanno un carattere di premessa : non corrispondono a due particolari trattati del *De institutione clericorum*, ma sono necessari per una esatta e completa visione dell'ideale che del chierico ha Filippo. La stessa cosa si deve dire del paragrafo « La Madonna » e, in parte, dell'« Umiltà ».

Il *De institutione clericorum* di Filippo di Harveng può rientrare in quel quadro di riforma e di formazione spirituale del clero, che, iniziata con la riforma gregoriana, sfocia nella istituzione dei canonici regolari e nell'« ordo novus », e può considerarsi uno di quei tentativi di dare al clero un ideale di vita, che comprendesse tutte le virtù a lui proprie.

La vita comune non era praticata da tutto il clero, del quale anzi alcuni membri non si può dire che esercitassero la virtù della povertà. Poco formati spiritualmente, avevano poca resistenza alla tentazione ; i matrimoni di chierici erano perfino celebrati in chiesa e il celibato era raro ; dilagava tra il clero l'ignoranza : spesso si conoscevano perfino le Scritture e le formule per amministrare i Sacramenti. Negli ambienti ristretti, dove mancavano i divertimenti, distrazione comune erano le taverne e i banchetti. Fu così che la Chiesa sentì la necessità di porre un rimedio a questo stato di cose : in realtà permaneva l'idea che dal clero dipende la salvezza della Chiesa. Perciò venne imposto ai chierici l'obbligo di esercitare tutte le virtù, ma soprattutto la povertà, il più assoluto distacco dal mondo e dai propri desideri, dai rapporti sessuali e dallo studio, che non avesse come oggetto le Scritture, al fine di essere spiritualmente liberi e più disposti alla contemplazione e al servizio dei fratelli per Dio. La vita comune appariva come il mezzo più adatto a vincere

l'avarizia e l'incontinenza, assicurare il celibato e mantenere così il clero libero da ogni impegno familiare ¹⁾).

Il *De institutione clericorum* espone appunto un ideale di vita, che è essenzialmente quello di un chierico. Se infatti dal rigoroso ideale monastico prende qualcosa, lo rifà del tutto suo. Del resto non possiamo pretendere che Filippo ignori l'ideale monastico, se è vero che nel Medio Evo, fino ad un'epoca vicina a quella di Filippo, esso era stato considerato come l'unico stato, che portasse alla perfezione e alla santità.

Contemplazione o azione ?

Dall'ideale di vita cristiana, che, come abbiamo appena detto, è essenzialmente quello di un chierico, deriva la visione del momento contemplativo in funzione di quello attivo.

Non bisogna pensare che egli dia poca importanza al primo. Anzi gliene dà molta, appunto perchè lo vede come preparazione al secondo ; e abbiamo visto che l'azione apostolica, il ministero, sono da lui considerati elementi essenziali della vita di un chierico e di un sacerdote in specie ²⁾. Del resto l'alto concetto che Filippo ha della contemplazione, risulta da un passo del *De oboedientia* : l'anima, egli dice, gode della attività esteriore finchè non ha gustato la gioia della contemplazione : « ... in profectu exteriorum operum laetabatur, cum in illo tantum expers adhuc spiritualium versabatur ». (Qui « spiritualia » sono chiaramente le realtà e le gioie spirituali, che si attingono alla contemplazione). E continua facendo notare che l'attività esteriore ha il suo inizio e la sua fine sulla terra, dato che dell'altra vita sarà solo una gioia tranquilla e serena : quella della contemplazione ³⁾. Egli dunque vuole che si contemperi contemplazione e azione, ponendosi così su una linea diversa da quella di Ugo di Fosses e di Adam Scot.

Ma vediamo come egli stesso delinei la posizione da tenere : il chierico fervente « in appetitu Scripturarum ...exterius tamen a iustis operibus non torpescat, sed tam vivendo quam docendo, longe lateque eius sanctitas omnibus innotescat » ⁴⁾. Egli, d'altra parte,

¹⁾ G. LE BRAS, *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale (Histoire de l'Eglise fondée par A. Fliche et V. Martin, 12, 1), Paris, 1959, pp. 161-71.*

²⁾ Cfr. pp. 14-16.

³⁾ *De oboedientia*, cap. XXXIV, col. 913 CD.

⁴⁾ *De dignitate*, cap. XX, col. 690 D,

non deve avere l'ansia di attività, nè cedere alla ripugnanza per la solitudine e la meditazione, come alcuni che, « quia gravantur sedere, legere, meditari, appetunt in exterioribus occupari... Si... aliquid agendum exterius susceperint, gaudent, quia iam sedere et legere non coguntur : et dum sibi de iniuncto officio blandiuntur ad discurrendum et loquendum plus iusto resolvuntur » ⁵⁾).

Egli dunque richiede ai suoi chierici tanto equilibrio da saper contemperare i due elementi, perchè « hi... possunt alios docere iuxta legem, qui didicerunt legem... Et quomodo... potest clericus scire legem nisi legendo, nisi divinae lectioni diligentius insistendo ? » ⁶⁾).

E parlando dell'ancella, dalla quale Abramo aveva avuto un figlio, vede in essa l'azione, nella legittima moglie, invece, la contemplazione ; e così si esprime : « Arguenda est ancilla, si adversus dominam invalescit, si vita activa contra spiritualem gratiam insolescit » ⁷⁾).

Non ci meraviglia il fatto che egli parla solo di lettura, e non di contemplazione : questa per lui, si capisce dalla sua opera, è anzitutto la lettura diretta dei testi, considerati come canoni di vita, e ad una lettura allegorica in particolare ⁸⁾). Del resto il contatto col Verbo incarnato in figura nelle Scritture, doveva santificarlo.

Nel *De scientia clericorum* egli pone a base del sapere dei chierici la « lectio Scripturarum », ed egli stesso esemplifica quasi sempre con passi del Vecchio e Nuovo Testamento. Su questi fa lunghe considerazioni e deduzioni impensate. Una parola per lui ha sensi che noi oggi non oseremmo attribuirle : oltrepassa la lettera nel gioco complicato, difficile e per noi noioso, dell'allegoria. Per esempio, nelle vesti che, per volere di Dio, Mosè fa ad Aronne ⁹⁾), egli vede le virtù che un chierico deve avere ¹⁰⁾). E di una delle due vesti dice : « In hyacintina... tam vivendi quam praedicandi iusta operatio demonstratur, per quam clericus, quae coelestia sunt, appetere comprobatur, ut cum interius in appetitu Scripturarum fervereat, exterius tamen a iustis operibus non torpescant » ¹¹⁾).

⁵⁾ *De scientia*, cap. XXX, col. 703 D.

⁶⁾ *De scientia*, cap. XXIII, col. 695 C.

⁷⁾ *De oboedientia*, cap. XXXI, col. 906 ss. Cfr. *Gen.*, XVI.

⁸⁾ Cfr. p. 6.

⁹⁾ *Esodo*, XXVIII.

¹⁰⁾ *De continentia*, cap. LV, col. 735 BC.

¹¹⁾ *De dignitate*, cap. XX, col. 690 D. Non ci meraviglia questo significato dato

L'allegoria è, per Filippo, il suo modo di contemplazione : attraverso un segno, egli vede delle verità meravigliose, con la dolcezza di una visione data in dono da Dio. Nell'interpretazione delle Scritture così è molto originale, mentre non lo è affatto per la dottrina.

Un altro esempio : commentando il passo di Isaia, LXVI, 1 : « Coelum sedes mea, et terra scabellum pedum meorum », vede nel cielo gli eletti, nei quali Dio si compiace, nella terra il peccato ¹²). E altrove : « Et api... quae est in terra Assur (Isaia, VII). Assur interpretatur deprimens sive elatus. Deprimens sive elatus antiquus ille hostis est, qui durissimus tributis exactor semitas vianitum praepedit et infestat... » ¹³).

Questi pochi esempi tuttavia valgono poco a dare un'idea, perchè nelle sue opere è tutto un intrecciarsi e un sovrapporsi di allegorie, che fanno perfino perdere il filo logico.

A proposito della contemplazione può essere interessante riportare un passo in cui Filippo spiega cosa bisogna intendere per sguardo di Dio sull'uomo : « Videt suos Deus, cum eis revelat oculum contemplandi, cum eis contemplantibus infundit gratiam praegustandi ; cum de suae dulcedinis gustu illis plurimum dat gaudere, promittens huic gaudio nullum terminum imminere » ¹⁴). Forse è lecito invertire e dire che per lui la contemplazione comincia appunto quando Dio guarda l'uomo, dandogli Sè stesso in un modo nuovo e particolare. Quindi essa è anzitutto iniziativa divina e dono gratuito.

La carità

Sebbene Filippo non scriva un trattato sulla carità, rivela palesemente che questa per lui è la virtù più importante, quella che informa le altre, che sta a fondamento dei rapporti con Dio.

Ecco cosa egli dice parlando del carbone infuocato, col quale

da Filippo alle vesti. I Medievali andavano più in là, fino a considerare il colore e la foggia della veste, cose per noi secondarie, come di capitale importanza. Innovare in materia significava contraddire alla tradizione; usare, per esempio, il bianco, considerato come simbolo di gioia, perchè ricorda la resurrezione di Cristo, invece che il nero, simbolo di penitenza, era un volere attirare gli sguardi, disprezzare le espressioni di cui si serve la Scrittura per esprimere i dogmi, mancare alla regola su un punto importante (J. LECLERCQ, *Pierre le Vénérable*, Paris, 1957, pp. 170-71).

¹²) *De silentio*, cap. XXXIV, col. 999 C.

¹³) *De silentio*, cap. XXXIII, col. 996 D - 97 A.

¹⁴) *De oboedientia*, cap. XXXIV, col. 914 D.

l'Angelo purificò le labbra del profeta Isaia ¹⁵⁾ : « Per calculum qui tollitur ab angelo ignitus de altari, nihil melius quam charitatem aestimo designari, qua tactus quilibet nescit frigescere, sed ignitur, quia procul dubio nihil illa flagrantius invenitur. Ignito cuius tactu aufertur iniquitas, peccatum mundatur, quia ignis urit et exurit paleas iniquorum operum et charitas... operit multitudinem peccatorum, (I Petr., IV). Sicut autem cum praesens est peccatum vel iniquitas, absens vero ignita charitas, conscientia interior elanguescit,... sic nimirum cum districta increpatione iniquitas absentatur, et vultu gratioso charitas praesentatur, conscientia grato sanitatis munere diffusius hilarescit... » ¹⁶⁾. Egli ha intuito mirabilmente che è la carità ad operare la giustificazione e la santificazione, che essa supplisce a deficienze e miserie e dà all'uomo la possibilità di salire fino a Dio. Sente dunque il dovere di suggerirla ai suoi chierici, come il mezzo più adatto per raggiungere la perfezione : « Neque iugum eius in angaria, quemadmodum crucem Simon ille Cyreneus, vel suscipere vel portare, sed offerenti cum gaudio debemus occurrere, ut quod illius beneficium est imponendo, nostrum fiat meritum assumendo » ¹⁷⁾ ; dunque la carità, unita ad una gioia pronta e generosa, fa sì che anche noi abbiamo una parte di merito, in quello che, per sè, è solamente dono di Dio.

Così il chierico deve fare tutto per amore : « Labori... manuum, vel curis ecclesiasticis non serviat curiosae impulsu levitatis, sed purae et sincerae oboedientiae charitatis » ¹⁸⁾. L'amore infatti è un dovere per il chierico : « Debet clericus et amplius Deum cognoscere, et cognitum tenerius diligere ; et dilectum perfectius colere, ut in his proficiens fiat spiritualiter Dei templum, dum sciendo et vivendo, sanctum ceteris dat exemplum » ¹⁹⁾. E tutto un programma di vita spirituale : conoscere Dio per amarlo, adorandolo, e riversare questo amore disinteressato, perchè occupato solo del culto di Lui, sul prossimo, attuando nei suoi confronti la carità più vera, che è aiuto nel cammino verso Dio e realizzazione in sè di quello che dal prossimo stesso si richiede e per esso si desidera.

L'amore per Dio deve essere esclusivo e disinteressato : Egli

¹⁵⁾ Isaia, VI, 6 ss.

¹⁶⁾ De silentio, cap. XXII, col. 981 BC.

¹⁷⁾ De continentia, cap. LVI, col. 737 D.

¹⁸⁾ De scientia, cap. XXXII, col. 708 A.

¹⁹⁾ De scientia, cap. XXXI, col. 706 C.

non si può paragonare con le sue creature, non bisogna quindi amare i suoi doni, ma amare Lui, il donatore, per sè, e cercare di vedere in tutto quello che Egli dà, un dono, che debba servire per andare a Lui : appena una via quindi, e non il traguardo. Consumarsi in questo amore è l'aspirazione di Filippo, ed egli la rivela qua e là : « Plerique... videntes temporalia quae diligunt abundare, Deum largitorem incipiunt collaudare ; parati quidem si pleni fuerint gratias exhibere, et econtra murmurantes, si forte coeperint indigere » ²⁰⁾.

Ma Filippo approva solo « qui de... muneribus non gaudet (II Cor., VI), sed de eo, qui diligit eum de corde puro et conscientia bona, non quia suis dilectoribus vel temporalia, vel spiritualia confert dona ; sed quia summe bonus est in natura, cuius luminosam non attingit munditiam mens obscura... » ²¹⁾.

E parlando del sacrificio che Dio chiede ad Abramo : « Offer eum in holocaustum super meum montem quem monstravero tibi. De holocausto ad vescendum nihil relinquitur, sed divino igne totum consumitur ; per quod nimirum intelligitur oblatio consummata, cum scilicet mens iusti tanto charitatis igne est concremata, ut sibi nil retinens proprii gaudii vel amoris, tamquam oblita sui, tota in amore transeat Creatoris » ²²⁾. A questo punto l'anima ama « tam puris et defecatis amplexibus... ut et dona sua non nisi *diligat* propter ipsum ». Anzi, senza più mirare alla « retributio », alla consolazione cioè, che dall'amare Dio può derivare, giunge ad un amore così perfetto che « ... a dilectione sui gaudet oculum amovere, solique Deo diligit inseparabiliter adhaerere. Diligit... propter ipsum cuncta quasi postponere, nec nisi propter ipsum quidquam diligere, in diligendo illum, non suum diligentis fructum attendere, sed dignitatem et meritum dilecti perpendere ; quod scilicet in se ipso talis et tantus habeatur, qui etsi non retribuatur, ea tamen quae sua est, bonitate diligere mereatur » ²³⁾. Adesso dunque, dimentica di sè stessa, l'anima ama tutto di sè per Dio e vuole tutto e solo quello che Egli vuole. Filippo ha capito come fare la volontà di Dio e non la propria sia la prima regola per la santità, perchè si attua così la piena unione di Dio con l'anima : « Si quis egreditur de latibulo vel angustia terrenae et propriae voluntatis, sentit sibi Deum loqui, Deum sibi plenius apparere,

²⁰⁾ *De oboedientia*, cap. XXXV, col. 915 C.

²¹⁾ *De oboedientia*, cap. XXXV, col. 916 B.

²²⁾ *De oboedientia*, cap. XXXV, col. 916 CD.

²³⁾ *De oboedientia*, cap. XXXV, col. 918 B.

imo in se illum et in illo nihilominus se manere » ²⁴). Anzi fare la volontà di Dio per il chierico è un dovere, e non può essere eletto degnamente allo stato clericale chi ad esso non adempie : « Ille salubriter promovetur ad ecclesiasticam dignitatem qui in ipsa promotione, non suam, sed Dei sequitur voluntatem ; et si posset fieri, mallet securius in humili remanere, quam in sublimi periculosius eminere » ²⁵). Ma poichè Dio vuole toglierlo al suo luogo nascosto, gli permette di farlo, lasciandosi condurre dove Egli vuole e, direi, lasciandosi amare come Egli vuole. E come tipo dell'uomo, il quale accetta docilmente che Dio gli sconvolga tutti i piani, porta Abramo ²⁶).

Con queste convinzioni egli dà ai suoi chierici le regole pratiche : chi ama sa accettare tutto con animo sereno perchè la sua volontà non esiste che in quella di Dio : « Ille in rebus asperis retinet dignitatem, cuius non degenerat rerum asperitas internam honestatem, serenum cuius animum nulla percutionis caligo decolorat, qui ad se ulciscendum furore et odio non laborat » ²⁷). E rimprovera l'imperfezione di quelli che non sanno vedere in tutti gli avvenimenti la mano di Dio, che forma le anime di quelli che ama, chiedendo loro dei sacrifici : descrivendo infatti le disposizioni di chi non vuole accettare una dilazione nel ricevere gli ordini sacri, così dice : « Nolunt... meritorum suorum infirmitatem sapienter pensare et dilationem suam Dei consilio penitus assignare : qui vel eos ultra vires non vult ordinibus aggravare, vel forte differendo, vult eorum patientiam comprobare » ²⁸).

Da un amore così profondo per Dio, nasce la più generosa carità nei rapporti con gli altri. Soprattutto i rapporti tra quelli che seguono più da vicino Christo, devono essere improntati a grande carità. Egli vuole che ci sia « tanta pax, tanta concordia, tanta dilectio inter eos... qui sive clerici, sive monachi, unius Christi discipuli volunt esse, quibus dicit : « Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis (Joan., XIV) » et « In hoc cognoscent omnes quia mei estis discipuli, si dilectionem habueritis ad invicem (Joan., XIII) » ²⁹). Pace, concordia, amore : l'ideale di Filippo si manifesta in crescendo. Non

²⁴) *De silentio*, cap. IV, col. 951 B.

²⁵) *De dignitate*, cap. XVI, col. 686 C.

²⁶) *De oboedientia*, cap. XXXIV, col. 915 A.

²⁷) *De silentio*, cap. LV, col. 1051 C.

²⁸) *De dignitate*, cap. XVI, col. 685 C.

