



The Sermones of Godfrey of Saint Victor : edition, study and commentary

Antonio Sordillo

► To cite this version:

Antonio Sordillo. The Sermones of Godfrey of Saint Victor : edition, study and commentary. Philosophy. Université Paris sciences et lettres; Università degli studi (Salerno, Italie), 2020. Italian. ⟨NNT : 2020UPSLP026⟩. ⟨tel-04156323⟩

HAL Id: tel-04156323

<https://theses.hal.science/tel-04156323v1>

Submitted on 8 Jul 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization



THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études
Dans le cadre d'une cotutelle avec l'Università degli Studi di Salerno

Les Sermones de Godefroy de Saint-Victor.

Édition, étude et commentaire

The Sermones of Godfrey of Saint Victor.

Edition, study and commentary

Soutenue par

Antonio SORDILLO

Le 7 juillet 2020

École doctorale n° 472

**École doctorale de l'École
Pratique des Hautes Études**

Spécialité

Philosophie, textes et savoirs

Composition du jury :

Cédric GIRAUD

Professeur, Université de Lorraine

Président

Pierfrancesco DE FEO

Professeur, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum - Roma

Examineur

Giulio D'ONOFRIO

Professeur, Université de Salerne

Directeur de thèse

Dominique POIREL

Directeur de recherche, IRHT/CNRS

Co-directeur de thèse



École Pratique
des Hautes Études

PSL

Primo itaque expectationem legentium,
qui forte me putant rhetorica daturum esse praecepta
quae in scholis saecularibus et didici et docui,
ista praelocutione cohibeo, atque ut a me non expectentur admoneo;
non quod nihil habeant utilitatis, sed quod, si quid habent,
seorsum discendum est, si cui fortassis bono viro etiam haec vacat discere,
non autem a me vel in hoc opere vel in aliquo alio requirendum.

AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De doctrina christiana*, IV, 1, 2.

Indice

PRIMA PARTE

Introduzione	I
Capitolo primo	1
Goffredo di San Vittore. Alcuni cenni storici	1
1. Quattro versi leonini	1
2. Le prime notizie dei cronisti vittorini	4
3. Le divergenze degli storici moderni: alla ricerca di un Goffredo sottopriore	11
4. L'abate Gualtiero e il quinto labirinto di Francia	14
4.1 Ancora un'ipotesi: Goffredo templare	25
Tav. 1: Le prime menzioni di Goffredo di San Vittore	29
Tav. 2: Le controversie degli storici moderni e contemporanei riguardo la biografia di Goffredo	30
Tav. 3: Scheda biografica di Goffredo di San Vittore	31
Capitolo II	33
«Prosaice, rithmice, metrice, melice». Le opere di Goffredo	33
1. La sorgente della filosofia. Il programma di studi vittorino nel <i>Fons philosophiae</i>	35
1.1 «Calicem plenum mixto vestre destinavi, pater». Il <i>Fons philosophiae</i> come introduzione all' <i>Anathomia corporis Christi</i>	53
2. L'umanesimo cristiano di Goffredo. L'ottimismo antropologico del <i>Microcosmus</i>	61
2.1 Corpo e anima tra natura e grazia nel <i>Microcosmus</i>	72
3. Le opere minori	84
Tav. 4: ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, f. 144 ^r .	90
Tav. 5: <i>Epitaphium Godefridi secundum litteram tumulo eius superscribendum, secundum misterium huic libro prescribendum</i> (ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, f. 114 ^v).	91
Capitolo III	93
I <i>Sermones</i>	93
1. Dalla <i>lectio</i> alla <i>praedicatio</i> . Una nota sulla predicazione vittorina	93
2. Il pubblico dei <i>Sermones</i>	109

3. La figura dell' <i>armarius</i>	118
4. Le fonti della predicazione di Goffredo	123
4.1 L' <i>auctoritas</i> di Agostino a San Vittore	123
4.2 <i>Docere, delectare, flectere</i> . L'urgenza della predicazione vittorina a partire dal <i>De doctrina christiana</i> di Agostino	126
4.3 L' <i>auctoritas</i> di Gregorio Magno a San Vittore. Alcuni cenni.	134
4.4 I doveri della predicazione vittorina a partire dalla <i>Regula Pastoralis</i> di Gregorio Magno	138
Tav. 6: Schema dei peccati del sacerdote secondo il <i>Sermo in sinodo</i>	144
Capitolo IV	146
«Speculator castrorum Dei». Filosofia e teologia nei <i>Sermones</i> di Goffredo	146
1. Una nota sull'ecclesiologia vittorina	146
2. Il <i>topos</i> platonico-agostiniano della <i>regio dissimilitudinis</i>	158
3. Dalle <i>scientiae</i> alla <i>sapientia</i> . Una riflessione sul ruolo di <i>philosophia</i> e <i>theologia</i> a San Vittore	179
4. Qualche considerazione sul metodo ermeneutico vittorino	198
4.1 I sermoni come campo d'applicazione dell'esegesi scritturale	207
5. Dialettica e teologia pastorale nei sermoni <i>in generali capitulo</i> e <i>in sinodo</i>	209
Tav. 7: ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, f. II ^v .	224
Tav. 8: Schema delle cause della sostanza 'sale sacerdotale' tratto dal <i>Sermo in sinodo</i>	225
Tav. 9: Schema degli effetti della sostanza 'sale sacerdotale' tratto dal <i>Sermo in sinodo</i>	225
Conclusioni	227
SECONDA PARTE	234
Capitolo primo	235
I testimoni dei <i>Sermones</i>	235
1. Edizioni a stampa	243
2. Traduzioni	244
Capitolo II	246
Genealogia dei testimoni e ricostituzione del testo	246
1. Il testimone C	247
2. I testimoni A e B	256
2.1 Il testimone frammentario F	260
3. I testimoni del <i>Sermo communis</i>	262
Capitolo III	268
Principi di edizione	268