²⁹) *Ep.*, X, col. 82 D - 83 A.

basta stare in pace, ciascuno per sè, bisogna amare. Per questo egli si addolora vedendo « religionem... dilatari, et dilectionem fraternam plurimum coartari : quod plures et ad bene vivendum laudabiliter incandescunt, et tamen a diligendo invicem refrigescunt » ³⁰⁾, rivelando così in sè stessi e nelle proprie azioni una profonda contraddizione, se è vero che non si dà amore di Dio senza l'amore degli altri.

Ma egli stesso come sa amare la volontà di Dio, quando è crocifiggente ? Sappiamo che nel 1146 fu accusato di spargere la discordia tra l'ordine premostratense e il cisterciense, e subì un trasferimento che in pratica era una degradazione ³¹⁾. Egli ci parla del suo stato d'animo in questa occasione, nelle *Epistolae* IX, X, XII, e in qualche passo dei *Commentaria in Cantica*, in cui si rivolge a Maria, quasi narrandole il suo dolore.

Egli soffre molto, perchè tutti, o quasi, credono alla calunnia, e e fra gli altri S. Bernardo, al quale egli dice : « De qua cognitione mea non magnopere parvitas hilaescit, imo, ut vobis fatear, non mediocriter erubescit, quia non sic ambiebam mei notitiam vos habere, ut vestris in oculis vellem sordidus apparere » ³²⁾. Tanto più che il suo dolore è causato dai suoi fratelli, che ama, e dai quali aspettava amore e comprensione.

Di fronte alla sofferenza egli si sa e si sente debole : confrontandosi con S. Paolo, riconosce umilmente di essere meno forte del santo nell'affrontare la persecuzione ³³⁾ ; perciò gradisce che ci sia chi l'aiuti ad avere forza e preghi per lui. Bartolomeo di Laon gli è vicino in questo senso, e gli invia una cintura, simbolo di forza. A lui così Filippo scrive : « Neque... iugum vobis sufficere visum est, ut mihi parvulo scriberetis, nisi abundantiore gratia munus etiam

³⁰⁾ Ep., XI, col. 87 C.

³¹⁾ Nato ad Harveng ai primi del XII secolo, dopo aver compiuto probabilmente a Laon i suoi studi, ancora giovanissimo si fece premostratense e nel 1130 era già Priore di Bonne Espérance. Calunniato nel 1146, andò in esilio, ma fu riabilitato ed eletto Abate nel 1158. Morì l'11 aprile del 1183. Cfr. A. ERENS, s. v. *Philippe de Harveng*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XII, Paris, 1951, coll. 1407 ss. ; U. BERLIÈRE, *Philippe de Harveng, Abbé de Bonne Espérance*, in *Revue Bénédictine*, IX, 1892, p. 73 ; ma soprattutto Ph. DELHAYE, *St. Bernard de Clairvaux et Philippe de Harveng*, in *Bulletin de la Société Historique et Archéologique de Langres*, t. XII, 1953, pp. 129-138, v. anche F. PETIT, o. c., pp. 129 ss.

³²⁾ Ep. XI, col. 85 D.

³³⁾ Ep. IX, 76 D.

mysticum mitteretis : quo multo subtilius, multo frequentius compellor admoneri, ut patiens quid molestum studeam a patientia non dimoveri. Quem enim premit supereminens altitudo, ei necessaria est mira patientiae fortitudo, quia etsi illa ad premendum conatu plurimo non utatur, iste tamen inferior intolerabiliter aggravatur » ³⁴). E conclude chiedendo appunto preghiere, « ut cum mea parvitas impari gravamine iam facescat, ad id sufferendum vestris meritis revalescat » ³⁵). Egli quindi vuole accettare, e le sue disposizioni, nel riconoscere la propria debolezza, sono di profonda umiltà. Del resto Filippo doveva essere un'anima generosa, se, finita la prova, i superiori, senza aver punito i calunniatori, gli chiedono di perdonare ³⁶).

Se egli è capace di questo, è anche capace di un amore profondo verso quelli del suo prossimo, che gli sono più vicini : i suoi confratelli, di cui è Priore prima, Abate poi. Preoccupato del loro bene, egli accondiscende alle loro richieste e per loro scrive il *De institutione clericorum* ³⁷). Da loro richiede la perfezione senza compromessi, perché sa che questo è il bene più grande e lo vuole per loro. Possiamo immaginare quale doveva essere il suo comportamento verso di essi, o almeno quale egli se lo doveva proporre, leggendo un passo dell'Epistola XIII, indirizzata ad un suo amico di infanzia, nominato Vescovo, al quale egli, con tanto amore e quindi con tanta confidenza, osa delineare la figura ideale del superiore : egli deve « mansuetudine... sibi suos... subiectos attrahere, ut ab eis filiali affectu diligatur, et cum dilectus fuerit, gratius et efficacius audiatur. Illum enim subiectus non facile vult audire, illius non mandatis, non voluntatibus oboedire, qui nesciens affectuosae mansuetudinis peronestum et perutile nutrimentum, in subiectos quasi leo se nimis exhibet truculentum... Cum pro persona quam gerit, et amari a subditis debeat et timeri, necesse est tamen et amari amplius appetat quam timeri... Ceterum, qui multum diligit, veraciter experitur quia multa dilectio, quid vel quantum debeat, non metitur, et quoniam iudicium impatiens amor nescit, profecto intra metas debitas facile non quiescit. Prorumpens igitur, quod aut nullatenus efficere potest, sperat, et cum multo repellatur obice, tamen improbus per-

³⁴) Ep. IX, col. 71 B.

³⁵) Ep. IX, col. 77 A.

³⁶) Ep. XII, col. 96 B. Cfr. Ph. DELHAYE, *St. Bernard...*, p. 138, n. 38.

³⁷) *De dignitate*, cap. I, col. 667 B.; *De oboedientia*, Prologus, col. 840 C.

³⁸) Ep. XIII, coll. 110 C, 112 C, 118 CD.

severat, eiusque affectus a proposito non laxatur, quamvis eum effectus operis non sequatur » ³⁸).

Questo passo, se ci illumina sul suo amore per i confratelli, ci dà chiaramente l'ideale che Filippo ha del superiore. Egli vuole anzitutto amore, un amore delicato, premuroso, materno, ma forte e deciso appunto perchè vero, che non accetti mezze misure, e si dia tutto a tutti, se occorre. Egli vuole che un superiore sappia agire con grande disinteresse e generosità, perchè « grandis honos, sed honori huic iniungitur gravis cura, et eius species ferentem non mediocriter est laesura si is quem divina dispositio ceteris gradu honorifico vult praeesse, summo eisdem studio non diligit et prodesse » ³⁹). Tanto più che il superiore deve anzitutto realizzare in sè quello che richiede dai suoi figli : « Talem se praelatus non potest foris erga subditos exhibere, nisi primum suis moribus excolendis interiorem studuerit diligentiam adhibere... » ⁴⁰).

Nella stessa Epistola XIII, egli rivela di quanto amore sia capace nei confronti di un amico : « In omnibus quae bene agere me credebam, te mecum intuebar, te mihi absentari nec ad modicum patiebar : tuum volebam esse quidquid, si quid Deo placitum, actitabam, nec tamen quidquid damni per hoc incurrere formidabam. Sic enim certus est spiritualia beneficia se habere, ut cum alteri alter ea contulerit, non se tamen hoc videat indigere : imo quo eis largiore animo proximum fecundabit, eo gratius et feracius abundabit. Quidquid ergo salutis meae causa utcumque conabar operari, in profectum quoque tuum optabam summopere commutari, ut cui, sicut dictum est, in corde meo sedem constitueram amicalem, obtinerem et cum eo iucundius et felicius in coelestibus aeternalem » ⁴¹).

Questo affetto per l'amico è troppo delicato per essere ancora terreno : queste è un affetto soprannaturale, anche se da quello naturale non prescinde ; è un sentirsi dell'amico appunto perchè si è uniti a lui con un vincolo più alto che non quello naturale ; è il senso della Comunione dei Santi, applicato ad un caso particolare ; è capire che l'amore sostituisce qualsiasi merito. Ma è tuttavia l'amore di un uomo : « Fateor, dolui, gemui, flevi... timui... » ⁴²). Questo egli

³⁸) Ep. XIII, col. 105 D.

⁴⁰) Ep. XIII, col. 112 C.

⁴¹) Ep. XIII, col. 101 CD.

⁴²) Ep. XIII, col. 102 B.

ha provato, trepido per l'amico eletto vescovo, che l'onore e il peso della carica non nuoccia alla sua anima, che conta di più.

Forse è lecito pensare che questa sua squisita carità fosse resa più dolce da una capacità, o almeno da un desiderio di comprensione : è probabile infatti che egli, coerente come ci sembra, cercasse di avere quella comprensione per le debolezze degli altri, che rimprovera ai monaci di non avere : « Qui quoniam parcioris victus et habitus fastigium apprehendunt, non satis... aliorum infirmitatibus condescendunt » ⁴³). Egli, dotato com'era di spirito pratico, doveva invece rendersi conto delle difficoltà di molti, che per questo non dovevano essere giudicati come tutti, e dai quali non si poteva pretendere quello che da altri si richiedeva. Nell'Epistola X ci appare preoccupato dello scandalo che il « transitus » di Roberto ⁴⁴) poteva procurare ai più deboli, mettendosi così nella stessa posizione di S. Paolo ⁴⁵).

Dato tutto questo, Filippo non poteva che apparire il padre dei suoi fratelli, premuroso del loro bene, anche se a volte necessariamente severo ⁴⁶), pronto a capirli e a fare qualsiasi cosa per aiutarli a raggiungere quella carità, che è il suo ideale. Del resto egli vede il superiore proprio come il padre ; parlando di lui infatti dice : « Bonus... pater, non elatus collatae sibi fastigio praefecturae, sed volvens et revolvens onus impositae sibi curae, non spirat minas in cervices tremulas subiectorum, sed vix respirat dum frequenter suspirat gravi sollicitudine filiorum. Bonus pater filiis non parat laqueum, non ruinam, sed eis salutarem, non tam verbis quam moribus dat doctrinam ; eoque pondere, vel mensura necessariam temperat disciplinam ut serpentis astutiae iungat mansuetudinem columbinam » ⁴⁷).

La dignità.

Filippo fa precedere agli altri trattati il *De dignitate clericorum*. Pare di poter dire che la trattazione della dignità del clero non sia da esso esaurita, ma si ricavi dall'insieme degli altri trattati. Infatti egli dice che la virtù del chierico, e per la sua dignità che lo

⁴³) Ep. X, col. 83 D.

⁴⁴) Cfr. pp. 29 ss.

⁴⁵) Ep. X, col. 78 BC. Cfr. I Cor., VIII, 7 ss.

⁴⁶) De oboedientia, cap. XLI, col. 934 BC.

⁴⁷) De oboedientia, cap. XLI, col. 934 BC.

pone come esempio davanti agli occhi di tutti e per il dovere di insegnamento, che gli è stato attribuito, deve essere più perfetta di quella dei laici. In breve : da lui si richiede la santità ⁴⁸⁾. Ora il grado di perfezione e di santità che egli vuole dal clero, risulta dagli altri trattati. Del resto nel *De continentia* egli stesso nota come si possa pensare che il suo discorso sulle virtù dei chierici sia una deviazione dal tema della dignità a quello della santità, ma precisa che in realtà non c'è deviazione, dato che Cristo, elevando gli Apostoli ad una grandissima dignità, volle che grandissima fosse anche la loro santità. E continua a parlare della dignità, dopo aver parlato della povertà e della continenza ⁴⁹⁾.

Possiamo dunque dire che queste prime 30 colonne ⁵⁰⁾ sono quasi un'introduzione, il cui tema sarà svolto man mano.

L'umiltà.

Tale sublime dignità non può accompagnarsi con l'orgoglio, ma deve accompagnarsi con l'umiltà. Perciò, quanto più si sale in dignità, tanto più si deve progredire in umiltà ; l'una non esclude l'altra : « Nec humilitas dignitati, nec dignitas praeiudicat humilitati, cum praecipue dignitas indigeat humilitate, nec nisi humilitas digna sit dignitate » ⁵¹⁾.

Questo dell'umiltà è un aspetto notevole della personalità di Filippo. A questa virtù egli dà molta importanza e molto posto nell'ascesi, convinto che essa abbia una funzione fondamentale nella vita spirituale : stabilire nella verità. Senza di essa infatti il pensiero è falsato, nasce la paura della verità, l'azione è presunzione. Parlando delle polemiche tra canonici e monaci a proposito della loro dignità, egli così dice : « Hoc in dubio venisse existimo, quia in utrisque aliquantis per defecit virtus humilitatis et oculis fumo superbiae caligantibus, vel non patet vel non placet sinceritas veritatis » ⁵²⁾, facendo così notare come umiltà e carità siano strettamente legate.

Data la funzionalità di questa virtù, Filippo precisa : « Nostrum

⁴⁸⁾ Per questo e, in genere, per la trattazione della dignità del clero, cfr. pp. 23-25.

⁴⁹⁾ *De continentia*, cap. LXIX, col. 757 D.

⁵⁰⁾ Capp. I-XXII, coll. 665-694.

⁵¹⁾ *De dignitate*, cap. XVII, col. 687 B.

⁵²⁾ *De dignitate*, cap. I, col. 667 BC.

ergo est novissimum locum eligere, nec ad altiora volatu praesumptivo nos ipsos erigere »⁵³). Ma non sempre Dio dà modo di umiliarsi così. E Filippo dà la regola pratica anche per questi casi : « Quod si personae cuilibet humiliandi quantum ad exteriora non conceditur effectus, in corde tamen servari debet affectus, ut vera interius humilitas teneatur, quamvis personae pro suo cuique modo exterius deferatur »⁵⁴). Una nota del genere, che mira a radicare l'umiltà nell'anima del chierico, perchè essa al momento opportuno informi di sè le azioni, è tanto più importante in quanto per un chierico una posizione di superiorità, che gli desse diritto alla deferenza di tutti, non doveva essere rara. Questo è vero soprattutto per i chierici secolari e regolari (anche per i quali Filippo scrive ; non distingue infatti tra essi e quelli dell'« ordo novus »), più che per i chierici facenti parte dell'« ordo novus », e viventi quasi una vita monastica, sottomessi ai superiori.

E da un altro passo, in cui egli parlando dei monaci dice : « ... habitum incultum et horridum habere voluerunt, ut despectum mentis exteriori schemate demonstrarent »⁵⁵), è lecito dedurre che per Filippo l'umiltà è anzitutto convinzione, la quale, agendo dall'intimo, dovrà poi informare il comportamento esteriore.

C'è un passo in cui egli ci rivela quanto profondamente senta l'umiltà ; ecco infatti cosa dice parlando della professione monastica : « Tanta quidem humilitatis, tanta... vilitatis, ut in Christi convivio locum quasi abiectum et ultimum obtineret... »⁵⁶).

Del resto egli stesso non aspira a grandi cariche o a grandi onori : Priore, è contento di non essere conosciuto da molti e desidera solo la pace⁵⁷). Calunniato, egli ha modo di dimostrare la sua virtù, tanto più meritoria, in quanto la sua natura sente il dolore di essere conosciuto diversamente da come si potrebbe desiderare ; ecco cosa scrive a S. Bernardo : « Cum... nullatenus affectarem huiusce titulum pravitatis, mihi tamen impressus est contra propositum voluntatis... »⁵⁸).

E solo una profonda umiltà può dargli una illimitata fiducia : riconoscendo i suoi limiti, si fida dell'aiuto di Dio, e sapendo di

⁵³) *De dignitate*, cap. XVII, col. 686 D-87 A.

⁵⁴) *De dignitate*, cap. XVII, col. 687 A.

⁵⁵) *De continentia*, cap. LXXIX, col. 773 B.

⁵⁶) *De continentia*, cap. LXXVIII, col. 771 D.

⁵⁷) *Ep. XII*, col. 89 BC.

⁵⁸) *Ep. XI*, col. 86 A.

essere povero, si avvale della ricchezza di Lui : « Quod... mihi vires meas metienti videtur impossibile, ei cuius in mari viae sunt, et semitae eius in aquis multis, omnino est perfacile ». E continua mostrando quanto poco egli stimi sè e i suoi meriti : « Huic autem me nauclero non mea, sed fratrum merita commendabunt, et me sibi in hoc opere servientem votis et precibus adiuvabunt » ⁵⁹). A volte però le sue umili espressioni danno fastidio, perchè sembrano esagerate e l'umiltà deve essere anzitutto verità. Ecco, per esempio, come parla di sè, rivolgendosi a S. Bernardo, al quale, oltre che aiuto dall'esilio, in cui si trova, chiede la soluzione del suo problema, come mai cioè l'ordine monastico e canonico si espandano, ma venga meno in essi l'amore del prossimo ⁶⁰) : « ... nisi forte, quia scitis in vermibus paupertatis et sterquilino me sordere, vermescenti et sordenti dedignamini respondere » ⁶¹). Ma bisogna pensare che occorre della virtù per parlare di sè in questi termini, soprattutto rivolgendosi ad un uomo, che, per quanto santo, in quel momento era in certo senso il suo avversario, avendo accolto la calunnia mossa contro di lui dai suoi nemici. E bisogna inoltre tener conto della esagerazione letteraria, che, presente negli scrittori del Medio Evo, non può non avere influenzato anche Filippo.

La scienza.

Bisogna anzitutto distinguere una cultura religiosa da una profana. La prima ha come scopo una maggiore conoscenza dei misteri cristiani, che si rifletta concretamente nelle azioni, con un amore sempre più profondo per Cristo e con una conseguente unione sempre più vitale con Lui : « Eo intuitu sacris paginis insistamus, ut beneficio lectionis Christum amplius cognoscamus, cognitum diligamus, dilectum teneamus » ⁶²). Una cultura del genere è quindi necessaria, e si può dire che « iustitia scientiae copulatur ut ex omni parte, prout decet, perfectus clericus habeatur, cui... nec indocta iustitia, nec iniusta scientia sufficere comprobatur » ⁶³).