<i>CONSPECTVS SIGLORUM</i>	270
Abbreviazioni	270
Sermones Godefridi canonici Sancti Victoris Parisiensis in maioribus sollempnitatibus per anni circulum	272
Sermo primus in prima dominica adventus Domini	272
Introduzione	272
Testo	275
Item sermo unde supra	294
Introduzione	294
Testo	297
Sermo de nativitate Domini	312
Introduzione	312
Testo	316
Sermo de nativitate Domini	335
Introduzione	335
Testo	337
Item de nativitate, in die sancti Stephani	345
Introduzione	345
Testo	347
Sermo de epifania Domini	355
Introduzione	355
Testo	357
In epiphania	369
Introduzione	369
Testo	371
Sermo in purificatione sancte Marie	381
Introduzione	381
Testo	383
Sermo in purificatione beate Marie	393
Introduzione	393
Testo	395
Sermo in quadragesima	403
Introduzione	403
Testo	406
Sermo in prima dominica quadragesime	423
Introduzione	423
Testo	425
Sermo in dominica in ramis palmarum	438
Introduzione	438
Testo	440
Sermo de annunciatione Domini	453
Introduzione	453
Testo	455

De annunciatione dominica	466
Introduzione	466
Testo	468
Sermo in passione Domini	477
Introduzione	477
Testo	480
Sermo in die Pasche	488
Introduzione	488
Testo	492
Sermo in die Pasche	508
Introduzione	508
Testo	510
Sermo in generali capitulo	518
Introduzione	518
Testo	520
Sermo in ascensione Domini	528
Introduzione	528
Testo	530
Sermo in ascensione Domini	537
Introduzione	537
Testo	543
Sermo in pentecoste	552
Introduzione	552
Testo	554
Sermo in die pentecostes	567
Introduzione	567
Testo	568
Sermo de assumptione beate Marie	576
Introduzione	576
Testo	579
Sermo in Assumptione beate Marie	590
Introduzione	590
Testo	592
Sermo de omnibus sanctis et specialiter de sancto Victore	601
Introduzione	601
Testo	604
Sermo de sancto Augustino	623
Introduzione	623
Testo	625
Sermo de nativitate beate Marie	638
Introduzione	638
Testo	641
Sermo in nativitate beate Marie	652
Introduzione	652
Testo	653

Sermo de dedicatione ecclesie	661
Introduzione	661
Testo	664
In die omnium sanctorum	675
Introduzione	675
Testo	678
Sermo in sinodo	690
Introduzione	690
Testo	692
Sermo communis Magistri Gaufridi	704
Introduzione	704
Testo	706
Bibliografia	720
Fonti	720
Studi	737
Manoscritti	780
Les <i>Sermones</i> de Godefroy de Saint-Victor	783
Résumé substantiel	783
Introduction	783
1. La vie de Godefroy	785
1.1 Une historiographie confuse	785
1.2 La <i>querelle</i> avec l'abbé Gauthier	787
1.3 Godefroy et l'Ordre du Temple	788
2. Les œuvres de Godefroy	789
2.1 Le <i>Fons philosophie</i>	789
2.2 L' <i>Anathomia corporis Christi</i>	793
2.3 Le <i>Microcosmus</i>	795
2.4 Le <i>Praeconium Augustini</i> et les œuvres musicales	799
3. Autour de la prédication de Godefroy	801
3.1 Sur la prédication victorine	801
3.2 Les destinataires des sermons	804
3.3 Les devoirs de l' <i>armarius</i>	805
3.4 Les principales sources de la prédication de Godefroy: Augustin et Grégoire le Grand	806

4. Quelques thèmes remarquables dans les <i>Sermones</i>	809
4.1 L'ecclésiologie victorine dans les sermons de Godefroy	809
4.2 Les régions de la dissemblance chez le Victorins lues à la lumière des sermons de Godefroy	812
4.3 Philosophie et théologie à Saint-Victor: l'apport de Godefroy	816
4.4 À propos de l'exégèse victorine et celle du prédicateur Godefroy	822
Conclusion	824
I <i>Sermones</i> di Goffredo di San Vittore	827
Sintesi sostanziale	827
Introduzione	827
1. La vita di Goffredo	829
1.1 Une storiografia confusa	829
1.2 La <i>querelle</i> con l'abate Gualtiero	831
1.3 Goffredo e l'ordine del Tempio	832
2. Le opere di Goffredo	833
2.1 Il <i>Fons philosophie</i>	833
2.2 L' <i>Anathomia corporis Christi</i>	837
2.3 Il <i>Microcosmus</i>	839
2.4 Il <i>Praeconium Augustini</i> e le opere musicali	843
3. A proposito della predicazione di Goffredo	845
3.1 Sulla predicazione vittorina	845
3.2 I destinatari dei sermoni	848
3.3 I compiti dell' <i>armarius</i>	849
3.4 Le fonti principali della predicazione di Goffredo: Agostino e Gregorio Magno	850
4. Alcuni temi notevoli nei <i>Sermones</i>	853
4.1 L'ecclésiologia vittorina nei sermoni di Goffredo	853
4.2 Le regioni della dissomiglianza presso i Vittorini lette alla luce dei sermoni di Goffredo	855
4.3 Filosofia e teologia a San Vittore: il contributo di Goffredo	859
4.4 A proposito dell'esegesi vittorina e di quella del Goffredo predicatore	865
Conclusioni	867

PRIMA PARTE

Introduzione

L'approccio allo studio dei sermoni medievali può risultare estremamente complicato per due ragioni: da una parte, infatti, il genere letterario del sermone è tra i più abbondantemente impiegati nel corso del Medioevo, il che comporta un numero elevato di testi a disposizione dello storico della filosofia medievale; dall'altra, però, non tutti questi testi sono stati editi e non tutti presentano dei contenuti interessanti dal punto di vista speculativo. A giudicare, poi, dalla parabola evolutiva che il genere del sermone ha subito nel Medioevo, occorre attendere il secolo XIII per assistere a una crescita di natura esponenziale per quel che riguarda il numero di sermoni, crescita che si accompagna a un perfezionamento sempre maggiore delle tecniche di composizione e della perizia dottrinale dimostrata dai predicatori. Ciò non significa che la produzione omiletica di età patristica e altomedievale sia di minore caratura o interesse: molti sono i nomi degli autori che potrebbero facilmente smentire tale dato, da Agostino a Cesario d'Arles, da Gregorio Magno agli autori degli omiliari carolingi, ma questi costituiscono comunque una minoranza rispetto alla mole di testi che testimoniano la prassi comune secondo cui la predicazione è intesa come un'attività di lettura (più propriamente, *lectio*) di omelie dei Padri o di più generali commenti alle Scritture e che, come tale, rischia di essere poco originale e stimolante¹.

Se il secolo XIII rappresenta dunque il momento apicale della produzione sistematica di sermoni in pressoché tutti gli ambienti della *christianitas* (i sermoni non vengono recitati soltanto nei chiostri di conventi e abbazie, ma anche nelle università e negli spazi cittadini²), lo

¹ Cf. J. LECLERCQ, *Le magistère du prédicateur au XIII^e siècle*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 15 (1946), [pp. 105-147], pp. 105-107, tr. it. in ID., *Predicare nel Medioevo*, Milano 2001 (Di fronte e attraverso, 506), [pp. 1-62], pp. 1-2. Per una panoramica sulla prima produzione omiletica cristiana, cf. T. N. HALL, *The Early Medieval Sermon*, in *The Sermon*, ed. B. M. Kienzle, Turnhout 2000 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 81-83), pp. 203-270.

² Cf. *Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University*, edd. J. Hamesse - B. M. Kienzle - D. L. Stoudt - A. T. Thayer, Turnhout 1998 (Textes et Études du Moyen Âge, 9).

studio di un *corpus* di sermoni della fine del secolo precedente può destare da un lato interesse per la storia e l'evoluzione dell'attività della predicazione negli anni che hanno maggiormente e più visibilmente contribuito alla maturazione di tale genere letterario, ma dall'altro si corre il serio rischio di *perdere oleum et operam*, di compiere cioè un lavoro inutile o anche infruttuoso, per via della seria possibilità di imbattersi in opere aride speculativamente.

Lo studio dei *Sermones* di Goffredo, canonico agostiniano dell'abbazia di San Vittore di Parigi, attivo nella seconda metà del secolo XII, è stato avviato con la consapevolezza di questo rischio. I testi, per la grandissima parte inediti, dovevano essere recuperati direttamente dai manoscritti; inoltre, perché fossero letti e compresi, erano richieste competenze paleografiche e filologiche necessarie, in questo caso, allo storico della filosofia medievale³. A ciò si aggiungeva una preoccupante assenza di letteratura scientifica su tale autore, talvolta smorzata da qualche pubblicazione sporadica che si è limitata per lo più a ribadire quanto scritto negli anni Cinquanta nel secolo scorso⁴.

Questo dato paventava seriamente la possibilità che quanto da dire intorno alla figura di Goffredo di San Vittore fosse ormai esaurito: c'era dunque il rischio che alcune delle sue opere fossero destinate a rimanere inedite e, dunque, non lette, lasciate su un supporto, quello della pergamena, che era invece stato adoperato proprio per garantire la sopravvivenza e la lettura di quegli stessi scritti per lunghi periodi di tempo.

D'altra parte, gli studi su Goffredo comparsi finora avevano avuto il merito di mostrare il prisma variopinto di un intelletto brillante, cui si dovevano alcuni tra i migliori tentativi di nobilitazione ed esaltazione della natura umana e delle scienze profane di tutto il Medioevo. Si pensa in particolare al *Fons philosophiae*⁵ e al *Microcosmus*⁶. La prima opera, scritta dopo il

³ Cf. A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris 1991 (Points. Essais, 329), p. 73: «Quelle démarche doit être celle du philosophe médiéviste? La réponse est difficile et coûteuse. On la trouvera sans doute décevante. Elle tient en un mot: philologie», ma anche G. CATAPANO, *Perché e come studiare la filosofia medievale*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 1 (2019), [pp. 21-42], pp. 35-36.

⁴ Ci si riferisce in particolar modo agli studi pionieristici di Philippe Delhaye, per i quali si rinvia alla bibliografia in fondo al presente lavoro.

⁵ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Fons philosophiae*, ed. P. Michaud-Quantin, Namur 1956 (Anacleta Mediaevalia Namurcensia, 8).

⁶ Cf. ID., *Microcosmus*, ed. P. Delhaye, Lille - Gembloux 1951 (Mémoires et travaux publiés par les professeurs des Facultés Catholiques de Lille, 56).

1176, è un poema didattico che narra in esametri con quartine monorime il percorso didattico compiuto da Goffredo e che egli, da *magister* della scuola di San Vittore, propone ai suoi allievi, e che consiste nella progressiva acquisizione e perfezione nelle scienze, dalle arti meccaniche alle liberali, verso il possesso pieno della *scientia divinae legis*, che si apprende con lo studio delle opere dei Padri e con le pratiche ascetiche quotidiane previste e raccomandate dall'ordine di San Vittore. La seconda opera, scritta verosimilmente in età matura, è un trattato di antropologia e psicologia cristiana in tre libri in cui il Vittorino fonde una interpretazione allegorica dei passi della *Genesi* in cui si parla della creazione del mondo e dell'uomo in sei giorni con la minuziosa descrizione delle facoltà e dei moti dell'anima, e che si delinea anche in questo caso come una autobiografica ascesa graduale dalle *scientiae* alla *sapientia*, dalle arti alle virtù.