E da notare a questo proposito come Filippo insista sul fatto che non basta studiare la S. Scrittura, ma è necessario anche e so-

⁵⁹) *De dignitate*, Prologus, col. 667 AB.

⁶⁰) *Ep. XI*, col. 87 CD.

⁶¹) *Ep. XI*, col. 88 C.

⁶²) *De scientia*, cap. XXXI, col. 704 C.

⁶³) *De iustitia*, cap. XXXIII, col. 707 BC.

prattutto attuarla nella propria vita ⁶⁴). Solo questa conoscenza vitale della S. Scrittura è vera scienza, e non, per esempio, l'arte di saper parlare : « ... lepore verborum et ornatu rethorico potest sine periculo quis carere ; scientiam vero Scripturarum sine culpa clericus non potest non habere » ⁶⁵), perchè l'ignoranza delle Scritture porta come triste conseguenza l'ignoranza della potenza di Dio e quella stessa incapacità, che fu dei Sadducei, di conoscere il senso profondo delle Scritture, che è il Cristo, per il quale si ha la vita eterna ⁶⁶). La conoscenza invece porta ad un amore che della conoscenza stessa si nutre, perchè « facilius quis quid amat, cum id aliquantum novit, nescio autem utrum possit diligere quod non novit » ⁶⁷).

L'ignoranza del resto sarebbe tanto più imperdonabile nel chierico, perchè a lui è stato affidato il magistero ; quindi « ne indocti iniuste gloriantur nomine clericorum, cum clerici locum obtineant magistrorum, implendi sunt spiritu sapientiae et intelligentiae, et scientiae, omnique doctrina, alioquin timendum ne clericatus sit eis non tam fastigium quam ruina » ⁶⁸).

Il chierico deve possedere un tesoro di conoscenza e di amore se vuole adempiere al suo magistero : esso infatti è un riversare di quella ricchezza che si ha. Nel momento in cui essa vien meno, è impossibile continuare a donare ; anzi lo stesso donatore non può che soffrire della nuova privazione : « Clericus cuius officii est pagina scientiae alios impingere, non debet inedia laborare... Quomodo enim vitalem doctrinam alimoniam indigentibus poterit ministrare, qui pressus fastidio mortiferum ignorantiae languorem lima studii noluit extirpare ? » ⁶⁹). Lo studio dunque è un continuo attingere per poter sempre dare, senza pericolo di esaurirsi e di trovarsi alla fine a mani vuote.

⁶⁴) *De scientia*, cap. XXIII, coll. 693-96. Ci par di risentire S. Gregorio Magno, che al cap. II della *Regula Pastoralis*, aveva insegnato : « Sunt nonnulli qui... repente docent quae non opere, sed meditatione didicerunt ; et quod verbis praedicant, moribus impugnant... Nemo quippe amplius in Ecclesia nocet quam qui perverse agens, nomen vel ordinem sanctitatis habet » (PL, LXXVII, coll. 15-16).

⁶⁵) *De scientia*, cap. XXVII, col. 700 C.

⁶⁶) *De dignitate*, cap. XXV, col. 697.

⁶⁷) *De dignitate*, cap. VII, col. 676 A.

⁶⁸) *De scientia*, cap. XXIII, col. 693 C.

⁶⁹) *De scientia*, cap. XXIV, col. 696 B.

⁷⁰) Cfr. p. 22 s.

Del resto nel momento in cui egli chiede ai suoi fratelli la santità ⁷⁰⁾, afferma che il loro ministero è fatto anche di esempio vitale. E qui egli indica nella meditazione della S. Scrittura, uno dei mezzi più efficaci per il perfezionamento di sè stessi per gli altri.

Così Filippo non può non deplorare la situazione dei chierici, la maggior parte dei quali, pur avendo cominciato a studiare fin de piccoli, divenuti adulti, cercano più i piaceri e le ricchezze che la sapienza, o preferiscono starsene oziosi ⁷¹⁾. Molta ignoranza si trova perfino tra i chierici regolari « qui et si ad serviendum Deo, ut videtur, commendabiliter inardescunt, tamen ad diligentiam lectionis reprehensibili torpescunt languore », sebbene la S. Scrittura possa aiutarli a raggiungere il loro fine, perchè « lex Domini immaculata, convertens animas (*Psal.*, XVIII) » ⁷²⁾. In realtà la S. Scrittura vuole lettori assidui, che interrogino il Verbo nel silenzio, lontano dal tumulto mondano, che sappiano chiedere anche con le lacrime, come Giovanni davanti al libro dei sette sigilli ⁷³⁾, di poter penetrare in essa ⁷⁴⁾. Ma i chierici non vogliono meditare, e « quia gravantur sedere, legere, meditari, appetunt in exterioribus occupari : et si forte nulla eis officia committuntur, de magistrorum suspitione, sinistro murmure conqueruntur... Si autem aliquid agendum exterius susceperint, gaudent, quia iam sedere et legere non coguntur » ⁷⁵⁾. Filippo rimprovera tanta ansia di attività, ma non la condanna in blocco, perchè essa spesso è molto utile per la salvezza delle anime. Il chierico però desideri soprattutto lo studio e la meditazione, pur rimanendo disposto ad intraprendere ogni attività, che interrompa la sua contemplazione, per amore, e con spirito di obbedienza : « Labori autem manuum vel curis ecclesiasticis, non serviat curiosae impulsu levitatis, sed purae et sincerae oboedientiae charitatis » ⁷⁶⁾. Affermazioni del genere valgono a confermarci l'equilibrio di Filippo di Harveng e a chiarire le sue idee sui rapporti fra contemplazione e azione : l'una non esclude l'altra, ma entrambe si completano, mentre l'una può dar posto all'altra, appena il superiore lo comandi o le circostanze ne rivelino la necessità ⁷⁷⁾.

⁷¹⁾ *De scientia*, capp. XXVIII-XXIX, coll. 700-702.

⁷²⁾ *De scientia*, cap. XXX, col. 703 A.

⁷³⁾ *Apoc.*, V, 4.

⁷⁴⁾ *De scientia*, capp. XXXI-XXXII, coll. 704-705.

⁷⁵⁾ *De scientia*, cap. XXX, col. 703 D.

⁷⁶⁾ *De scientia*, cap. XXXII, col. 708 A.

⁷⁷⁾ Cfr. p. 179.

Filippo dunque sprona allo studio perchè vuole dai suoi chierici una conoscenza quanto più profonda della S. Scrittura. Precisa tuttavia che una conoscenza perfetta si avrà solo nell'altra vita, quando la carità si sarà radicata nel cuore e Cristo in noi sarà perfetto ⁷⁸).

Egli deve essersi reso conto per esperienza personale della immensa utilità della S. Scrittura per la vita spirituale.

Vastissima infatti, e profonda, è la sua conoscenza e del Vecchio e del Nuovo Testamento. Le citazioni che ne fa, moltissime, sono per lo più esplicite. Nel fare citazioni implicite, egli spesso prende dalla S. Scrittura l'idea e cambia o modifica le parole, secondo le esigenze del tema, del periodo, della rima e del ritmo. Fare diversamente, prendere cioè di peso varie parole, come, per esempio, fa S. Bernardo, sarebbe stata impresa difficile, dato il suo stile.

Ma esaminiamo direttamente il seguente brano :

« Verum etsi praedictam Hierusalem videor habitare, quia cum sanctis fratribus claustrum me continet regulare, tamen spiritus meus quem corporale repagulum non potest retentare, mihi frequentius tamquam avicula videtur avolare. Cui cum multo esset melius si intra fines debitos teneretur, si quietis patiens, indicto silentio laetaretur ; si appositis Scripturarum epulis salubri edulio pasceretur ; tamen levitate pridem insolita libentius recurrit ad solita : et quasi per silvarum aspera quaerit voluntatis miserae blandimentum, ut ubi gravius, sed tamen gratius sustineat detrimentum » ⁷⁹).

Hierusalem habitare	videor —	Habitabat, Habi- tavit Ierusalem :	Giosuè, XV, 63 ; Giudici, I, 21 ; II Re, II, 38 ; IV Re, XXII, 14 ; XXIII, 2 ; I Par., VIII, 28 ; VIII, 32 ; IX, 38 ; II Par., XI, 5 ; XIX, 4.
		Habitator Ierusa- lem :	Giosuè, XV, 63 ; Giudici, I, 21.
Tamquam avicula... avolare	—	Quasi avis avola- vit : Avolabunt quasi aves :	Osea, IX, 11. Osea, XI, II.

⁷⁸) De oboedientia, cap. III, col. 844.

⁷⁹) De oboedientia, cap. IV, col. 846 AB.

Quietis patiens	— Quietis impa-	
	tiens :	Prov., VII, 11.
Silvarum aspera	— Et erunt aspera	
	in vias planas :	Isaia, XL, 4.
Indicto silentio	— Silentium indi-	
	cens :	Act., XIII, 16.

E bisogna notare che a volte può trattarsi di pura coincidenza verbale.

Spesso per chiarire un solo concetto, Filippo dà numerosissimi esempi biblici, e continua a ripetere la stessa idea fino a farla venire a noia ; ma si vede che lo fa per convincere. Per esempio nel *De dignitate* egli comincia col dimostrare la dignità dei chierici, facendone risalire l'istituzione ad Aronne. Ma non si limita all'affermazione : continua anzi a parlarne per tre colonne, dando i particolari della costruzione dell'arca, che, di legno incorruttibile, è figura del Corpo di Cristo e della Chiesa ; esponendo i voleri di Dio su Aronne e i Leviti ; precisandone il ministero. E dopo l'affermazione della necessità che i sacerdoti siano santi, continua col dire che Aronne fu il primo sacerdote scelto da Dio ; prima però ve ne furono altri, i quali, non eletti direttamente da Lui, a Lui si votarono quasi spontaneamente : per esempio Melchisedech ; e ne narra la storia. Poi passa alla narrazione dei vari tentativi fatti da Mosè e da Aronne per liberare il popolo ebreo dalla schiavitù egiziana, dei compromessi che il Faraone avrebbe voluto far loro accettare, finalmente della liberazione e della concessione fatta da Dio al suo popolo : Gli sacrificasse pure come tutti gli altri popoli, dato che, abituato all'idolatria, difficilmente avrebbe potuto rinunciare ad ogni culto che non avesse del materiale. E dichiara di aver detto questo per dimostrare che gli Ebrei presero il modo di sacrificare dai gentili, e non viceversa ⁸⁰).

Esempi del genere possono trovarsi, direi, ad ogni pagina, e rendono alquanto difficile un lavoro di sintesi del pensiero dell'autore.

E poichè il tema cultura ce ne dà l'occasione, vediamo se Filippo conosce il *De institutione novitiorum* di Ugo di S. Vittore e fino a che punto lo imiti.

In realtà i due trattati, quello di Filippo e quello di Ugo, sono completamente diversi. Già un'uguaglianza di trattazione è resa impossibile dalla diversità di intenti : Ugo vuol dare appena delle diret-

⁸⁰) *De dignitate*, capp. 2-6, coll. 668-675.

tive sommarie e sintetiche, Filippo invece vuol fare una trattazione esauriente e convincente. All'atto pratico poi, Filippo resta piuttosto sulle generali ed è, in certo senso, più retorico, mentre Ugo trova il modo di scendere a particolari molto utili come esempi di azione. Per esempio, anche Ugo vede la meditazione della S. Scrittura in funzione della vita, come fonte di santità, ma egli specifica quello che in essa si deve cercare: « cum... divinas Scripturas legitis, so-
 lerter perpendite quid ibi dictum sit ad excitandum in vobis amorem Dei, quid ad contemptum saeculi, quid ad cavendas insidias inimici, quid ad bonos affectus nutriendum et prava desideria extinguenda valeat, et quid citius cor per compunctionis ardorem accendat. Quid patientiam in adversis habere doceat, quid denique ad agenda bona securum, et ad mala cavenda doceat esse circumspic-
 tum » ⁸¹).

E nel raccomandare un'assidua custodia della lingua, esemplifica e chiarisce: se si loda la costanza, farlo coi pusillanimi, non coi superbi, il cui difetto si rafforzerebbe; tacere quando è necessario farlo: quando un altro ha cominciato a parlare prima di noi; quando l'animo dell'ascoltatore non è preparato; quando non si ha ancora ben chiaro e ben organizzato in mente quello che si deve dire. Allora è meglio evitare il multiloquio, perchè chi ascolta non ne avrebbe luce, ma confusione; quando l'ascoltatore è più degno di noi e non ha bisogno della nostra parola, o quando per la sua malizia è incorreggibile ⁸²).

Tutti questi temi corrispondono a temi trattati da Filippo. E in entrambi torna anche il tema dell'amore e del timore verso il superiore. Ma tutti questi punti comuni non sono molto significativi, e perchè Ugo accenna appena, mentre Filippo svolge, e perchè sono in fondo temi tradizionali, che possono trovarsi in tutti.

Dobbiamo quindi concludere che Ugo di S. Vittore non è stato imitato da Filippo, il quale non dà nemmeno a vedere di averlo letto.

La stessa cosa si deve dire dell'antérieure *De clericorum institutione* di Rabano Mauro, che ha un carattere del tutto diverso.

Nel libro I, infatti, definito lo stato clericale, coi suoi otto gradi, enumera le varie parti delle vesti sacerdotali e ne dà la spiegazione. Passa poi a parlare dei vari Sacramenti e della Messa ⁸³).

⁸¹) *De institutione novitiorum*, PL CLXXVI, 993-34.

⁸²) *De institutione novitiorum*, PL CLXXVI, 945-47.

Il libro II tratta dell'ufficio divino e delle sue varie ore, dell'orazione, del digiuno e della penitenza, delle varie feste dell'anno; definisce poi cantico, salmo, inno, antifona, responsorio, lezione. Enumera i libri del Vecchio e Nuovo Testamento, e ne dà gli autori. Infine dà un elenco delle eresie ⁸⁴⁾.

Si tratta dunque di insegnamenti, che potremo chiamare praticoliturghici, e l'opera ci sembra fatta per un clero, la cui ignoranza dovesse facilmente saltare all'occhio.

Nel libro III anche da Rabano è affermata la necessità della cultura per un chierico, della cui ignoranza niente è più nocivo alla Chiesa ⁸⁵⁾.

La cultura del chierico anche per Rabano deve fondarsi anzitutto sulle Scritture ⁸⁶⁾. E la perfezione della conoscenza di esse è identificata con la perfezione della carità ⁸⁷⁾. Quindi anche in Rabano la cultura ha eminentemente scopo vitale: perciò egli non approva quelli che studiano, predicano, ma non mettono in pratica ⁸⁸⁾. Ma anche questo libro ha, se così si può dire, un carattere esteriore: mira infatti ad insegnare piuttosto un modo di predicazione ⁸⁹⁾.

E veniamo ora alla cultura profana. Essa, e così la pensa ogni religioso che faccia parte degli « ordines novi », dediti più all'asctica che all'insegnamento ⁹⁰⁾, non è essenziale, anzi è inutile perchè gonfia. « Quem, quaeso, inflat, nisi quem charitas non aedificat? Charitas, dilectio Dei est: diligere autem Deum, iustitia est: nihil enim iustius quam Creatorem diligere, unde et eius dilectio, vera iustitia debet intellegi. Qui ergo hanc non amat, nec conservat iustitiam, frustra vel optat vel habet scientiam » ⁹¹⁾. La vera scienza, dunque, è amare Dio. Ogni altra allontana della vera sapienza: « Quanto vel

⁸³⁾ *De clericorum institutione*, PL CVII, coll. 297-326.

⁸⁴⁾ *De clericorum institutione*, PL CVII, coll. 325-378.

⁸⁵⁾ *De clericorum institutione*, PL CVII, cap. I, coll. 377 ss.

⁸⁶⁾ *De clericorum institutione*, PL CVII, cap. II, coll. 779-80.

⁸⁷⁾ *De clericorum institutione*, PL CVII, cap. V, col. 382.

⁸⁸⁾ In Rabano l'influsso della *Regula pastoralis* di Gregorio Magno è più chiara che in Filippo: egli infatti ripete perfino le parole e secondo l'uso medievale non ne dà l'autore: « Nemo quippe amplius in Ecclesia nocet, quam qui perverse agens, nomen vel ordinem sanctitatis habet » (PL CVII, col. 378 D). Cfr. PL LXXVII, coll. 15-16. Cfr. anche n. 59.

⁸⁹⁾ PL CVII, coll. 377-420.

⁹⁰⁾ Ch. H. HASKINS, *The renaissance of the twelfth century*, Cambridge, 1927, p. 44.

⁹¹⁾ *De iustitia*, cap. XXXIII, col. 707 D.

vobisipsis, vel ab aliis putamini doctiores, tanto a vera sapientia per superbiam excursus facitis longiores » ⁹²).

Ma dovendo studiare, si controlli bene lo scopo per cui lo si fa.

E dalla rassegna che egli fa dei vari motivi che possono indurre allo studio e dal giudizio che ne dà, si può avere una chiara visione delle sue idee a proposito di cultura : « Alii quippe discunt, nihil aliud appetentes, quam scire, quod est vitium inquietae curiositatis ; alii ut sciant scire, quod est vitium ventosae vanitatis ; alii ut vendant cum didicerint, quae est simoniaca pravitas ; alii ut spiritualiter aedificentur, quae est pia et sancta humilitas ; alii ut aedificent, quae est pura et vera charitas » ⁹³).