In quello che Goffredo evidenzia a più riprese come il netto contrasto tra una tendenza alla condanna della natura umana postlapsaria e una glorificazione della stessa malgrado la Caduta, il Vittorino propone dunque nelle sue opere più note i caratteri di un ottimismo talora inusuale al suo tempo. La rivalutazione che egli opera in chiave antropologica la si nota, infatti, già a partire dalla strutturazione della sua pedagogia, ovvero nell'indicazione del percorso di studi che i suoi studenti avrebbero dovuto seguire: la descrizione, che caratterizza il *Fons philosophiae*, della gradualità dei saperi umani che convergono e si concludono nella sapienza teologica appare nel dettaglio innovativa, benché presenti tematiche comuni a quelle dei primi maestri vittorini, come Ugo e Riccardo. In ambito teologico, ancora, il suo metodo esegetico segue le direttive dei maestri della sua scuola, ma soltanto da un punto di vista formale: pur dichiarandosi infatti perfettamente incardinata nella lunga tradizione esegetica patristico-medievale, la sua esegesi scritturale lascia spesso trasparire una sagace e intelligente libertà speculativa, che si riversa in una gnoseologia di stampo fortemente neoplatonizzante.

Tali considerazioni preliminari lasciavano auspicare che la densità speculativa di Goffredo di San Vittore potesse emergere anche nella sua inedita produzione omiletica. Per tentare un lavoro di questo tipo, che potesse restituire fedelmente le peculiarità del pensiero del Vittorino, si è reso perciò basilare procedere da una analisi che delineasse il contesto storico-culturale nel quale si inserisce la figura del Vittorino, per poi tracciare un profilo biografico che tenesse conto delle vicende personali e delle sue opere, entrambi piani che, nello specifico di Goffredo, risultano inscindibili. Lo studio delle prime cronache vittorine e della storiografia moderna e contemporanea sul nostro autore ha rivelato invero una notevole confusione delle fonti, che ha

talora portato allo scambio di Goffredo di San Vittore con suoi omonimi contemporanei: si è resa pertanto necessaria anche una preliminare ricostruzione storiografica che potesse orientare al meglio lo studio dei suoi testi. Tale è il tema che regge il primo capitolo e che introduce il secondo, in cui si tratta delle opere edite e inedite di Goffredo (ad esclusione dei sermoni), dal punto di vista codicologico a quello filosofico e teologico, nel tentativo di dimostrare la natura sistematica della riflessione del Vittorino. Il terzo capitolo, invece, affronta la questione dei *Sermones*, inserendola nella più ampia trattazione sulla predicazione vittorina, sforzandosi di chiarirne i presupposti e i metodi, dal ruolo centrale del loro destinatario al ruolo di *armarius* ricoperto da Goffredo (una sorta di bibliotecario e sovrintendente della *lectio* pubblica dei sermoni presso l'abbazia vittorina). Si è ritenuto inoltre necessario precisare la presenza fondamentale tra le fonti di Goffredo e, in generale, dei predicatori vittorini, di Agostino e Gregorio Magno, che per diversi motivi hanno influenzato lo stile e i contenuti dell'omiletica medievale e, più specificamente, di questi autori. Il quarto capitolo, infine, propone una analisi selettiva di alcune tra le tematiche maggiormente affrontate nei *Sermones*: dall'ecclesiologia alla soteriologia, da una concezione delle arti meccaniche e liberali per certi versi differente da quella presentata nelle altre sue opere, poiché rilette sotto la lente del compito pastorale prefisso dal Goffredo predicatore, alla ricezione del tema platonico-agostiniano della *regio dissimilitudinis*. A questa prima parte del presente lavoro si accompagnano alcune tavole riepilogative della ricostruzione storiografica e teoretica affrontata, nonché le copie dei due autoritratti di Goffredo, la cui iconologia indica alcuni dettagli precipui della riflessione del Vittorino.

Una seconda parte del lavoro si concentra invece sull'edizione dei 32 *Sermones*, preceduta da alcune pagine introduttive in cui sono presentati i testimoni, le ragioni della ricostituzione del testo e i principi ecdotici adottati. I testi sono proposti nell'ordine cronologico previsto dalla scansione dell'anno liturgico, corredati ciascuno da alcune pagine introduttive alla lettura che tentano di far emergere i temi speculativamente più rilevanti in questi scritti, cercando di restituire interamente l'ecletticità del pensiero e del compito pastorale del Goffredo predicatore. Dallo studio dei testi qui presentati è infatti emersa la stessa variegata, complessa e significativa personalità di un intellettuale poliedrico del secolo XII, competente in ambito musicale, liturgico, poetico, filosofico e pastorale che la letteratura scientifica del Novecento aveva rinvenuto nelle sue opere edite.

Ben consapevoli del fatto che un lavoro di edizione, di studio e di commento di questo tipo si presta piuttosto a essere compiuto in équipe, per via della sua mole e delle molte competenze diverse richieste, non avanziamo alcuna pretesa di esaustività, che sarebbe garanzia di una rapida pubblicazione, ma ci auspichiamo che le pagine che seguono possano in qualche modo dimostrare che Goffredo merita di essere annoverato tra gli intelletti più brillanti del suo tempo e non di figurare nell'ombra della storia del pensiero medievale proiettata dalle figure dei suoi predecessori vittorini, esponenti di una prima generazione di maestri che ebbero modo e merito di dar fama alla scuola di San Vittore.

Capitolo primo

Goffredo di San Vittore. Alcuni cenni storici

1. Quattro versi leonini

La controguardia incollata al piatto inferiore del ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14462, contenente una copia del *De Trinitate* di Ilario di Poitiers, è arricchita da un singolare appunto: quattro versi, disposti longitudinalmente sul limite del bordo superiore, che recitano:

Unicus et trinus Deus in speculo speciei
Rerum conspicitur. Corda parentur ei
Purgatis oculis et inquietis requiei
Per fidei meritum cernitur atque spei.