A questo proposito bisogna notare che il passo, con qualche significativa differenza, è ricalcato su uno di S. Bernardo ⁹⁴). C'è perfino la stessa citazione di Persio. E la citazione della II Tim. può essere stata ispirata dal Sermo I in festo SS. Apostolorum Petri et Pauli ⁹⁵). Questo è molto significativo ; ci fa vedere infatti come Filippo non volesse distaccarsi da quella che era la posizione dell'autorevolissimo contemporaneo e di buona parte della tradizione medievale, soprattutto monastica. Il cap. XXXVI del *De iustitia* (e anche esso risente di S. Bernardo, più precisamente del Sermo XXXVI in Cantica) è tutto un commento al passo appena letto. Filippo, esaminati i cinque motivi che possono indurre a studiare, condanna i primi tre e accetta solo gli ultimi due. Quelli che studiano per curiosità, egli dice, si possono paragonare agli avari, che raccolgono denaro non per servirsene, ma per godere del possesso. Quelli che studiano per vanità, non ne hanno altro frutto che « praetereuntis aurae nebulam », cioè la fama.

Quelli poi che studiano per guadagno, sono ancora più da condannare, perchè fanno un'inversione nella scala dei valori, ponendo

⁹²) *De iustitia*, cap. XXXVI, col. 711 B.

⁹³) *De iustitia*, cap. XXXV, col. 710 B.

⁹⁴) *Sermo XXXVI in Cantica*, J. LECLERCQ - C. H. TALBOT - H. M. ROCHAIS, *S. Bernardi opera*, vol. II, Roma 1958, pp. 5-6. « Sunt qui scire volunt eo fine tantum ut sciant: et turpis curiositas est. Et sunt qui scire volunt ut sciantur ipsi: et turpis vanitas est. Qui profecto non evadent subsannantem satyricum, et ei qui eiusmodi est decantantem: Scire tuum nihil est, nisi te scire hoc sciat alter. Et sunt item qui scire volunt ut scientiam suam vendant, verbi causa pro pecunia, pro honoribus: et turpis quaestus est. Sed sunt quoque qui scire volunt ut aedificent: et caritas est. Et item qui scire volunt ut aedificentur: et prudentia est ».

⁹⁵) *De iustitia*, cap. XXXVI, col. 711 C. Cfr. *Sermo I in festo SS. Apostolorum Petri et Pauli*, PL CLXXXIII, 407 B.

il « munus spiritale » all'ultimo posto, dopo quello « temporale ». E bisogna ricordare che « Simon Magus, teste Petro (*Act.* VIII) a sorte sanctorum meruit reprobare, quia donum spiritus aestimavit pecunia comparari ». Occorre piuttosto che « quod datur divinae beneficio largitatis, reddatur intuitu solius charitatis ». Ciascuno dunque deve studiare col solo fine di conoscere e amare Dio, per riversare sugli altri la scienza acquisita, non appena se ne presenti la necessità. E conclude: « Ille... bene intelligit huiusmodi esse veram sententiam, qui non negligit, sed diligit tenere iustitiam » ⁹⁶).

Così, vedendo che ci sono dei chierici, i quali ardono troppo del desiderio di sapere, li condanna, o meglio li compiange, mettendosi nella stessa posizione, che S. Bernardo assume nei confronti dei monaci: « Constat... plures quos in acquirenda scientia plurimum videmus laborare, a recto tamen sciendi tramite longius aberrare... deserentes eum qui origo et finis est scientiae salutaris, a sinistris exorbitant per devexa et devia sapientiae saecularis » ⁹⁷). « Misereor super vos, clerici scholares, qui tantam in discendo diligentiam adhibitis, tot et tantos labores pro acquirenda, ut videtur, sapientia, sustinetis » ⁹⁸).

Da tutto quello che abbiamo detto, risulta dunque chiaro che anche per Filippo, come già per S. Bernardo, lo studio ha valore solo come mezzo di perfezione, in quanto, attraverso la conoscenza, conduce all'amore, e non in sè, in quanto ricco di una dignità propria, perchè ricerca del Vero. Filippo dunque subì l'influsso di S. Bernardo più che del nuovo indirizzo (iniziato da Abelardo e sviluppatosi via via nella Scolastica), il quale riconosce al sapere un proprio valore e una propria dignità, indipendentemente dalla perfezione spirituale, alla quale pure conduce, dato che il Vero attrae a sè vitalmente quelli che lo cercano. Con idee del genere si capisce che Filippo desidera conoscere solo quel tanto che può essergli utile per la vita spirituale: « Det nobis Deus et nihil aliud sapere quam oportet, et id plenius sapere quod oportet » ⁹⁹). E per molti del Medio Evo questo è quel poco che permette di potersi dedicare allo studio della teologia ¹⁰⁰).

⁹⁶) *De iustitia*, cap. XXXVI, coll. 710-11.

⁹⁷) *De iustitia*, cap. XXXVI, col. 708 C.

⁹⁸) *De iustitia*, cap. XXXVI, col. 711 B.

⁹⁹) *Ep.* X, col. 85 B.

¹⁰⁰) G. G. MEERSSEMAN, « *In libris gentilium non studeant* ». *L'étude des classiques interdite aux clercs au Moyen Age ?*, in *Italia medievale e umanistica*, Padova 1958, pp. 4-5.

Ponendosi poi il problema dei rapporti tra religione e cultura pagana (e la cultura medievale era in gran parte fondata su quella classica), Filippo così lo risolve : « A catholicis... scripta gentilium vel non legi, vel hoc intuiti debent legi, ut scilicet quod in eis falsum est et inutile nequaquam diligatur, quod vero utile, velut granum a paleis eligatur » ¹⁰¹). Questa posizione può riportarsi a quella di S. Agostino, il quale aveva suggerito ai cristiani di togliere ai così detti « philosophi », « tamquam iniustis possessoribus », tutto ciò che avevano detto di vero e di aderente alla fede cristiana ¹⁰²). Nè ci si potrebbe meravigliare di una aderenza di Filippo a colui che era considerato il fondatore del clero regolare.

La giustizia.

Visto che Filippo esige dai chierici che la loro sapienza non sia disgiunta dalla giustizia, vediamo ora quale è la giustizia, che egli richiede da loro.

Essa è fatta anzitutto di amore : « Diligere... Deum iustitia est : nihil enim iustius quam Creatorem diligere, unde et eius dilectio, vera iustitia debet intellegi » ¹⁰³). La giustizia è amore, perchè l'uomo può dire di essere giusto verso Dio solo quando Gli dà tutto l'amore di cui è capace, come all'Essere che, nella gerarchia dei valori, ha il posto più alto. Perciò questo amore non può e non deve essere fatto solo di parole, ma di azioni anzitutto, di conformità cioè di tutta la vita alla volontà di Dio, come che sia espressa : « Non enim verbis... sed operibus fides est adhibenda, nec vulgaris opinio, sed rei veritas est tenenda » ¹⁰⁴). E poichè per ognuno egli ha un piano determinato, secondo lo stato di vita vuole da ognuno qualcosa che non vuole dagli altri, secondo il tempo in cui si vive comanda una cosa o un'altra, « videndum est cuiusmodi vita clericis iniungatur... » ¹⁰⁵). Così egli precisa : « Est ergo iustitia clericorum, vel potius operatio iustitiae, et dilectionis eorum, ut de multis duo eligam : paupertas voluntaria et continentia... Durus sermo, sed plenus

¹⁰¹) *De silentio*, cap. XLVI, col. 1025 C.

¹⁰²) *De doctrina christiana*, II, 40.

¹⁰³) *De iustitia*, cap. XXXIII, col. 707 D.

¹⁰⁴) *De iustitia*, cap. XL, col. 715 B.

¹⁰⁵) *De iustitia*, cap. XL, col. 715 BC.

veritatis, non satis vere est clericus, quem non ditat thesaurus paupertatis ; cuius lumbos non astringit cinctorium castitatis » ¹⁰⁶).

Ci si può chiedere perchè egli scelga proprio queste due virtù a caratterizzare la giustizia del chierico. Esse in realtà valgono molto ad indicare quale deve essere la posizione di uno che si sia dato completamente a Dio e per Lui vuol lasciare tutte le creature : la prima, in quanto è la rinuncia a qualsiasi ricchezza o bene materiale e alle connesse soddisfazioni, riconosce la superiorità di Dio su questi beni. L'altra, in quanto è la rinuncia ad esseri superiori, che però sono sempre creature, riconosce la superiorità del Creatore anche su di esse. Entrambe dunque, se pure in campi diversi, sono l'adorazione dell'essere umano a Dio, un'adorazione dettata da perfetto amore.

Così Filippo passa a parlare della

Povertà.

Notiamo anzitutto che, dicendo « paupertas voluntaria », egli sottolinea la necessità che questa virtù sia accettata e non sopportata, e nel caso che la si sia scelta e nel caso che la si abbia avuta in sorte. Essa è il presupposto della perfezione, dato che « tanta perfectionis est paupertatisque cognatio, ut sine paupertate perfectionem illam evangelicam non possit quis habere, quam Christus apostolicum, id est clericalem ordinem voluit obtinere » ¹⁰⁷). Senza di essa dunque ogni altra virtù è impossibile. Chi infatti possiede molto è distratto dall'essenziale e si ferma su tante cose che gli impediscono di raggiungere la perfezione : « Etsi... ceterae virtutes non mediocrem dant proventum, tamen sine hac paupertate non ducunt ad perfectum, quia quo plus quisque satagit in acquirendo vel conservando peritura, eo minus cogitat de his quae sunt sine termino permansura » ¹⁰⁸). Chi invece possiede la virtù della povertà, può realizzare più speditamente e perfettamente le altre virtù ¹⁰⁹). Così Cristo la raccomandò espressamente ai suoi apostoli (e che altro sono i chierici se non i loro successori ?) come la più importante e come quella per la quale si acquista il regno dei cieli ¹¹⁰). Così al giovane ricco, che voleva

¹⁰⁶) *De iustitia*, cap. XLI, col. 718 B.

¹⁰⁷) *De iustitia*, cap. XLIV, col. 720 D.

¹⁰⁸) *De continentia*, cap. LXXVII, col. 768 D.

¹⁰⁹) *De iustitia*, cap. XLVIII, col. 726 D.

¹¹⁰) *De iustitia*, cap. XLIII, col. 719 BC.

essere perfetto, propose la povertà come mezzo indispensabile di perfezione ¹¹¹). Che Filippo porti questo esempio appare molto significativo, se si ricorda il motivo che il Vangelo dà del rifiuto da parte del giovane, di una più alta perfezione : « Qui contristatus in verbo, abiit maerens : erat enim habens multas possessiones » ¹¹²). Poichè dunque la ricchezza può distogliere dalla perfezione, Filippo vuole che si rinunci ad essa. Non pare però, almeno da quello che si può dire dai suoi scritti, che egli abbia tenuto conto del fatto che si può essere esteriormente poveri e tuttavia « multas divitias habere », attaccandosi a quello che si è, più che a quello che si ha. Non basta infatti quel « nihil transitorium appetentes » ¹¹³) per dare una regola di azione in un caso del genere, che del resto non sembra sia contemplato in queste brevi parole. Non è quindi messo in luce il fatto che esiste una povertà di spirito così vasta e ricca da estendersi a vari campi, quasi inaspettatamente. In realtà la lotta contro la ricchezza e quindi contro la corruzione doveva essere tanto impegnativa, che l'attenzione degli scrittori doveva necessariamente convergere su questo punto, lasciando alla delicatezza della singola anima l'approfondimento in questo senso e la visione della propria vita e quindi dei propri desideri e affetti, alla luce di Dio e della donazione a Lui, che di sè ciascuno aveva fatto.

Oltre al comando di Cristo, Filippo porta un'altra prova della necessità di questa virtù, basata sull'essenza stessa del sacerdozio. La ricchezza e l'eredità del chierico, egli dice, è quella stessa che fu della tribù di Levi : Dio, del quale a sua volta egli è la parte, per il quale è segregato dal popolo. E nessuna ricchezza è desiderabile, di nessuna si deve sentire il bisogno quando si possiede Dio ; allora anzi tutto passa in secondo piano e ci si accontenta di poco : « De-bent... clerici altario principaliter deservire, et inhiantes soli Deo haereditatem transitoriam non ambire, sed esse victu, vestituque mediocri sic contenti, ut nihil amplius requirentes, nec etiam propter ista exterioribus plus iusto sint intenti. Nil ergo... transitorium appetentes, solum Deum iure debent haereditario possidere, seque ipsos versa vice Deo haereditatem placitam exhibere, ut et Deus eorum sit haereditas singularis, et ipsi Dei haereditas praeclara, praecipua, specialis » ¹¹⁴).

¹¹¹) *De iustitia*, cap. XLIV, col. 721 B.

¹¹²) *Marc.*, X, 17 ss.

¹¹³) *De iustitia*, cap. XLII, col. 718 D.

¹¹⁴) *De iustitia*, cap. XLII, col. 718 CD.

Posto questo e dato che il clero è l'intermediario tra il popolo e Dio, il chierico ha diritto a vivere delle dotazioni delle chiese, fatte dai re e delle offerte dei fedeli, perchè, preoccupato da cose esteriori, non sia distratto dal suo ministero: « ... vel munificentia regum, vel largitione principum, vel quorumvis oblationibus fidelium, multa ecclesiis sunt collata, multa iure proprio sunt assignata, ut exinde clericis necessaria ministrentur, ne horum occasione plus iusto exterioribus occupentur » ¹¹⁵). Così egli giudica ingiusto quel procedimento per il quale si richiedono decime e tributi anche ai chierici: essi infatti hanno lasciato tutto per seguire Cristo e, poveri, vivono delle offerte dei fedeli. Queste del resto non appartengono al singolo, perchè sono state messe in comune e non sono quindi soggette a decime: « ... satis... debet inconveniens iudicari ut... nonnulli ignorantes, vel potius contemnentes, tam novae legis quam veteris instituta, ab eisdem clericis exigant decimas et tributa. Qui enim relinquentes quae mundi sunt, elegerunt sub clericali tributo conservari, more apostolico servientes Ecclesiae, fidelium oblationibus sustentari, vel quod est perfectius, victum quaerentes labore manuum Paulum apostolum imitari; ad solvendas tributa et decimas iniuste compelluntur, utpote qui omnia communia, nihil autem proprium habere cognoscuntur » ¹¹⁶). L'interessante accenno alla superiorità del lavoro manuale, affermata da molti scrittori del XII secolo, non ha in Filippo ulteriori sviluppi.

Ci si potrebbe chiedere, dice ancora Filippo, come mai ai sacerdoti dell'antico testamento non sia stata imposta la povertà, come agli Apostoli. Ed ecco la risposta: non che Christo abbia voluto per essi minore perfezione; ha solo amato più teneramente i chierici, ai quali era riservata questa virtù come un privilegio, perchè fossero « quanto ceteris pauperiores, tanto... perfectionis merito ditiores » ¹¹⁷). Quella dei meriti era appunto la ricchezza di Pietro, che, pur non avendo oro e argento, « de thesauro paupertatis divitias proferebat, ut naturae legibus fiducialiter imperaret et ad verbum imperantis claudus exiliens ambularet » ¹¹⁸).

Bisogna notare che, insistendo sulla necessità della povertà, egli assume implicitamente una posizione circa la vita comune del clero,

¹¹⁵) *De iustitia*, cap. XLVIII, col. 725 A.

¹¹⁶) *De iustitia*, cap. XLVIII, col. 725 B.

¹¹⁷) *De iustitia*, cap. XLV, coll. 721-22.

¹¹⁸) *De iustitia*, cap. XLVII, col. 724 B; cfr. *Act.*, III, 1 ss.

confermata dalla sua scelta personale, che l'aveva portato fra i canonici regolari, anzi nel severo ordine di Prémontré ¹¹⁹⁾, e dalle sue esplicite dichiarazioni. Egli infatti approva Papa Gregorio VII, il quale « ostendit quia de rebus... clericorum portiones fieri non debebant, utpote qui, non partem, sed omnia in causis piis et religiosis actibus expendebant » ¹²⁰⁾. E per avvalorare la sua tesi porta l'esempio dell'antica comunità di Gerusalemme, la quale fu santa e perfetta finchè tutto ebbe in comune; « cum autem iam deficeret illa distributio substantiae generalis, et seiunctos ab invicem non ex more cohiberet districtio regularis, ad evitandum, vel saltem levigandam vitae penuriam temporalis, declinarunt ad habendum sacculum pecuniae specialis » ¹²¹⁾. Essa vi fu in certo modo costretta, ma da qui inizia, a dire di Filippo e non solo di lui, ma di molti del XII secolo, e monaci e canonici, un processo di decadenza dei costumi. Notiamo dunque che Filippo sente vive le tendenze del suo tempo, a fare della vita comune, sull'esempio della comunità di Gerusalemme, il proprio modello di perfezione.

Con queste idee, di cui è convintissimo, egli non può non condannare quei chierici, i cui desideri non sono precisamente e solo spirituali: « ... nonnulli clericorum gaudent ecclesiasticis dignitatibus coruscare, multos sibi ex ecclesia redditus comparare, domum iungere domui, agrum agro copulare; nummos pridem repositos novis superpositis cumulare... Cum his et horum similibus diligunt implicari, quis dubitet eos nec suam nec aliorum salutem talibus studiis operari? » ¹²²⁾. Chè se i chierici non sanno procurare il bene delle anime, perchè chiusi nei loro egoisti desideri e interessi, non hanno più il diritto a giudicare, che spetterebbe loro come successori degli

¹¹⁹⁾ Ecco cosa dice della sua conversione, per la quale aveva lasciato la leggerezza del chierico superficiale: « ... Gratia Dei, quae potentior est quam natura, colaphum mihi timoris incussit, et de manibus ludicra pristinae vanitatis excussit, monens imo cogens ut qui gaudebam clericum profiteri, diutius non differem clericalis religionis legibus cohiberi. Grata igitur violentia tractus oboedire monitis non refugi, et ad monasterii portum intuiti religionis confugi, illicque pedes meos inieci vitae compedibus regularis, nectura quorum mihi visa est nectura salutaris » (*De continentia*, cap. CXIX, col. 828 C. Cfr. anche tutto il cap. CXIX).