Il codice manoscritto, risalente al secolo XII, appartenne certamente alla biblioteca della scuola di San Vittore¹. La quartina, in un'alternanza di esametri e pentametri, è caratterizzata da rime

¹ Cf. C. DE GRANDRUE, *Les manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor. Catalogue établi sur la base du répertoire de Claude de Grandrue (1514)*, ed. G. Ouy, 2 voll., Turnhout 1999 (Bibliotheca Victorina, 10), II, p. 182. Sulla biblioteca della scuola di San Vittore si rimanda in generale agli Atti del Convegno *La bibliothèque de Saint-Victor et les gens de savoir (XII^e-XVIII^e siècles)*. Actes de la Journée d'Étude (Paris, 2 février 2008), pubblicati in «Cahiers de Recherches Médiévales», 17 (2009), pp. 190-289; D. POIREL, *Une bibliothèque médiévale: la «librairie fort magnifique» de Saint-Victor*, in *L'idée des bibliothèques à l'âge classique*, ed. J.-M. Châtelain, in «Littératures classiques», 66 (2008), pp. 27-38; F. GASPARRI, *Sur la bibliothèque de l'abbaye Saint-Victor de Paris au XII^e siècle*, in *Ugo di San Vittore*. Atti del XLVII Convegno storico internazionale (Todi, 10-12 ottobre 2010), Spoleto 2011 (Atti dei Convegni del Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo, Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla Spiritualità Medievale, 24), pp. 21-32.

interne, ricordando, in questo, il verso leonino, ma lo schema AAAA, che vede la scelta di una rima continuata, sembra discostarsene².

Il testo suggerisce la classica pericope paolina («videmus nunc per speculum et in enigmatē³») che indica al Medioevo latino la via della contemplazione di Dio, che deve partire necessariamente da una valutazione preliminare del creato, impronta, *signum* del Creatore. E dunque il Dio uno e trino si contempla (*conspicitur*), suggerisce l'autore dei versi, nello specchio della reale forma delle cose create (*in speculo speciei rerum*), ma anche nella loro bellezza. L'invito ai cuori, dunque, metafora dell'anima umana, è quello di prepararsi al riposo, con occhi purificati (*purgatis oculis*) ma irrequieti (*inquietis requiei*), nel riconoscimento via via più chiaro e faticoso, come può essere l'atto contemplativo del divino, che non può che avvenire come premio (*meritum*) per le virtù della fede e della speranza.

Con una buona dose di certezza si può sostenere che l'autore di questi versi sia Goffredo di San Vittore⁴, canonico parigino della terza generazione della scuola, che vive dunque in un

² Sul verso leonino, cf. T. V. F. BROGAN, s.v. *Leonine Rhyme, Verse*, in *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, edd. R. Greene - S. Cushman, Princeton 2012⁴, p. 796. Il verso prenderebbe il nome da un tal Magister Leoninus, precantore della scuola di Notre-Dame di Parigi nel secolo XII, o da Leonio di San Vittore, canonico vissuto in quegli stessi anni, noto per aver redatto, in versi, delle *Historie Veteris Testamenti*. Cf. C. WRIGHT, *Leoninus, Poet and Musician*, in «Journal of the American Musicological Society», 39 (1986), pp. 1-35; B. HOLSINGER - D. TOWNSEND, *The Ovidian Verse-Epistles of Master Leoninus*, in «Journal of Medieval Latin», 10 (2000), pp. 239-254; P. G. SCHMIDT, *Die Bibeldichtung des Leonius von Paris*, in *Als das wissend die meister wol Beiträge zur Darstellung und Vermittlung von Wissen in Fachliteratur und Dichtung des Mittelalters und der frühen Neuzeit*. Walter Blank zum 65. Geburtstag, edd. T. Ehlen - M. Ehrenfeuchter, Frankfurt am Main - Berlin - Bern - Bruxelles - New York - Oxford - Wien - Washington (DC) - Boston (MA) 2000, pp. 253-260; G. DINKOVA-BRUUN, «Autor», *Authorship and the Literal Sense of the Bible: The Case of Leonius of Paris*, in *Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victor zu Paris. Form und Funktion eines Grundtextes im europäischen Rahmen*, ed. R. Berndt, Münster 2009 (Corpus Victorinum. Instrumenta, 3), pp. 259-278; EAD., *Leonius of Paris: Histories of the Old Testament: The Book of Ruth*, in *Interpretation of Scripture: Practice: A Selection of Works of Hugh, Andrew, Richard, and Leonius of St. Victor, and of Robert of Melun, Peter Comestor and Maurice of Sully*, edd. F. van Liere - F. T. Harkins, Turnhout 2015 (Victorine Texts in Translation, 6), pp. 477-496.

³ *I Cor* 13, 12.

⁴ Ad attribuirli a Goffredo è Françoise Gasparri che, sulla base di un riscontro paleografico con altri codici, stabilisce che la mano che ha trascritto questi versi è quella del Vittorino. Cf. F. GASPARRI, *Godefroid de Saint-Victor: une personnalité peu connue du monde intellectuel et artistique parisien au XII^{ème} siècle*, in «Scriptorium. Revue internationale des études relatives aux manuscrits», 39 (1985), [pp. 57-69], p. 67.

periodo già posteriore agli splendori innovatori degli inizi del magistero vittorino – lontano, dunque, cronologicamente, dai vertici di una teologia matura e sistematica raggiunti dai testi dei primi maestri della scuola –: un magistero che, in quegli anni, fu segnato da numerosi contrasti che condussero la scuola a un periodo di decadenza sia dal punto di vista dottrinale che dei costumi⁵.