¹²⁰⁾ *De iustitia*, cap. XLVIII, col. 725 C. Filippo si riferisce alla Regola data per i canonici nel Concilio del Laterano, del 1059. Cfr. Ch. DEREINE, *Vie commune, règle de S. Augustin et chanoines réguliers au XI^e siècle*, in *Rev. d'Hist. ecclés.*, XLI, 1946, p. 390.

¹²¹⁾ *De continentia*, cap. LXXVII, col. 768 AB.

¹²²⁾ *De iustitia*, cap. XLVIII, col. 726 B.

Apostoli, secondo la promessa di Cristo : « Vos qui reliquistis omnia et secuti estis me, sedebitis super sedes duodecim, iudicantes duodecim tribus Israel (Mt., XIX) » ¹²³). Ben a ragione, perchè la condizione per avere questo privilegio è proprio la povertà, che, accumulando beni, essi rifiutano di custodire.

La continenza.

E l'altra virtù essenziale perchè i chierici possano dirsi giusti, quella che mortifica l'uomo nei rapporti coi suoi simili, dandogli così un amore più profondo per Dio.

Ecco i fondamenti scritturistici di questa virtù : a) Dio, istituendo il sacerdozio nell'Antico Testamento, diede a Mosè dei comandi circa i vestiti, che i sacerdoti dovevano portare. Ma l'antico sacerdozio e quello che ad esso Dio comandava, è figura del nuovo ; così i vestiti di Aronne significano le virtù del chierico, e in particolare i « feminalia », la continenza ¹²⁴). A questo proposito Filippo si difonde a parlare degli indumenti personali e a consigliarne l'uso ai suoi chierici, secondo il comando di S. Benedetto ¹²⁵), il quale prescrisse ai monaci, che si allontanavano dal convento per sbrigare le loro faccende, « ut sumptis de vestiario feminalibus uterentur, ne qui debebant formam dare aliis honestae sanctitatis, cachinnum incuterent occasione verendae nuditatis » ¹²⁶), e secondo l'esempio degli Israeliti, che certo dovevano usarli, dato che erano sempre in guerra, delle Ammazzone, delle donne più nobili ¹²⁷).

b) Nel Vangelo con la povertà viene raccomandata anche la pratica della continenza : « Sint lumbi vestri praecincti ».

Cristo « nullum in gradu apostolico manere voluit uxdatum, nullum carnalis copulae vinculis occupatum ; sed sicut eos qui nondum uxores acceperant non permisit postmodum nuptiis alligari, sic eos qui acceperant ab eisdem voluit vinculis relaxari » ¹²⁸), perchè fossero pronti ad aprire al loro padrone al suo ritorno dalle nozze : « Ut cum venerit, et pulsaverit, confestim aperiant ei (Luca, XII). Et bene,

¹²³) *De iustitia*, cap. XLIII, col. 720 AB.

¹²⁴) *De continentia*, cap. L, coll. 727-29. Cfr. *Esodo*, XXVIII, *Levit.*, XIX. *Num.*, XV, *Deuter.*, XXII.

¹²⁵) *Regula*, cap. LV.

¹²⁶) *De continentia*, cap. LI, col. 729 D.

¹²⁷) *De continentia*, capp. LII-LIV, coll. 730-34.

¹²⁸) *De continentia*, cap. LIX, col. 742 C.

confestim. Qui enim inter uxoris amplexus diligit obdormire, pulsanti Domino non potest confestim aperire » ¹²⁹⁾.

Ma se non valesse a convincere il comando evangelico, valga almeno l'esempio stesso di Cristo, che per Sè e per sua Madre preferì la castità perfetta : « Hanc igitur continentiam Christus voluit consignari, ut nulla eam vel macula vel suspicione sineret violari... Denique et in ea de qua natus est Virgine, eadem continentia resplendivit, quae sicut continens ante partum, sic mansit et post partum » ¹³⁰⁾. Ora un discepolo deve conformarsi al suo maestro, anzi tutto imitandone i costumi : « Aliter Christo clericus, magistro discipulus non potest expressius conformari, nisi eum sic studeat non tam sequi pedibus quam moribus imitari... » ¹³¹⁾.

Al popolo Cristo non diede lo stesso precetto : « Fideles... populos etsi ad eiusdem virginittatis praeruptum fastigium non coegit, ad unius tamen uxoris copulam thalamos eorum nuptiales redegit » ¹³²⁾. Chiarisce così di che tipo deve essere la continenza del chierico : una mortificazione totale, una castità perfetta.

Nessuno del clero deve osare accostarsi all'altare senza questa virtù : « Neque... debet ministerium sibi altaris assumere, qui ceteris virtutibus continentiam non studet adiungere, quia sicut nonnisi sanctus debet altario famulari, sic ad famulandum nonnisi continens potest sanctificari » ¹³³⁾. Logicamente quindi, chi non si sente di assumere tale impegno, deve rinunciare al ministero, anzi non aspirare ad esso, dato che, una volta assunto, non si può deporlo : « Si autem cum ministerio altaris assumere continentiam recusamus, idem ministerium necesse est deponamus : imo illud assumere nullatenus praesumamus, quia nec deponi potest, si semel assumatur, nec utile esse potest, si sine continentia praesumatur » ¹³⁴⁾.

E siccome facilmente un impegno del genere può essere preso quasi per forza e contro voglia, Filippo vuole aiutare i suoi chierici a mettersi nelle migliori disposizioni perchè questa mortificazione possa essere meno grave ed essi possano ricavarne il maggior frutto possibile : « Necesse est ut fritura oleo conspergatur, id est inten-

¹²⁹⁾ *De continentia*, cap. LX, col. 743 B.

¹³⁰⁾ *De continentia*, cap. LIX, col. 742 A.

¹³¹⁾ *De continentia*, cap. LXIII, col. 749 D.

¹³²⁾ *De continentia*, cap. LXII, col. 746 C.

¹³³⁾ *De continentia*, cap. LV, col. 735 A.

¹³⁴⁾ *De continentia*, cap. LVII, col. 737 D.

tionem placendi Deo continentiam clericus amplectatur ; et ex eo quod carnales viriliter enervat affectus, non temporales, sed spirituales quaerat invenire profectus. Alioquin fritura nimis insipida, et prorsus inutilis invenitur, si huius oleo misericordiae non conditur » ¹³⁵).

Del resto senza questa intenzione di amore e dedizione, questa virtù non è meritoria, come non lo era quella dei pagani : « Plures quidem ethnici inveniuntur continentiam habuisse, sed quia non per hanc Deo vero placere studuerunt, digno fructu continentiae caruerunt. Perfecta est igitur oblatio clericorum... cum propter Deum diligunt continere, cum carnis lascivos appetitus igne divino diligunt concremare, et nihil sibi ex eis proprium assignare » ¹³⁶).

Anche la continenza ha per Filippo un fondamento nel ministero sacerdotale. Infatti è del ministero sacerdotale aiutare i fedeli. Tra essi ce ne sono di quelli che rinunciano ai piaceri, ad una vita più comoda, per abbracciare la via del sacrificio. Ora come può un chierico aiutarli, se egli stesso non cammina per questa scomoda, ma santa via ? « Est... etiam in populo eos aliquoties invenire, qui arctiora vivendi monita non recusent audire, qui... curis carnalibus desinant deservire, et meliora aemulando carismata, mandatis spiritualibus gaudeant oboedire... Quomodo autem quisvis doctor potest huius perfectionis regulam edocere, nisi formam se ipsum studeat exhibere, nisi inter cetera continentiam tenere cognoscatur, sine qua vivendi perfectio nullatenus consummatur ? » ¹³⁷). Così il chierico non deve esercitare questa virtù solamente nel segreto, ma dinanzi ai fedeli, « non tantum in abscondito, teste conscientia, continentiam conservare, sed ad imitandum, non ad gloriandum commendabiliter ostentare » ¹³⁸).

In questo modo il chierico può adempiere alla missione datagli da Cristo : fecondare la Chiesa, vergine perchè integra nella fede, e madre dei figli generati spiritualmente a Cristo, per la nascita di nuove anime alla vita soprannaturale : « Hanc sacerdos noster sibi uxorem debet accipere, hanc semine verbi Dei spiritualiter fecundare, de hac in nomine fratris defuncti, id est Christi, filios generare » ¹³⁹). Ad hoc idem Christus apostolos ordinavit, informavit, suos-

¹³⁵) *De continentia*, cap. LVIII, col. 741 A.

¹³⁶) *De continentia*, cap. LVIII, col. 741 B.

¹³⁷) *De continentia*, cap. LVII, col. 738 BC.

¹³⁸) *De continentia*, cap. LXXVIII, col. 757 A.

¹³⁹) Evidentemente Filippo ricorda l'istituto ebraico del levirato, secondo il

que reliquit successores, ut ad multiplicandum fideles Ecclesiae populos, solliciti eius fierent adiutores »¹⁴⁰).

Questi due ultimi concetti, la necessità cioè di essere casti per amore e la funzionalità di questa virtù perchè la Chiesa possa universalizzarsi, è significativo di tanta profondità, sensibilità, avvertenza spirituale. Questo è aver capito quello che è essenziale, cioè l'amore di Dio, ed essersi reso conto del significato più vero e del valore della verginità : una maternità del tutto spirituale, ma non per questo meno vasta e profonda, attuantesi nella mortificante rinuncia.

Col *De continentia* si chiude quello che possiamo considerare l'unico trattato *De dignitate clericorum*¹⁴¹). Segue il trattato *De oboedientia*. A quanto Filippo stesso dice, tra i due trattati è intercorso del tempo : egli, sentendo la difficoltà del compito, interruppe il suo lavoro ; e solo per il desiderio di accontentare i suoi confratelli, che glielo avevano chiesto, e per aiutarli, si decise ad andare avanti, fiducioso nell'aiuto di Dio.

L'obbedienza.

Egli comincia col precisare l'importanza di questa virtù : « Oboedientia quidem virtus est consummata, et in Scripturis a principio tam multipliciter commendata, ut nulla virtus alia perfecti esse meriti videatur, si non huius praesidio muniatur. Ipsa etiam charitas quae maior esse ceteris affirmatur, si contra hanc quidquam diligere molia-
tur, non solum prudenti iudicio reprobatur, sed nec vere esse charitas iudicatur, quia Deo adversari veraciter invenitur, si vel eum diligit aliter quam per oboedientiam definitur »¹⁴²). Perfino la carità dunque deve sottomettersi alla obbedienza, la quale tutto deve regolare.

quale l'ebreo doveva sposare la vedova del fratello, per assicurargli la discendenza. La stessa immagine ricorre in Pasquale II (Epistola XLIX, PL CLXIII, 70) : « Ecclesiae siquidem sponsus unusquisque aestimatur episcopus, iuxta Scripturam illam qua ex fratris uxore frater non sui nominis filios suscitare praecipitur ».

¹⁴⁰) *De continentia*, cap. LIX, col. 741 D.

¹⁴¹) Che i primi tre trattati siano stati concepiti come uno solo, è confermato dal fatto che la numerazione dei capitoli è unica. Col *De oboedientia* la numerazione ricomincia e ricomincia anche col *De silentio*. Del resto il ms. 76 E 15 della Biblioteca Regale di La Haye, citato da G. P. SIJEN. *Les œuvres de Philippe de Harveng, Abbé de Bonne Espérance*, in *Analecta Praemonstratensia*, XV, 1939, p. 129, nella biografia di Filippo parla di *De dignitate clericorum et silentio libri duo* e di *liber unus De oboedientia*.

¹⁴²) *De oboedientia*, cap. I, col. 841 A.

Una notazione del genere Filippo aveva fatto precisando il movente che può indurre a lasciare la contemplazione per l'azione ¹⁴³).

L'obbedienza è una delle virtù più difficili da definire. La si può vedere sotto diversi aspetti. Filippo pone uno stretto legame tra obbedienza e carità. Dell'obbedienza egli non dà la definizione, ma che questa sia la sua opinione si capisce facilmente se si legge il trattato : « *Finis praecepti, egli dice, ideo forte charitas perhibetur, quia sine illa praeceptum perfecte non impletur ; cum praeceptum sit ut sese praeceptor exhibeat subditis gratiorem et subditi affectu reciproco vel vice debita, diligant praeceptorem* » ¹⁴⁴). Dunque il comando e l'obbedienza sono dettati da amore.

In questo modo il rapporto di obbedienza viene a porsi su un piano più intimo e sereno che non su quello del timore e della servitù, che pure è un rapporto possibile : « *Servorum est dominos... si non diligunt, vel timere ut quos ad serviendum non adducit completa dilectionis hilaritas, cogat saltem inchoativa timoris necessitas* » ¹⁴⁵). Ma per Filippo questa seconda ipotesi vale solo nel caso che non si ami : l'amore rimane per lui la strada migliore. Questo del resto è confermato dai frequenti riferimenti che egli, parlando dell'obbedienza, fa alla carità. E l'obbedienza di Abramo, che egli porta come esempio, è fatta di fede e di amore : verso Dio prima che verso sè stesso e verso il figlio. Egli rappresenta tutti quelli che, giunti alla perfezione dell'obbedienza, fanno in tutto la volontà di Dio, sacrificando la propria anche nel desiderio di cose lecite ¹⁴⁶). « *Quidquid ergo senes (Abramo e Sara) agunt qui contra spem in spem credere potuerunt, qui non sibi carnaliter subservire, sed Deo potius oboedire salubri consilio voluerunt, non arguit eorum quasi deliram et reprobam senectutem, sed figurat et commendat senilis oboedientiae servitutem ; dum parati sunt et gignere quem promitti sibi divinitus audiebant, et immolare genitum, quem tantopere diligebant* » ¹⁴⁷). Ora questa speranza, che sussiste malgrado ogni speranza, non può fondarsi che sulla fede, nell'amore ; e quella capacità di offrire quello che si ama di più, deriva da un amore ancora più profondamente radicato verso un Essere che si riconosce come

¹⁴³) Cfr. pp. 189-193.

¹⁴⁴) *De oboedientia*, cap. XLIV, col. 944 AB.

¹⁴⁵) *De oboedientia*, cap. VIII, col. 856 C.

¹⁴⁶) *De oboedientia*, cap. XXVIII, col. 899 BC.

¹⁴⁷) *De oboedientia*, cap. XXVII, col. 898 C.

amorevolmente superiore. « Abraham... paratus Deo filium immolare, non tam datum diligens quam datorem. Unde et in uno montium iubetur sacrificium hoc offerre, ut sciat quia Deum rebus debet omnibus anteferre; et sicut vallibus et campis, montis supereminet altitudo, sic prae omnibus quae vel iniuste vel iuste diliguntur, Dei debet diligi sanctitudo »¹⁴⁸). Questo passo non può non confermare quello che abbiamo detto, perchè solo l'amore può preferire il donatore in sè, per la sua grandezza e santità, al dono, che anzi è disposto a sacrificargli. Del resto lo stesso Filippo dice che il monte, su cui Abramo è chiamato a sacrificare, è l'amore; e il monte sarà indicato da Dio per significare che solo Dio può infondere l'amore in un'anima. Questa della carità, egli continua, è la virtù più importante: un dono offerto senza amore non può essere accetto, mentre è graditissimo se offerto con tutto l'amore di cui si è capaci¹⁴⁹).

Dio chiede agli uomini un'obbedienza perfetta come quella di Abramo, « cum admonet etiam concessa et licita relegari; cum fideles suos docet non solum quae sunt prohibita non tenere, sed etiam causa sui, ab his quae iure possident, aequanimiter abstinere »¹⁵⁰. Aequanimiter, Filippo sottolinea; anche in questo caso solo l'amore può esserne capace.

Alla perfezione dell'obbedienza si giunge attraverso un paziente esercizio e una lunga evoluzione, che egli esamina: l'evoluzione dell'uomo con le sue età e quella del mondo attraverso i secoli. Fr. Petit vede questo esame come una lunga digressione e del *De oboedientia* dice che esso rappresenta per noi una delusione¹⁵¹). Ma la digressione potrebbe significare, anche se in modo per noi non facilmente comprensibile, dato che è tutta una difficile allegoria, questa evoluzione dell'obbedienza verso la perfezione dell'amore: col crescere dell'uomo cresce il suo amore e la sua capacità di obbedire. Del resto l'allegoria, che qui ci allontana, abbonda anche altrove e in fondo vorremmo che tutti i trattati fossero svolti in maniera diversa: più razionale, cioè, più ricco di idee originali e meno di divagazioni allegoriche. D'altra parte il *De oboedientia* può trovare più risonanza appunto per quella novità, per la quale è sta-

¹⁴⁸) *De oboedientia*, cap. XXIX, col. 902 BC.

¹⁴⁹) *De oboedientia*, cap. XXIX, col. 901.

¹⁵⁰) *De oboedientia*, cap. XXIX, col. 901 C.

¹⁵¹) F. PETIT, *op. cit.*, p. 149.

bilita una profonda relazione tra obbedienza e carità e che non può non piacere ai nostri giorni, in cui si cerca una sintesi essenziale.

Partendo dalla considerazione della disobbedienza di Adamo (malgrado egli fosse ancora libero dal triste effetto del peccato, avesse anche una profonda conoscenza), e della obbedienza di Abramo (che pure portava con sé le conseguenze del peccato), egli trova la causa dei due diversi atteggiamenti: la debolezza del primo, come di una pianta nuova, la maturità del secondo e la robustezza della sua virtù, frutto di un lungo esercizio; infatti chi si applica per le prime volte all'esercizio di questa virtù, facilmente desidera quello che gli si vieta, a meno che gli si chieda tanto poca cosa, che non gli sembri possa nuocergli ¹⁵²).

Introduce così l'esame delle sei età durante le quali l'uomo impara una virtù sempre più pronta e perfetta. Pone poi un parallelo con altrettante età del mondo. A questo punto dunque, cosa originale e interessantissima, l'obbedienza diventa fondamento di una concezione della storia, la quale è considerata dal punto di vista dell'obbedienza: gli avvenimenti tutti avevano il fine provvidenziale di insegnare agli uomini questa virtù; e d'altra parte la storia, che gli uomini hanno fatta, deve giudicarsi positivamente o negativamente, tenendo conto di questa realtà.

Notiamo che una simile concezione della storia, in quanto vede come punto finale la Redenzione (lo vedremo fra breve) e la perfezione dell'obbedienza, e in quanto considera lo scolgimento della storia come attuantesi sempre verso il meglio, malgrado non manchi un parallelo progredire del male, è essenzialmente positiva.

Del resto la concezione di Filippo non è isolata, si inquadra anzi in tutta una serie di tentativi di filosofia e teologia della storia (da Ruperto di Deutz a Gerhoh di Reichersberg), tentativi che non prescindono dalla tendenza del secolo a vedere in ogni cosa, e quindi anche nella storia, il simbolo di una realtà trascendente ¹⁵³).

La prima età del mondo, dice Filippo, ha inizio con la creazione ed ha fine col diluvio universale. In essa Dio dà all'uomo, ancora immaturo, un comando molto semplice. Ma l'uomo non obbedisce, anzi, con le sue numerose mancanze, causa l'ira di Dio, che manda il diluvio, per distruggere la sua stessa creazione ¹⁵⁴).

¹⁵²) *De oboedientia*, cap. II, col. 842; cap. V, col. 847.

¹⁵³) Cfr. A. DEMPF, *Sacrum Imperium*, traduz. di C. ANTONI, Messina-Milano, 1933, pp. 167 ss.

¹⁵⁴) *De oboedientia*, cap. VI, col. 849 ss.

Dall'obbedienza di Noè ha origine la seconda età del mondo. Gli uomini di questa età, per la prontezza con la quale obbediscono, sono detti « pueri ». Ad essa appartiene Abramo, tipo della perfetta obbedienza ¹⁵⁵).

La terza età è l'adolescenza del mondo, feconda di prole spirituale. In essa infatti nasce il desiderio di generare, per la convinzione che la propria obbedienza da sola non soddisfi Dio. E Dio concede al buon esempio dell'obbedienza di servire ad altri per spronarli ¹⁵⁶).

La quarta età, quella della giovinezza, ha inizio da David, il re che combatté le battaglie di Dio. Essa è infatti la fase della forza, della capacità cioè di sopportare ogni molestia a causa dell'obbedienza: il giovane osserva le leggi anche a costo di morire; come Cristo morì per obbedire al Padre, così il giovane espone la sua vita per la carità ¹⁵⁷). La quinta età, che ha inizio con Iechonìa, e che comprende la schiavitù di Babilonia, durante la quale Dio preparava il suo popolo alla forza e alla prudenza, è quella della virilità: la saggia virilità, che alla forza del giovane unisce la saggezza e non teme quindi gli inganni del nemico ¹⁵⁸). E' a questo proposito che Filippo precisa: « Debet... oboediens in cubiculo cordis sui quasdam quasi nuptias copulare, ut haec illi lege debita principetur, et impetus iuveniles virilis discretio moderetur » ¹⁵⁹). Attraverso queste cinque fasi, ci si prepara alla sesta, la fase della serenità, potente e maestosa vecchiaia, l'età della perfetta obbedienza ¹⁶⁰). In essa Gesù, con la perfezione della sua obbedienza, insegnò ad obbedire fino alla morte, con una fedeltà, che porta fino alla visione di Dio: « Sexta... mundi aetas huic convenit puritati, in qua aetate Christus non solum nostrae remedium attulit pravitati, sed et tantam suis fidelibus perfectionem contulit sanctitatis, ut senescere viderentur oboedientiae merito, non aetatis. Ad quod eos et verbo et exemplo voluit erudire, monens illos et praemonens usque ad mortis periculum oboedire; et in hac oboedientiae serenam munditiam custodire, Deique visionem vitae munditia praevenire » ¹⁶¹). Così implici-

¹⁵⁵) *De oboedientia*, cap. VII, coll. 853 ss.

¹⁵⁶) *De oboedientia*, capp. IX-X, coll. 859 ss.

¹⁵⁷) *De oboedientia*, capp. XI-XII, coll. 864 ss.

¹⁵⁸) *De oboedientia*, capp. XIV-XVI, coll. 874 ss.

¹⁵⁹) *De oboedientia*, cap. XIV, col. 877 C.

¹⁶⁰) *De oboedientia*, cap. XVII, col. 881.

¹⁶¹) *De oboedientia*, cap. XXV, col. 894 AB.

tamente Filippo esprime un profondo concetto : l'obbedienza di Cristo riparando e facendo da contrappeso alla disobbedienza dell'uomo, non solo lo salva, ma gli dà una misurata ricchezza e una nuova inattesa grandezza : quella della santità, che egli identifica con la perfezione di una serena obbedienza.

E dopo aver fatto vedere l'evoluzione verso il bene, tratta dell'evoluzione verso il male, stavolta andando davvero un pò troppo fuori tema. Parallelamente a quella verso il bene, essa si attua in sei gradi corrispondenti alle sei età dell'uomo. Il primo grado, in cui si concepisce il disprezzo per la giustizia, corrisponde all'infanzia. Nel secondo grado, corrispondente alla fanciullezza, il cattivo gode della compagnia del suo simile e si prende gioco di chi invece non è simile a lui. Da qui si passa al terzo momento, all'adolescenza, attiva nel tentativo di trascinare anche gli altri al male. Nel quarto grado, corrispondente alla giovinezza, questo proposito diviene così radicato, che non teme ostacoli o molestie. Nel quinto, quella della maturità, si raggiunge una perversa prudenza, che acceca : è così che non ci si rende conto del precipizio in cui si è per cadere. Con la consuetudine a questo stato di cose si ha il sesto grado, che corrisponde alla vecchiaia ¹⁶²).

L'obbedienza ha le sue basi nelle leggi, e fra esse Filippo distingue : a) quelle fisse per tutti gli uomini e tutti i tempi, b) quelle date ad un determinato popolo, in un determinato tempo, c) quelle che pur essendo state date per tutti, possono essere mutate solo da Colui dal quale sono state fatte ¹⁶³). Secondo che si eviti di fare quello che è vietato o si faccia quello che è comandato, l'obbedienza è negativa o positiva « Hanc profecto in Scripturis viam oboedientiae duplicem invenimus... cum et ea quae mandat non fieri horrore libero fastidimus, et faciendis amore gratuito sollicitudinem imperimus » ¹⁶⁴).

Tutto questo per quel che riguarda in genere l'obbedienza verso Dio. Ma c'è un secondo tipo di obbedienza, che pure si rifà al primo e sul primo si fonda : l'obbedienza ai superiori. Essa è motivata infatti dall'obbligo di piacere a Dio e solo da esso. Non si deve dunque obbedire ai superiori con lo scopo di renderseli favorevoli : « Verus oboediens ob hoc exhibet oboedientiam praeceptorum, quia

¹⁶²) *De oboedientia*, cap. XXVI, coll. 895 ss.

¹⁶³) *De oboedientia*, cap. XXXVII, col. 921.

¹⁶⁴) *De oboedientia*, cap. II, col. 842 C.

praeceptum eius placere extimat Creatori, nec offenso Deo eligit homini complacere, nec dum placat hominem, Deo negligentius displicere. Scit enim quia si verbis adulatoriis praeceptorum placere niteretur (quibus procul dubio Deus graviter offendi perhibetur) in hoc iam servus non Dei, sed hominis haberetur... » ¹⁶⁵). Ed egli condanna quelli che, per far piacere ai superiori, li adulano e obbediscono loro servilmente, non preoccupandosi della volontà di Dio : « Nonnulli quippe nescientes, vel potius contemnentes veritatem divinae voluntatis, quae praecipue testimonio Scripturarum, et subditis necessaria est et praelatis ; sic praelatorum gaudent voluntatibus deservire, ut inveniantur prorsus non tam Deo quam hominibus oboedire (*Act.*, V). Quia enim forte vident magistros suos auribus prurientes, asperisque sermonibus, licet veracibus, succensentes, blandis vero, licet fallacibus adgaudentes, ipsi quoque gravi rubigine deformantur, dum magistris talibus morum sollicitudine conformantur » ¹⁶⁶). E con fine ironia Filippo commenta : « Dumque tali concordia magister et discipulus sibi invicem conformantur, grato testimonio, non mediocriter ab invicem commendantur, dum et talem magistrum discipulus discretum asserit praeceptorem, et praeceptor discipulum oboedientissimum auditorem » ¹⁶⁷).

Anche il superiore ha dei doveri nei confronti dell'inferiore : comandare solo quello che corrisponde alla volontà di Dio. Se così fa, se cioè « et regulae diligat veritatem, et non suam, sed Dei diligentius eligat voluntatem, non erit tamquam homo nostri similis respuendus, sed tamquam Deus cuius vicem obtinet audiendus » ¹⁶⁸). In tal caso infatti gli viene da Dio una grande autorità, per il fatto stesso che a lui si sottomette ; e allora egli è solo un portavoce, non uno che parla per esprimere la propria volontà e i propri pareri. In caso contrario, come nel caso che il suo comando contravvenga alla Regola, non si ha l'obbligo di obbedire, anzi non lo si deve fare, a meno che non ne venga danneggiata la carità : « Qui cum suo arbitratu patrem sibi e multis unum elegerint, et illius imperio voluntariam cervicem subdiderint, debent quidem et illum contra Deum penitus non audire, et eidem in omnibus quae secundum Deum praecipit oboedire. Secundum Deum autem eius esse praecepta per-

¹⁶⁵) *De oboedientia*, cap. XL, col. 930 B.

¹⁶⁶) *De oboedientia*, cap. XL, col. 929 D.

¹⁶⁷) *De oboedientia*, cap. XL, col. 930 A.

¹⁶⁸) *De oboedientia*, cap. XL, col. 932 AB.

hibentur si non Dei iussionibus adversentur » ¹⁶⁹). « Non debet hoc votum (cioè la promessa di obbedire alla regola) praelatus post modum iubendo praeterire, nec iubenti compellitur subditus oboedire, nisi id exigit tantae ratio necessitatis, ut omitti non valeat sine dispendio charitatis » ¹⁷⁰). Concludendo possiamo dunque dire che l'obbedienza è soprattutto amore. Essa informa e regola la carità e dalla carità è a sua volta informata e regolata.

Il silenzio.

Il *De silentio*, più che un trattato sul silenzio, è la traccia di un vero itinerario dell'anima a Dio. Il silenzio assume così una posizione centrale e dominante nella vita spirituale : esso è il punto di partenza verso ogni ascesi. La cosa, originale e molto significativa, può essere spiegata dall'esperienza che Filippo ha fatto, della facilità con cui le facoltà dell'anima sfuggono al raccoglimento e quindi della necessità di una silenziosa pace, che raccolga in Dio : « ... Etsi praedictam Hierusalem videor habitare, quia cum sanctis fratribus claustrum me continet regulare, tamen spiritus meus quem corporale repagulum non potest retentare, mihi frequentius tamquam avicula videtur avolare ¹⁷¹). Cui cum multo esset melius si intra fines debitos teneretur, si quietis patiens, indicto silentio laetaretur ; si appositis Scripturarum epulis salubri edulio pasceretur ; tamen levitate pridem insolita libentius recurrit ad solita : et quasi per silvarum aspera quaerit voluntatis miserae blandimentum, ut ubi gravius, sed tamen gratius sustineat detrimentum » ¹⁷²). Tutto questo perchè difficilmente ci si rende conto di quali meravigliosi frutti può ottenere l'anima che voglia e sappia rimanere nel silenzio : « Noster itaque spiritus qui fructus uberes posset dare si vellet assiduus intra muros Hierusalem habitare, recte quasi avis dicitur avolare, cum quietis impatiens invenitur ad amanda quae foris sunt, recursare, ubi quamvis laboriosius operetur, eius operatio gloriam non meretur, quia postquam loco debito non tenetur, ei operanti merces gloriae non debetur » ¹⁷³).

¹⁶⁹) *De oboedientia*, cap. XXXIX, col. 927 D.

¹⁷⁰) *De oboedientia*, cap. XXXIX, col. 928 A. Per quel che riguarda l'amore del superiore verso i suoi figli cfr. pp. 54 ss.

¹⁷¹) Sinoti il confronto dell'anima con la « avicula », immagine frequente negli autori spirituali.

¹⁷²) *De oboedientia*, cap. IV, col. 846 AB.

¹⁷³) *De oboedientia*, cap. IV, col. 846 D.

Egli dimostra così di essere convinto che la sua ascesi spirituale era maturata nel silenzio della docilità interiore, dell'obbedienza, della preghiera e, soprattutto, delle umilianti, dolorose vicende della sua vita.

In certo senso non ci meravigiamo più che Filippo abbia ommesso di trattare dell'orazione : certo egli l'avrà vista fondersi col silenzio, convinto del fatto che a fondamento della preghiera sta anzitutto il silenzio dell'anima.

Poichè dunque il *De silentio* doveva essere quasi un trattato di vita interiore, ne è venuto fuori, necessariamente, il più lungo dei sei « tractatus » del *De institutione clericorum* ¹⁷⁴).

Un motivo per cui il silenzio è tanto raccomandabile è il fatto che la lingua può fare tanto male : « Lingua quidem membrum modicum constat esse, sed tamen ceteris omnibus sic obesse, ut quasi totam silvam occupet et incendat, si eam reprimere virilis discretio non contendat » ¹⁷⁵), e « in multiloquio, secundum Salomonem (*Prov.*, X) peccatum non deerit » ¹⁷⁶). Perciò uno stolto che si chiuda tra le mura di un profondo silenzio, può dirsi saggio : « Potest ergo philosophus, sive sapiens quis videri, si elegerit inter silentii terminos contineri » ¹⁷⁷). Ci renderemo conto della profondità di questa frase se pensiamo al significato pratico dato alla parola « philosophus » nel Medio Evo : « philosophus » era l'amico della vera saggezza, che è Cristo, quindi colui che si era dato completamente a Cristo ¹⁷⁸). Sostituendo dunque alla parola il suo significato, potremo dire che veramente avrà scelto la via migliore, quella della sequela di Cristo, chi avrà scelto il silenzio.

A custodirlo aiuta molto l'abitare in un chiostro. Del resto i chiostri non potrebbero portare degnamente questo nome se il silenzio non fosse perfettamente o quanto meglio osservato : « Silentium... a religiosis viris non mediocriter commendatur, nullumque claustrum dignum satis laude nostris iam temporibus perhibetur, in quo diligenti custodia regulare silentium non tenetur » ¹⁷⁹). E di-

¹⁷⁴) Comprende le coll. 943-1206, in 117 capitoli.

¹⁷⁵) *De silentio*, cap. XII, col. 964 D. Il passo è ispirato da S. Giacomo, III, 5.

¹⁷⁶) *De silentio*, cap. XII, col. 964 C.

¹⁷⁷) *De silentio*, cap. XII, col. 965 D.

¹⁷⁸) Cfr. LECLERCQ, *Philosophia christiana*, in « Melanges de science religieuse », IX, 1952, pp. 211-26.

¹⁷⁹) *De silentio*, cap. I, col. 945 C.

mostra la necessità, più che la utilità del silenzio per i religiosi : « Necessario igitur ad vivendum regulariter congregati, loro silentii colligantur, ut cum religionis gratia homines non hominibus fabulantur, in secreto cordis sui Deo familiarius colloquantur, eiusque spiritali colloquio, non homines, sed dii effici mereantur »¹⁸⁰). E necessario dunque rompere ogni colloquio con gli uomini e le cose per aprirlo con Dio. Filippo vuole sottolinearlo, e a ragione, se si tiene presente che egli parla ad uomini appartenenti al clero, i quali con la loro virtù devono porsi al di sopra di tutti gli altri, più vicino a Dio, come intermediari e « pontefici ». Ora un familiare, paziente colloquio con Dio, nel silenzio della loro anima, può appunto operare questa trasformazione. Ma Filippo precisa che il silenzio in cui l'anima parla con Dio e si intrattiene con lui, non è il silenzio della bocca : esso è inutile se l'anima è in tumulto, piena di preoccupazioni e pensieri : « Veruntamen, ad promerendum huius muneris gratiam non satis silentium invalescit, nec quoties tacet lingua, totiesque interior animus conquiescit, imo plerumque quotenus illa exterius obmutescit, eo iracundius ille interius exardescit »¹⁸¹).

Un'altra precisazione : il silenzio non sempre è buono, anzi a volte può essere malizioso e nascondere le cattive intenzioni di colui che tace. Un silenzio del genere è quello di Satana e gli serve per colpire inaspettato¹⁸²). E c'è anche un silenzio pesante, tenebrosissimo, non apportatore di pace, ma avvolgente nell'ignoranza, come quello in cui rimasero gli uomini fino al momento dell'Incarnazione, « cum sermo Dei Patris... lapsu placido se infundit, et ad humanos oculos virginalis uterus hunc perfundit »¹⁸³). Si dà anche il caso che il silenzio sia imposto da Dio alla mala lingua come punizione e come difesa di tutti quelli che, ascoltandola, potrebbero esserne spiritualmente danneggiati. Così, per esempio, avvenne ai figli di Noè, la cui malizia andò peggiorando fino alla costruzione della torre di Babele. Allora Dio confuse le loro lingue perchè non potessero più comprendersi¹⁸⁴).

Il silenzio è dato come pena anche a chi parla e non avrebbe

¹⁸⁰) *De silentio*, cap. I, col. 945 D.

¹⁸¹) *De silentio*, cap. I, col. 945 D.

¹⁸²) *De silentio*, cap. VII, col. 957.

¹⁸³) *De silentio*, cap. XVI, col. 971 C.