Inquadrare la figura di Goffredo all'interno di questo contesto storico-culturale risulta problematico, in prima istanza in ragione di una scarsità di fonti documentarie relative alla sua

⁵ Questa, almeno, la percezione comune relativa agli autori della terza generazione della scuola vittorina, consolidata da una concentrazione di studi molto minore rispetto a quella consacrata alle opere, per esempio, di Ugo e Riccardo, la cui trasmissione manoscritta, tra l'altro, indubbiamente fortunata, ha contribuito ad accrescerne la fama. Su quest'ultimo particolare aspetto, cf. R. GOY, *Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte des Mittelalters*, Stuttgart 1976 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 14); P. SICARD, *Iter victorinum. La tradition manuscrite des œuvres de Hugues et Richard de Saint-Victor. Répertoire complémentaire et études, avec un index cumulatif des manuscrits de œuvres de Hugues et de Richard de Saint-Victor*, Turnhout 2015 (Bibliotheca Victorina, 24). A insistere sul carattere decadente della scuola vittorina nella seconda metà del secolo XII è già R. GRIVEAU, *Geoffroi de Saint-Victor et la décadence des victorins à la fin du XII^e siècle*, in *Positions des thèses soutenues par les élèves de la promotion de 1903 pour obtenir le diplôme d'archiviste paléographe*. École Nationale de Chartres, Mâcon 1903. Sulle origini della scuola di San Vittore, invece, cf. in part. J. CHÂTILLON, *De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus*, in «Revue du Moyen Âge latin», 8 (1952), pp. 139-162 e 247-272; ID., *Les écoles de Chartres et de Saint-Victor*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'Alto Medioevo*, Spoleto 1972 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 19), pp. 795-857; ripubbl. in *Le mouvement canonial au Moyen Âge. Réforme de l'Église, spiritualité et culture*, a c. di P. Sicard, Paris - Turnhout 1992 (Bibliotheca Victorina, 3), pp. 355-392; M.-D. CHENU, *Civilisation urbaine et théologie. L'École de Saint-Victor au XII^e siècle*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 5 (Septembre-Octobre 1974), pp. 1253-1263; R.-H. BAUTIER, *Les origines et les premiers développements de l'abbaye Saint-Victor de Paris*, in *L'abbaye parisienne de Saint-Victor de Paris au Moyen Âge*, ed. J. Longère, Paris - Turnhout 1991 (Bibliotheca Victorina, 1), pp. 23-52; R. GROBE, *Entre cour et cloître: Saint-Victor et les Capétiens au XII^e siècle*, in *L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'époque moderne. Actes du Colloque international du C.N.R.S. pour le neuvième centenaire de la fondation (1108-2008)*, (Collège des Bernardins à Paris, 24-27 septembre 2008), ed. D. Poirel, Turnhout 2010 (Bibliotheca Victorina, 22), pp. 79-100. Riguardo la successione delle generazioni di maestri vittorini, invece, si rimanda all'articolo di Poirel in cui si propone una classificazione tale per cui Guglielmo di Champeaux, Gilduino, Ugo e Adamo appartengono alla prima generazione di maestri, Riccardo, Acardo e Andrea alla seconda, Gualtiero e Goffredo alla terza. Cf. D. POIREL, *Dominicains et Victorins à Paris dans la première moitié du XIII^e siècle*, in *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle*. Actes du colloque de Royaumont (Royaumont, 9-11 juin 1995), edd. S. Lusignan - Monique Paulmier-Foucart, Grane 1997, pp. 169-187.

biografia. Cionondimeno, una tale operazione risulterà necessaria per comprendere il ruolo che il Vittorino occupò entro le mura dell'abbazia parigina: ciò consentirà forse anche di sciogliere i dubbi circa la presenza dell'appunto sul codice manoscritto da cui è partita la nostra riflessione – e di altri appunti su altri codici della biblioteca vittorina – e di mostrare i nessi che intercorrono tra questi quattro versi inediti e la complessità di un pensiero teologico quale è stato quello di Goffredo e della scuola vittorina in generale, nonché di conoscere a fondo l'ecletticità di un lavoro e di un autore ingiustamente trascurati dalla storiografia e dagli studi di medievistica.

2. Le prime notizie dei cronisti vittorini

Il preliminare lavoro di recupero delle fonti biografiche di Goffredo, dunque, appare sin da subito problematico nella constatazione di una evidente discrepanza tra i dati della vita del Vittorino ricavabili dalle sue opere, miniere ricchissime di informazioni, se lette con la dovuta attenzione, e gli esiti incerti, a loro volta dubbiosi, imprecisi, di una ricerca storica che i cronisti vittorini dei primi secoli successivi alla morte di Goffredo hanno tentato. Una tale contraddizione, che vede da una parte l'ineccepibilità e l'obiettività di un dato storico testuale, ricavabile dagli scritti stessi di Goffredo, e dall'altra la miopia di una primitiva ricerca storico-documentaria dei primi cronisti, si scioglie facilmente col riscontro delle fonti cui attinsero questi ultimi: cataloghi, registri ed epitaffi dell'abbazia di San Vittore, ma non le opere di Goffredo stesso.

I primi riferimenti a un Goffredo di San Vittore si hanno nel ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14673, volume collettaneo comprendente una serie di testi statuari o legati alla liturgia vittorina e che contiene, tra l'altro, l'obituario dell'abbazia⁶. All'interno del documento, le occorrenze del nome 'Goffredo' sembrano essere soltanto tre (pur se riferite a due Goffredo): alla data delle terze calende di aprile (30 marzo), infatti, si legge di

⁶ Sui necrologi dei canonici vittorini, cf. *Necrologium Sancti Victoris abbatis Parisiensis*, ed. U. Vones-Liebenstein - M. Seifert - R. Berndt, Münster 2012 (Corpus Victorinum. Opera ad fidem codicum recollecta, 1); *Legitur in necrologio victorino. Studien zum Nekrolog der Abtei Saint-Victor zu Paris*, edd. A. Löffler - B. Gebert, Münster 2015 (Corpus Victorinum. Instrumenta, 7).

un «anniversarium Godefridi primi canonici huius loci⁷», mentre alle undicesime calende di dicembre (21 novembre) è riportata l'iscrizione «item obiit Godefridus sacerdos canonicus noster professus⁸». In aggiunta a queste notizie, nei fogli finali dello stesso codice, un elenco dei primati della gerarchia dell'abbazia di San Vittore (abati, priori e sottopriori, diaconi...), stilato probabilmente a partire da alcuni necrologi vittorini, riporta, sotto la voce dei *subpriors*, il primo dei due Goffredo («Godefridus primus canonicus⁹»).