¹⁸⁴) *De silentio*, cap. IX, coll. 959 ss.

dovuto e a chi non parla e avrebbe dovuto. Vediamo nel Vangelo che spesso i Farisei e i Sadducei furono messi da Cristo nell'impossibilità di rispondergli. E non potere sfogare la malizia del loro animo nelle parole, è per i malvagi, una gran pena ¹⁸⁵). E Zaccaria, per non aver creduto all'Angelo, che gli annunciava la nascita di un figlio, restò muto; Maria, umile e fiduciosa, meritò di cantare le lodi di Dio con Elisabetta ¹⁸⁶). Ed è giusto che sia così, perchè la parola si confà con la gioia, il silenzio con la tristezza ¹⁸⁷). Ora dopo la colpa vien meno la gioia e sopravviene il silenzio ¹⁸⁸). Il giusto invece esulta perchè Dio lo fa progredire di virtù in virtù, e i santi del cielo esultano cantando le lodi di Dio, che li ha stabiliti nella giustificazione ¹⁸⁹).

E consideriamo ora i vari tipi di silenzio: c'è il silenzio che è astenersi dal parlare, e con parole e con segni; c'è quello che consiste nello astenersi dal fare il bene; e l'altro che consiste nell'evitare il male: « Est... silentium a locutione. Est silentium a bonis. Est silentium a malis... Silentium a locutione est cessare vel quiescere a loquendo. Locutio vero alia fit verbis, alia fit signis » ¹⁹⁰).

Si pone ora un problema: « Quod, quibus, quando, quare silentium sit tenendum, et e regione commendabiliter seponendum, cum plerumque vero in Scripturis invenitur silentium approbari, plerumque vero in eisdem nihilominus reprobari » ¹⁹¹). Filippo, rilevando ancora una volta il suo spirito pratico, fa notare che, prima che in teoria, il problema è da risolversi in pratica, mettendosi nelle condizioni più adatte per risolverlo; bisogna cioè cominciare col tacere, per meditare nel silenzio e apprendere dall'esperienza stessa: « Huic autem quaestioni (ut videre videor) non potest facile respondere suosque auditores dignam satis ad intelligentiam promovere qui non prius elegerit sese intra claustra silentii cohibere, et in eis conversatione congrua familiarem illius notitiam obtinere. Ille enim praecipue doctor congruus invenitur, qui non tam sciendo quam sentiendo verum esse quod praedicat experitur » ¹⁹²).

¹⁸⁵) *De silentio*, cap. LXXXIX, col. 1126.

¹⁸⁶) *De silentio*, cap. XCI, col. 1130.

¹⁸⁷) *De silentio*, cap. XCII, col. 1137 C.

¹⁸⁸) *De silentio*, cap. XCIII, col. 1137.

¹⁸⁹) *De silentio*, cap. XCIV, coll. 1139 ss.

¹⁹⁰) *De silentio*, cap. II, col. 946 A.

¹⁹¹) *De silentio*, Proemium, col. 943 D.

¹⁹²) *De silentio*, Proemium, coll. 943-44.

Premesso questo, l'uomo saggio deve saper distinguere il momento opportuno per tacere, da quello di parlare. Allora deve parlare per addolcire l'anima di chi ascolta, per sanare le infermità, per confermare nella salute quelli che sono sani : « lingua sapientium sanitas est » ¹⁹³).

L'esempio ci è dato da Cristo : « ... quietum silentium omnia continebat, et quasi nox intempesta iter medium peragebat, cum verbum Dei Patris propter nostram omnium salutem voluit humanari et humana sui praesentia nocivum silentium fortiter debellari » ¹⁹⁴). I primi a rompere il silenzio col loro tripudio furono i pastori e la stella ; poi Erode, a cui fu permessa la strage degli innocenti, perchè si parlasse del Figlio. Cristo risuscitò di notte, quindi nel silenzio, ma volle che la sua predicazione fosse predicata ¹⁹⁵). E infine lo Spirito, disceso sugli Apostoli, insegnò loro a parlare ed essi non poterono più tacere ¹⁹⁶). Come successori degli Apostoli, i chierici hanno il diritto e il dovere di parlare. E Filippo identifica la loro « locutio » con la predicazione, ad essi affidata : « ... Locutio... quae proprio quodam et speciali modo praelatis et sacerdotibus assignatur ; qui septiformis spiritus novam gratiam iubentur non silere... evangelica praedicatio est, quam apostoli proferunt et eorum successores » ¹⁹⁷). E « non expedit ut sit mutus qui ordinante Deo est ad praesidium populo constitutus » ¹⁹⁸). Dunque non « sufficit cuivis sapienti habere rationem, nisi eidem rationi iunxerit et sermonem, ut in ipso conciliet quoddam quasi matrimonium nuptiale, ex quo velut soboles procedat beneficium spiritale » ¹⁹⁹). Ma « nulla vel honestas vel utilitas est sermonis, quem non fovit et promovet sinus et prudentia rationis » ²⁰⁰).

La regola pratica poi, che dà sicurezza di dover parlare, è il comando di Dio : chi parla senza che Dio glielo abbia comandato, è colpevole, ma è colpevole anche chi tace quando Dio vuole che egli parli. Non importa che egli taccia perchè sa di non essere ascol-

¹⁹³) *De silentio*, cap. XIV, coll. 968 ss.

¹⁹⁴) *De silentio*, cap. XVII, col. 973 A.

¹⁹⁵) *De silentio*, cap. XVIII, coll. 973 ss.

¹⁹⁶) *De silentio*, cap. XIX, coll. 975-76.

¹⁹⁷) *De silentio*, cap. XLII, col. 1010 D.

¹⁹⁸) *De silentio*, cap. XL, col. 1008 D.

¹⁹⁹) *De silentio*, cap. XX, col. 977 D - 78 A.

²⁰⁰) *De silentio*, cap. XXI, col. 978 D.

tato ²⁰¹⁾ o perchè si sente incapace di annunziare la volontà di Dio ²⁰²⁾ : questi in fondo sono motivi umani, ragionamenti di intelligenze limitate, che necessariamente non conoscono tutto il piano divino.

Quello che si è detto della parola si deve dire dei segni, che possono servire molto bene ad esprimersi : « Sicut... locutio quae fit verbis, vel noxia vel necessaria reperitur, noxia quidem, cum divinae voluntati loquendo contrahitur, necessaria vero cum per illam eiusdem iussionibus oboeditur : sic nimirum locutio quae fit signis, invenitur in Scripturis aliquoties accusari, et in eisdem (nisi fallor) multoties commendari. Est ergo a signis quoque et silendum et non silendum : silendum quippe ab his maligna perversitas machinatur, non silendum vero ab his quae discreta charitas operatur » ²⁰³⁾. Dunque per quel che riguarda i segni, bisogna tacere o parlare secondo che l'intenzione ispiratrice è cattiva o buona, determinatrice quindi di una parola malvagia o di un effetto di carità.

Filippo porta molti esempi di segni, aventi ognuno un proprio significato. Tra tutti può aiutare a capire il senso che egli aveva di Dio il significato che attribuisce alla tempesta e alla successiva quiete : « Cum procella pellitur, tenuis aura spirat, ventorum quassa flatibus adventu silentii mens respirat, et quo ei profusus grata serenitas illucescit, eo serenius praesentia grati muneris hilarescit. In hoc enim sibi Deum intelligit praesto esse, suis eum precibus, suis desideriis non deesse, et quem in procella ventis et turbinibus irascentem, in flatu aerae tenuis sentit benigne miserentem » ²⁰⁴⁾. « Cum enim tenerius Deus diligere nos disponit... sibilum premit fortiter et seponit, et grandinem irae suae in misericordiae mutat rorem, ventosque minaciter sibilantes aerae tenuis in plangorem » ²⁰⁵⁾. « Irae suae », dice Filippo, che, per il suo senso spiccato della giustizia, teme l'ira punitrice di Dio : lo conferma il suo atteggiamento nei confronti del dolore, che egli vede come giusta punizione dei suoi peccati : « ... scio... in conspectu interni iudicis, me tam multipliciter offendisse, ut iuste permiserit... meam graviter opprimi parvitem » ²⁰⁶⁾. Questo tuttavia non gli impedisce di vedere Dio come il

²⁰¹⁾ *De silentio*, cap. LXXVIII, coll. 1103-4.

²⁰²⁾ *De silentio*, cap. LXXXVI, coll. 1120-22.

²⁰³⁾ *De silentio*, cap. XXIII, col. 982 A.

²⁰⁴⁾ *De silentio*, cap. XXXVI, col. 1003 D.

²⁰⁵⁾ *De silentio*, cap. XXXVI, col. 1003 C.

²⁰⁶⁾ *Ep.* XI, col. 87 A.

padre paziente, buono, che ha pietà dei suoi figli e sa far sentire loro la dolcezza della pace operata con lui, sa piegarsi sulla loro miseria per trasformare e colmare di doni inattesi : « Aliquando quippe divina miseratio languorem visitat... et manu medica tergit scabiem putrescentis, defectu laboranti infusa gratia dat virtutem... Mulier... dimissa est ab infirmitate sua, et confestim erecta est, et glorificabat Deum (Lc., XIII). Quam cum erexerit, confert ei novae munera sanctitatis, et donis dona cumulans, velut in sublimi ponit eam solio dignitatis... » ²⁰⁷).

Questo senso della paternità divina trova conferma nel fatto che Filippo vede Dio come un aiuto nel cammino verso di Lui, perchè Egli infiamma di amore e del desiderio di possederlo : « Et revera non parum gratiae fidelibus suis Deus impendit, cum eis oboedientiae fructum commendabiliter praeostendit, eiusque, et ope et desiderio illos in itinere sic incendit, ut indignus eis non immerito videatur, qui hunc apprehendere non contendit » ²⁰⁸), riveste delle virtù più belle quelli che ama di più : « ... Deus Pater quos prae ceteris diligit... munit et venustat meritis et virtutibus accuratis, ut in eorum velut molli sindone delicatior anima volutetur, et aspersa grassitudine vitiorum eius delicatiae non gravetur » ²⁰⁹).

De Silentio a Malis Noxiis.

Sebbene Filippo non ne tratti subito, ma quasi alla fine del *De silentio*, è opportuno far precedere questa parte, perchè risulti più chiara la visione dell'itinerario spirituale, che egli traccia per i suoi chierici, verso una perfezione sempre più grande : l'astenersi infatti dal fare il male, è il primo grado dell'ascesi, quella che gli asceti chiamano via purgativa e che precede gli altri momenti. Esso, dice Filippo, è più difficile degli altri, perchè è più arduo liberarsi dal male che perseverare e progredire nel bene : Cristo nell'orto degli ulivi « pro abolendis malis bis orare dicitur, pro acquirendis bonis semel ». Questo significa appunto che « difficile quis ab illorum potest nexibus expediri, expedito autem possunt facilius haec acquiri » ²¹⁰).

Egli comincia col definire i « mala noxia », catalogandoli come

²⁰⁷) *De silentio*, cap. LXV, col. 1078 D.

²⁰⁸) *De oboedientia*, cap. XXXV, col. 917 D.

²⁰⁹) *De oboedientia*, cap. XLIV, col. 941 AB.

²¹⁰) *De silentio*, cap. CIII, col. 1163 C.

tutti quelli che « nostrae bellum inferunt sanctitati » ²¹¹), in quanto si oppongono alla volontà di Dio : « Divina lex in lucta oboedientiae volens hominem exerceri, exercitii merito de bono in melius promoveri, sicut praecepit ut explere studeret indicta, sic praecepit ut penitus respueret interdicta. Quae autem iussa sunt fieri, bona voluit appellari, quia vidit ea suo iubentis placito concordare, quae vero iussit non fieri, mala econtrario nominatur, quia eidem imperanti non satis placita iudicantur » ²¹²).

Definito il male, lo studia, esaminando il processo di caduta e quello di liberazione. Il peccato, egli dice, non si commette in un atto solo, ma secondo vari gradi, che vanno dal sorgere dell'istinto, al compiacimento e all'attuazione del peccato ²¹³). Ad ogni grado è possibile il pentimento, che avviene dunque anch'esso secondo tre gradi ²¹⁴). E mette poi in rilievo quanto sia pericoloso ripetere atti cattivi, determinandone così l'abito : allora infatti il processo di liberazione dal peccato è più difficile e duro : « Quem... sibi consuetudo allicit peccatorem, quem malum excipiens reddere satagit nequiores, tam subtilis, tam inextricabilis obvolvitur eum blandimento nexurae, ut ille deceptus, quasi teneri se aestimet vi naturae » ²¹⁵).

Tuttavia un processo di liberazione è sempre possibile. Motivi psicologici possono aiutarlo : la considerazione che al peccato segue la punizione (la giustizia di Dio infatti non può non retribuire secondo il merito : « Hoc... est iustitiae Creatoris, ut sicut apud eam bonum opus digno proemio non fraudatur, sic et malum retributione congrua feriatur, et apud se tenet certo iudicio definitum, ut nec bonum sterile, nec malum retineat impunitum » ²¹⁶), la considerazione della pace del possesso di Dio nella sua grazia.

Filippo ha fatto notare che il peccatore « quietem invenire, pacem assequi non meretur, carens eius gratia, sine qua pax innocua non habetur » ²¹⁷) e che invece la pace torna appena si riesce a libe-

²¹¹) *De silentio*, cap. XCVII, col. 1146 C.

²¹²) *De silentio*, cap. XCVII, col. 1146 CD.

²¹³) Qui potrebbe esserci una reminiscenza di S. Giacomo (I, 14-15), che nel peccato distingue appunto tre gradi: il sorgere dell'istinto, il concepimento, l'attuazione.

²¹⁴) *De silentio*, capp. XCIX-C, coll. 1152 ss.

²¹⁵) *De silentio*, cap. CI, col. 1158 C.

²¹⁶) *De silentio*, cap. LVI, col. 1052 C.

²¹⁷) *De silentio*, cap. XCVIII, col. 1152 C.

rarsi da ogni legame col male : « Cum quis ad Deum devoto affectu revertitur, cum legem illius suscipit et in corde sermones amplectitur, a vitiis pacem, silentium a malis noxiis promeretur, a tabernaculo suo procul iniquitas amovetur » ²¹⁸). Così è già attuato il processo di purificazione e l'anima è libera.

C'è ancora un altro mezzo, più potente certamente delle sole considerazioni umane, che può aiutare in questo senso : la Misericordia divina. Non basta tuttavia a redimere la fiducia in essa, che non sia congiunta con una volontà decisa di azione contro il male ²¹⁹).

Dopo questo lavoro di dirozzamento dell'anima e della coscienza, si può passare alla parte positiva dell'ascesi, che è fare il bene.

Bene è anzitutto la carità dei rapporti col prossimo e con Dio ; si tratta di dare all'uno e all'Altro quello che, secondo la gerarchia dei valori, è bene dare.

Così Filippo comincia la trattazione di questa parte : « Est... silentium a locutione, ita et a retributione, cum scilicet quis inferre quidpiam alteri vel conferre, et ille accipiens nil referre. Quae nimium redditio vel retributio bifaria est... Similis... est quae vel grata gratis vel ingrata reddit ingratis. Dissimilis vere, vel ingratis grata, vel gratis reddit ingrata » ²²⁰).

Il primo dovere di retribuzione che ha l'uomo è quello verso Dio : a Lui, in segno di riconoscenza per tanti benefici ricevuti, l'uomo deve rendere amore. Un rapporto di amore infatti esige la natura stessa, che lega di affetto gli animali tra loro, perchè simili, e a maggior ragione, la creatura al Creatore : « Quod si tantum in mutis valet animantibus haec natura, ut ea consociet mutuae cuiusdam benevolentiae ligatura, multo rectius loro simili vinciri debet humana creatura, quae ad vivendum Creatorem virtutum est meritis perventura. Neque enim decet ut cum feras mitiget affectuosa societas vel affectio socialis, hominem inhumanum reddat truculentia bestialis, et non solum non aspiret ad oblatum fastigium meriti spiritualis, sed etiam habeatur expers convenientiae naturalis » ²²¹).

Il secondo dovere è l'amore del prossimo. E Filippo spiega cosa esso sia : « Ille... proximum ut se ipsum diligere comprobatur, qui, quod sibi vult impendi, et illi misericorditer impendere non gravatur,

²¹⁸) *De silentio*, cap. XCIX, col. 1154 A.

²¹⁹) *De silentio*, cap. CI, coll. 1159-60.

²²⁰) *De silentio*, cap. L, col. 1027 B.

²²¹) *De silentio*, cap. L, col. 1028 A.

sive pecuniam si forte ille pauperie praegravatur, sive potius vitam suam si tamen necessitas id exigere videatur »²²²). E' necessaria dunque una grande capacità di altruismo e di generosità, fino alla completa dimenticanza dei propri interessi. Di simile carità Gesù stesso, il più grande modello di giustizia verso Dio e verso gli uomini, diede l'insegnamento : nella S. Scrittura « dicitur, quia et Deo usque ad mortem debet quisque fidelium deservire, et nihilominus usque ad mortem proximi necessitatibus subvenire, ita tamen ut dilectione Dei modum, pondus, terminum non attendat, in dilectione vero proximi iuxta praescriptam regulam se extendat »²²³). Anche qui Filippo mette in luce la totalità dell'amore, che tutto soffre e tutto sopporta. Poco oltre poi, parlando degli Apostoli, dice che Gesù nella carità volle « eos sibi grata similitudine conformari »²²⁴). E dall'imitazione di un modello divino, quindi perfetto, non può non risultare avvalorata la grandezza di questa virtù e la perfezione a cui essa negli uomini vuole giungere. E sempre seguendo l'esempio di Gesù, che « oblati sunt quia ipse voluit, et non aperuit os suum quasi agnus coram tondente... (Isa. LIII) »²²⁵), chi aspira alla perfezione, deve apprendere il silenzio nella sofferenza e nelle ingiurie (Filippo può dirlo perchè ne ha esperienza²²⁶), di cui gli uomini sono larghi, specie verso quelli che hanno scelto, nei chiostri, la via della perfezione. Infatti « quia... religiosi sanctitatis gradum obtinent firmiorem, saeculares vero locum et patientiam nequiorem, isti ad impugnandum illos indefesse rabie se extendunt, quos vita et moribus sibi esse dissimiles deprehendunt »²²⁷). Rompere il silenzio in questi casi in cui la sensibilità offesa riarde, è oltremodo pericoloso ; e all'offeso « praecipue est necessaria fortitudo, ne accidenti molestiae fractionis suae strepitu luculenta respondeat aegritudo »²²⁸). Così « religiosi quilibet graves saecularium impetus utcumque possunt ferre, et aequo satis animo iniuriis eorum iniuria non referre, cum et stare in solidiore eminentia se expendunt et illis inferioribus similes effici non contendunt »²²⁹).

²²²) *De silentio*, cap. LI, col. 1035 C.

²²³) *De silentio*, cap. LI, col. 1035 B.

²²⁴) *De silentio*, cap. LI, col. 1035 D.

²²⁵) *De silentio*, cap. LIII, col. 1045 A.

²²⁶) Cfr. pp. 185 s.

²²⁷) *De silentio*, cap. LIV, col. 1047 D.

²²⁸) *De silentio*, cap. LIV, col. 1046 D.

²²⁹) *De silentio*, cap. LIV, col. 1048 C.

Queste sofferenze possono essere acute dall'incomprensione o dalla persecuzione del superiore, il quale a volte, invece che « fructuosus... munerum distributor, damnosus invenitur e contrario persecutor, si gravem in subditos potentiam diligit exercere,... si suam malitiam in subditorum verti miseriam gratulatur ». Così « pusillus grex non est cuius umbraculo protegatur, cum is quem speraverat protectorem, hostis gravior habeatur »²³⁰). Allora vale a dare forza sufficiente e deciso coraggio nell'affrontare l'incresciosa situazione, l'ammonimento di Dio, che si accompagna sempre alla forza necessaria perchè possa essere attuato : « Tacete, praesertim cum... respectu mei debeatis quidquid tolero, tolerabilius sustinere »²³¹). Ora, nel momento cioè, in cui ci si trova soli davanti a Dio, oppressi dai nemici e dagli amici, si raggiunge la conformità con Cristo, che sulla croce gridò : « Eloi, Eloi, lama sabactani »²³²) e, quindi, la perfezione dell'amore, perchè l'amore è sempre morte. Questo Filippo lo ha capito, anche se non lo esprime esplicitamente. Infatti a questa conclusione porta quello che abbiamo appena detto del silenzio nelle persecuzioni.

Filippo comprende lo stato d'animo di chi si trovi in una situazione del genere e, penetrandolo, lo rende mediante il paragone con un naufrago, il quale, sentendosi quasi rivivere, attaccato alle rive di un'isola, che è riuscito a toccare, se ne sente respingere da paurosi fulmini, che su di essa infuriano. E tutto intorno è tempesta²³³). Egli aveva sperimentato di persona tutta l'amarezza del momento in cui « ille se ingerit ruptis misericordiae legibus oppressorem, quem ordo naturalis vel forte spiritalis promiserat defensorem »²³⁴). Ma egli ha perdonato, così come insegna ai suoi figli.

In un solo caso del resto il giusto può lamentarsi con Dio perchè lascia impunito l'oppressore : quando egli lo faccia spinto da un senso di pietosa misericordia verso i suoi nemici, consapevole del

²³⁰) *De silentio*, cap. LIV, col. 1049 AB.

²³¹) *De silentio*, cap. LIV, col. 1050 A.

²³²) *Mr.*, XV, 34.

²³³) *De silentio*, cap. LIV, col. 1049 BC.

²³⁴) *De silentio*, cap. LIV, col. 1049 C. Questa l'esperienza di Filippo, alla quale evidentemente si riferisce. Ciò prova che il *De silentio* fu scritto dopo l'esilio, forse anche dopo l'elezione ad Abate (1151). Per gli altri trattati non ho trovato gli elementi di datazione, tranne che l'utilizzazione di passi di S. Bernardo (*De iustitia*, capp. XXXV, XXXVI; coll. 710 ss.), che riportano l'opera ad una data posteriore al 1140.

fatto che la punizione di Dio è un rimedio salutare e conoscendo come estremamente pericoloso per la loro salvezza sia il silenzio con cui Dio lascia che essi realizzino i loro cattivi disegni ²³⁵). E' dunque desiderabile che Egli punisca quando l'anima può ancora ricredersi e convertirsi, anche se l'occhio umano non sa scorgere la bontà di Dio, che si manifesta nella punizione: « Illis... Deum esse gravem aestimant et iratum, illorum vitae et moribus intolerabiliter indignatum, quos attendit et bona quae diligit non habere, et quae odit mala praesentia sustinere » ²³⁶). Dunque chi chieda a Dio la punizione per il colpevole, solo con lo scopo di salvarne l'anima, attua la perfetta carità.

Così a questo punto si innesta l'altro sublime aspetto della ascetica cristiana: restituire bene per male. E' l'insegnamento di Cristo, che, per l'unione ipostatica riflette perfettamente nella sua umanità, la vita e gli attributi del Padre. Così in questo insegnamento Egli rivela agli uomini l'immagine della Misericordia divina, che fa sorgere il sole sui giusti e sugli ingiusti ²³⁷; e, purchè gli uomini a loro volta perdonino, perdona le loro colpe: « ... dimitte nobis debita... sicut et nos dimittimus » ²³⁸). In questa magnifica carità sta la sublimità della nuova alleanza, a differenza dell'antica, in cui Dio aveva tollerato la vendetta ²³⁹).

C'è tuttavia un silenzio anche nel fare il bene. E' opportuno infatti astenersene quando il farlo può avere conseguenze poco felici: è prudenza, per esempio, non predicare la parola di Dio quando il cuore dell'ascoltatore, non ben disposto ad accoglierla, può diventare ancora più duro ²⁴⁰).

Il culmine dell'ascesi si raggiunge quando Dio concede un cuore di carne: « Carneum (cor) Deus nobis dicitur impertire, cum sui nos amoris incendio dignatur emollire, cum sic nos afficit ut quidquid eius sanctae voluntati contrarium comperimus, eius beneplacito cuncti pari sententia non velimus. Sic a nobis mala noxia eius bonitas alienat, cum non solum nefario manus ab opere iam refrenat, sed et nostrae medetur infusa gratia voluntati, ut vel in cordis abscondito

²³⁵) *De silentio*, cap. LIX, col. 1059.

²³⁶) *De silentio*, cap. LX, col. 1060 D.

²³⁷) *De silentio*, cap. LXI, coll. 1063-65.

²³⁸) *De silentio*, cap. LXIII, coll. 1069-70.

²³⁹) *De silentio*, cap. LXI, col. 1064 D.

²⁴⁰) *De silentio*, cap. LXXI, col. 1089.

nulli consentiat pravitati » ²⁴¹). Si tratta di un cambiamento profondo e radicale, operato nell'interno, fin nelle più recondite intenzioni e aspirazioni. In questo momento si raggiunge il culmine dell'amore, che necessariamente è conformità con l'essere amato : con Cristo. Il cristiano deve dunque con Cristo essere confitto sulla croce ²⁴²).

Si introduce così il problema del dolore. Ecco come Filippo definisce il « malum triste », che è la sofferenza : « Tristia... sunt quae inviti quique graviter patiuntur, quae patienti amara et aspera in aliquo sentiuntur, quae et si forte utilia, tamen ex toto suavia non habentur, et ob hoc mala non incongrue perhibentur. Inde quidem mala febris, paralysis, fames, pauperies, et huius multa generis appellantur, non quia peccata sint, sed quia voluntati patientium adversantur ; et quidquid nos affligere, gravare, laedere comperitur, mali nomine censeri Scripturarum testimoniis invenitur » ²⁴³).

La sofferenza può essere considerata positivamente o negativamente. Nel primo caso la si vede come mezzo e dimostrazione di amore e da parte di Dio e da parte dell'uomo. Nel secondo caso la si considera come un mezzo di purificazione ed espiazione. Anche questo secondo motivo è evidentemente dettato dall'amore ; ma di Dio si accentua di più il lato giustizia. Filippo considera appunto l'aspetto negativo : Dio « quos... iusto suo iudicio salvare non disponit, eis malagma salutaris poenitentiae non apponit, sed eos vel cita morte ferit, ne diutius insolescant, vel permittit vivere ut sordidi plus sordescant... » ²⁴⁴). Invece « fideles suos quos ab initio ad salutem voluit ordinari, nonnumquam dure sinit adversis casibus laborare, ut coelum voce pulsant, terram planctu moveant lacrymoso, et implorent auxilium, silentium impetrent clamore fruttuoso... Silentium Dei statim gratia non impertit, et tamen suam faciem ab illis non avertit, sed differt, dissimulat, et aliquandiu illorum vocibus aurem claudit, qui tamen ad salutem miseratur, miseros et exaudit. Differt autem, ut vel diutius puniens purget perfectius peccatores, vel ut dilatione ad petendum et instandum faciat acriores, et cum tandem collatum fuerit, gratius habeatur, diuque expectatum et vix tandem impetratum dulcius teneatur » ²⁴⁵). Qui Filippo (si ca-

²⁴¹) *De silentio*, cap. CX, col. 1180 C.

²⁴²) *Gal.*, II, 19.

²⁴³) *De silentio*, cap. CVII, col. 1173 D.

²⁴⁴) *De silentio*, cap. CXII, col. 1186 A.

²⁴⁵) *De silentio*, cap. CXVII, col. 1203 D.

pisce dal contesto) usa « silentium » per indicare la pace dopo la sofferenza, non la gioiosa pace, che l'amore trova nel dolore : in tal caso la sofferenza troverebbe qui la sua valorizzazione positiva.

Filippo dunque vede il dolore come un peso, dal quale si prega Dio di essere liberati. Ed Egli « a malis tristibus facit nos... ferari, cum labores tandem nostros vult quietis optatae beneficio levigari » ²⁴⁶). Ma Filippo si è accorto anche del fatto che Dio dispone alle grandi grazie appunto con la sofferenza : « Quoscumque disponit futurae quietis gratia refoveri, eos prius sustinet quibusdam tristioribus exerceri, et eo illis reddit dona sequentis gratiae gratiora, quo pocula praeviae amaritudinis praesenserint et gustaverint tristiora » ²⁴⁷). Ci meravigliamo che egli non ne abbia tratto le conseguenze, dando inizio alla valorizzazione positiva della sofferenza (sotto ogni aspetto la più importante), con la constatazione che l'amore di Dio si rivela soprattutto nel momento in cui Egli fa partecipi della Croce di Cristo, e giungendo così alla visione di essa come mezzo di amore nella conformità col Cristo e alla necessità, quindi, di una lieta accettazione di essa. Non possiamo però affermare che questa valorizzazione sia mancata nella vita di Filippo : non ne abbiamo le prove. Anzi la sua personalità potrebbe dimostrare il contrario.

La Madonna.

Un ultimo punto da considerare brevemente, perchè ci porterà fuori del *De institutione clericorum*, nei *Commentaria in Cantica*, è la devozione di Filippo per la Madonna, aspetto importantissimo della sua personalità, perchè vale a metterne in luce una certa dolcezza e semplicità, che ci colpiscono. Del resto anche questo aspetto è in fondo legato con l'istruzione che egli praticamente doveva dare ai suoi chierici, in quanto ad essi comunicava certamente ogni lato della sua personalità, e quindi anche la sua devozione per Maria.

La sua è una devozione tenerissima, come di un figlio alla madre, che gli è stata vicinissima nel momento della sofferenza, alla quale sa di potersi rivolgere con piena fiducia. Ella infatti (e questo mette ancora in evidenza il senso vivo che Filippo ha della giustizia, senso che certo avrà contribuito a spingerlo verso la Madre di miseri-

²⁴⁶) *De silentio*, cap. CXI, col. 1181 D.

²⁴⁷) *De silentio*, cap. CXI, col. 1181 D.

cordia) può distogliere da lui la giustizia divina : « Cum divino perurgente iudicio filii matris meae contra me pugnaverunt, cum exteris parcentibus, ii quos mea credebam viscera, me laeserunt, huius cinis Hesebon mea ipsius cogeret maestitia deperire, si non Virgo dignaretur extenta manu citius subvenire. Astitit illa mihi, et curam mei longius non abiecit, sed linguis malignantium sese mediam interiecit : et attendens quod non zelo iustitiae, sed factione fremerent inimica, forti manu misericordiae obstruxit os loquentium tam iniqua » ²⁴⁸).

E' oltremodo significativo il fatto che Filippo interpreti la Cantica in un unico senso, riferendola all'unione tra Cristo e Maria.

Quanto alla sua dottrina sulla Madonna, è quella tradizionale, se si fa eccezione per la Concezione Immacolata di Lei. Egli infatti, come S. Bernardo, non crede a questo privilegio, e considera Maria esente solo dai peccati attuali. Ma questa era un'opinione comune a quel tempo ²⁴⁹), non possiamo dunque farne un torto a Filippo, tanto più che essa non tolse niente alla sua tenera devozione e alla sua filiale ammirazione verso la Vergine.

Egli penetra subito nell'intimità dei rapporti tra Maria e Cristo, e con accenti profondi parla del loro amore nuziale, unico, esclusivo, totale, e, per la Madonna, fonte di grandissimo e sentito dolore ²⁵⁰) : « Virgo Sponsi osculum accipit, osculantis Spiritum percipit ; et in osculo iam mater concipit, dum operante Spiritu conceptum recipit » ²⁵¹).

Fa notare Petit, come il senso che Filippo ha dei dolori di Maria, sia vivissimo e tutto suo, in un'epoca in cui era in pieno sviluppo la devozione alle gioie della Madonna ²⁵²). Nota egli ancora che da questa unione di Gesù e di Maria, Filippo giunge all'idea della maternità spirituale di Lei — continuamente attuantesi verso gli uomini e specialmente verso i sacerdoti, continuatori degli Apostoli — idea tradizionale, ma non più tanto conosciuta e sentita a quel tempo : per questo Filippo, pur dandone chiara l'idea, non dà alla Vergine il titolo di madre degli uomini : « Sponsus fiat, Virginem sibi iungens foedere coniugali... in ea vel per eam generans filios

²⁴⁸) *Commentaria in Cantica*, L. VI, cap. XX, col. 464 BC.

²⁴⁹) F. PETIT, *op. cit.*, pp. 155-59.

²⁵⁰) *Commentaria in Cantica*, L. I, cap. XVII, col. 225 C.

²⁵¹) *Commentaria in Cantica*, L. I, cap. IV, col. 195 C.

²⁵²) F. PETIT, *op. cit.*, p. 160.

efficacia spiritali ut tam ille quam illa gaudeat fructu et sobole filiali » ²⁵³).

E la maternità di Maria si esercita soprattutto nel campo dell'orazione, nel quale Ella comunica ai suoi figli i tesori di conoscenza, che possiede, perchè Ella stessa fu una contemplativa ²⁵⁴).

Perchè madre, Maria è anche maestra e rifugio dei peccatori, che la giustizia di Dio vuole colpire.

CONCLUSIONE.

Volendo, alla fine di questo studio, ritrarre sinteticamente la figura di Filippo e volendo fare una somma dei suoi insegnamenti e giudicare della sua originalità, possiamo dire :

a) Filippo non ci è apparso dotato di eccezionale ingegno, ma di grande bontà, mitezza, equilibrio, finezza e delicatezza interiore. Egli è un uomo che non ha paura delle profondità spirituali, nè delle vette dell'ascesi ; è un uomo coraggioso, che sa assumere una posizione decisa nel movimento di riforma del clero, e sebbene nel campo culturale mostri di non accorgersi delle nuove tendenze, sa capire le esigenze religiose del suo tempo, alle quali i suoi insegnamenti si adattano.

b) Infatti il suo ideale di vita spirituale è essenzialmente evangelico : elaborato per il clero, dal quale egli richiede la santità, pur sostenendo che essa non è condizione essenziale per la validità dell'Ordine Sacro e quindi per la intrinseca dignità del sacerdozio, quell'ideale è in funzione di una vita attiva, apostolica, che nella contemplazione deve trovare il suo nutrimento e la sua forza ; rivolto ad uomini del secolo XII, che sentono vive le esigenze di un ritorno al modo di vita dei primi tempi della Chiesa, si fonda sulle virtù evangeliche : povertà, castità, obbedienza. Le prime due sono quasi la premessa della vita spirituale di un chierico : distaccandolo infatti dalle cose e dagli uomini, aiutano l'anima a porsi in quel silenzio interiore, che è punto di partenza di ogni ascesi e, in quanto sa operare un intimo colloquio dell'anima stessa con Dio e si identifica così con l'orazione, è nutrimento della vita spirituale e mezzo di ascesi.

²⁵³) *Commentaria in Cantica*, L. I, cap. I, col. 192 D.

²⁵⁴) F. PETIT, *op. cit.*, p. 161 e p. 164.

Queste convinzioni, maturate nel silenzio del chiostro e nelle dolorose esperienze della sua vita, sono le più originali di Filippo, insieme all'altra, che fa della perfetta, amorosa obbedienza, la meta dell'ascesi e il punto di vista dal quale si deve giudicare la storia, che in funzione di essa, egli dice, si è svolta attraverso i secoli.

Queste dunque sono le più originali e profonde intuizioni di Filippo, che per il resto si è attenuto alla tradizione, e che, col noioso gioco di allegorie e rime, non ravvivato da elementi originali, ha saputo un pò infastidirci.

E se vogliamo chiederci se e quanto l'ideale da lui tracciato sia funzionale per la vita interiore, diremo che una premessa di silenzio, in vista dell'amore esplicantesi nell'obbedienza, può senz'altro aiutare molto l'anima ad andare avanti nelle vie dell'ascesi cristiana, senza sentirne il peso e la noia.

Maria VETRI.