Abbiamo ragione di credere, in base alle evidenze che emergono dai testi di cui il nostro Goffredo è autore, che questi, ovvero il maestro della scuola, canonico e predicatore, autore del *Fons philosophiae* e del *Microcosmus*¹⁰, sia il secondo dei due Goffredo dell'obituario. In particolare, possiamo stabilire con buona certezza che la data di composizione della prima opera e farla risalire agli anni di poco successivi al 1176, grazie alla dedica che il Vittorino include con carattere prefatorio all'allora abate della vicina abbazia di Sainte-Geneviève, Stefano di Tournai († 1203)¹¹.

A conferma di ciò, ulteriori informazioni relative al suo *curriculum studiorum* sono ricavabili ancora dalla lettura del *Fons philosophiae*, poema didattico giovanile che racconta di una progressiva ascesa dello stesso Goffredo, guidato dallo Spirito Santo, dalle tenebre della notte e dell'ignoranza alla fonte viva della sapienza teologica, e che tratteggia la formazione tipica degli allievi della scuola parigina nel secolo XII. Prendendo a modello l'esperienza didattica del suo autore, il *Fons philosophiae* comincia infatti con una presentazione delle meccaniche, finora escluse dai programmi di studio medievali e che sono invece ora nobilitate grazie alla loro funzione basilare nel percorso di studi del canonico vittorino che parte dalla materia grezza delle arti più povere per approdare ai vertici della *scientia divinae legis*. Dal poema si ricava, dunque, che Goffredo abbia seguito le lezioni del suo amico e maestro Adamo

⁷ Ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14673, f. 183^v.

⁸ *Ibid.*, f. 255^r. Tale elenco è stato edito parzialmente in P. DELHAYE, *Note M*, in *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor. Étude théologique*, Lille - Gembloux 1951, pp. 259-261.

⁹ *Ibid.*, f. 279^v.

¹⁰ Sulle opere di Goffredo nel dettaglio, cf. *infra*, cap. II.

¹¹ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Fons philosophiae*, ed. Michaud-Quantin cit. (*supra*, Introduzione), [pp. 33-34], p. 33: «Domino Stefano, montis sancte Genovefe abbati, viro totius virtutis et scientie gratiis insigni, Godefridus, quidam pauper Christi, summum bonum». Stefano fu abate di Sainte-Geneviève dal 1176 al 1192. Cf. A. M. LE FÈVRE, *Calendrier historique et chronologique de l'Église de Paris*, Paris 1747, p. 556.

di Balsham († 1181), detto anche «Parvipontanus» per via della scuola che fondò in quegli anni nei pressi di un piccolo ponte sulla Senna, a Parigi¹². Sebbene in un secondo momento della sua carriera Adamo abbia inserito nel suo programma didattico anche la teologia¹³, Goffredo si limita ad accennare di aver seguito lezioni di arti teoretiche e pratiche, nominando anche alcuni maestri dell'epoca, come Gilberto di Poitiers¹⁴, Alberico¹⁵ e Roberto di Melun¹⁶. Gilberto insegnò infatti a Parigi prima della nomina a vescovo di Poitiers e Roberto di Melun insegnò proprio a San Vittore¹⁷.

Sulla base di questi dati, inoltre, si può facilmente escludere che il primo dei due Goffredo menzionati nell'obituario di San Vittore sia il nostro, ancora una volta per ragioni cronologiche. Se, infatti, come è scritto, il primo Goffredo compare con la carica di sottopriore e in qualità di

¹² Cf. *ibid.*, p. 44, 277-280: «Quidam pontem manibus suis extruxerunt / Et per aquas facilem transitum fecerunt / In quo sibi singuli domos statuerunt / Unde pontis incole nomen acceperunt». Sui maestri contemporanei a Goffredo inoltre cf. DELHAYE, *Note B*, in *Le Microcosmus* cit., pp. 184-186.

¹³ Stando, almeno, a quanto sostiene Delhay. Cf. *ibid.*, pp. 15-16.

¹⁴ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Fons philosophiae*, ed. Michaud-Quantin cit., p. 44, 261-264: «Ex his quidam temperant Porri condimenta, / quorum genus creditur generis contenta; / decem rerum triplicant hii predicamenta, / evertuntur veterum per hoc fundamenta».

¹⁵ Cf. *ibid.*, 265-268: «(...) errat Albricianus / cuius Sortes eger sit, sed non manet sanus; / sed quia velociter transit homo vanus, / etiam dum moritur maneat insanus».

¹⁶ Cf. *ibid.*, 269-272: «Herent saxi vertice turbe robertine, / saxee duritie vel adamantine, / quos nec rigat pluvia neque ros doctrine; / vetant amnis aditum scopulorum mine».

¹⁷ Sull'identificazione di questi personaggi con Gilberto di Poitiers, Alberico e Roberto di Melun, cf. *ibid.*, in apparato. Sulle scuole parigine del secolo XII, si vedano almeno: C. J. MEWS, *Philosophy and Theology 1100-1150: The Search for Harmony*, in *Le XII^e siècle. Mutations et renouveau en France dans la première moitié du XII^e siècle*, ed. F. Gasparri, Paris 1994 (Cahiers du Léopard d'or, 3) pp. 159-203; ID., *Between the Schools of Abelard and Saint-Victor in the Mid-Twelfth Century: The Witness of Robert of Melun in L'école de Saint-Victor de Paris* cit. (alla n. 5), pp. 121-138; C. GIRAUD - C. J. MEWS, *John of Salisbury and the Schools at the 12th Century*, in *A Companion to John of Salisbury*, edd. C. Grellard - F. Lachaud, Leiden - Boston (MA) 2015 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 57) pp. 31-62. La presenza di questi nomi all'interno del *Fons philosophiae* ha fatto ipotizzare a Delhay che Goffredo ne avesse seguito il magistero in gioventù. Cf. DELHAYE, *Le Microcosmus* cit., pp. 14-19. Soltanto in età matura Goffredo avrebbe preso poi l'abito vittorino e si sarebbe dedicato allo studio della scienza sacra. Cf. *ibid.*, pp. 19-27. Nel *Fons philosophiae* Goffredo ci racconta infatti che soltanto a San Vittore è riuscito a mitigare i suoi *pueriles motus*, trovando nel chiostro parigino la rinuncia ai piaceri mondani e la stabilità dello spirito. Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Fons philosophiae*, ed. Michaud-Quantin cit., pp. 61, 753 - 62, 776.

primo canonico dell'abbazia, egli dovrebbe ragionevolmente essere collocato in un tempo prossimo a quello della data di fondazione di San Vittore, che avvenne nel 1108¹⁸, ma ciò andrebbe a collidere con gli elementi biografici ricavati finora: l'ipotesi che il nostro Goffredo, seppur giovanissimo, fosse infatti presente al momento della fondazione dell'abbazia comporterebbe una inverosimile età, al momento della sua morte, che supererebbe i cento anni.

Ammesso, pertanto, che l'autore del *Fons philosophiae* sia il secondo tra i due Goffredo menzionati nell'obituario, notiamo tuttavia che in alcune attestazioni successive del nome del Vittorino, ovvero nei cataloghi dei libri della nuova biblioteca che Claude de Grandrue († 1520), canonico e bibliotecario di San Vittore, compilò nel 1509, il nostro Goffredo viene insignito della carica di *supprior*¹⁹. Circa un secolo dopo, l'imprecisa ma monumentale trascrizione da liste, quaderni e appunti vittorini che il canonico, bibliotecario e cronista Jean Picard († 1615) intraprende e completa dopo oltre quattro anni di lavoro, nel 1610, e che produrrà il suo *Chronicon Ecclesiae Victorinae*, presenterà ancora una volta Goffredo nelle vesti di sottopriore, ma anche quale «sacrae theologiae professor insignis»:

Anno 1182. Per id tempus magister Gaudefridus, vir doctus in primis et in academia parisiensi sacrae theologiae professor insignis, relicta scola, religiosam ingressus est accademiam, factusque canonicus sancti Victoris Parisiensis, quem dum nonnulli discipulorum vigilarent quasi mortuum et etiam vitam amplexum, scripsit tres egregios libros de microcosmo. In quorum prologo, et sui instituti rationem copiose reddit et os loquentium iniqua fortiter obstruit²⁰.

E ancora:

Anno 1188. Sub id tempus, magister Gaudefridus subprior sancti Victoris parisiensi scripsit quatuor libros de ortu philosophie, eleganti carmine sed insolitae mensurae, etenim verus eadem terminanda sillaba, singulosque versus 12 aut 14 pedibus mensurans: tres autem libros dicavit

¹⁸ Sulle origini dell'abbazia vittorina, cf. *supra*, n. 5.

¹⁹ Cf. DE GRANDRUE, *Les manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor* cit, II, pp. 276-277.

²⁰ IOHANNES PICART VICTORIENSIS, *Chronicon Ecclesiae Victorinae*, in ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14660, f. 200^r; ed. parz. in DELHAYE, *Note O*, in *Le Microcosmos* cit., [pp. 264-266], p. 265.

reverendo patri Stephano Turnacensi, Sanctae Genovefae abbati. Horum exemplaria duo sunt in bibliotheca victorina²¹.

La notizia della carica di sottopriore, e che si iscrive facilmente nel tentativo del cronista di una restituzione sintetica delle gesta dei canonici vittorini del passato per salvarne la memoria e restituirla alle future generazioni di confratelli, si scontra col dato della posteriorità cronologica della stesura del *Fons philosophiae* rispetto al *Microcosmus*, che a breve andremo a dimostrare: ciò proverebbe nuovamente come la pur dignitosa opera storiografica realizzata dai primi cronisti vittorini non abbia tenuto conto delle informazioni estrapolabili dai testi stessi degli autori di cui si tentava una ricostruzione biografica. È infatti lo stesso Goffredo a parlare di sé nel prologo del *Microcosmus*, dove si definisce «iam veteranus» e accenna a un suo magistero, lontano ormai negli anni²². La lettura delle pagine di questo prologo, corredate da una più corposa ricognizione del materiale storiografico a disposizione, conduce Jean de Thoulouse (1590 – 1659) a una manovra correttiva nei confronti del maestro Picard, suggerendo nei suoi *Annales* a utilizzare una maggiore accortezza nel maneggiare il lavoro del cronista che lo ha preceduto²³:

²¹ *Ibid.*, f. 201^r; pp. 265-266. Un'ulteriore occorrenza del nome di Goffredo si ha a proposito della notizia della sua morte. Cf. *ibid.*, f. 202^r; p. 266: «Anno 1192. Magister Guarnerus, vir prudentissimus sacrarumque litterarum non ignorus, in locum magistri Godefridi subprioris sancti Victoris parisiensis mortui est suffectus, scripsit (...)». Anche in questo caso la datazione potrebbe essere imprecisa, perché, si vedrà più avanti, è attestato un Goffredo sacrista a San Vittore nel 1194. Cf. *infra*, pp. 10-11.

²² Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus, prol.*, ed. Delhay cit. (*supra*, Introduzione), p. 29, 11.

²³ Tutta la produzione di Jean de Thoulouse consiste in una monumentale raccolta di notizie sui fasti dell'abbazia vittorina, dalle origini agli anni in cui il cronista scrive. Come gli *Annales*, infatti, trascritti dal 1625 al 1637, si concentrano sul reperimento di fonti di storia evenemenziale riguardante l'abbazia parigina dalla data di fondazione al 1612, così anche, per esempio, i dodici libri delle *Antiquitates regalis abbatae Sancti Victoris Parisiensis ordinis canonicorum regularium Sancti Augustini* costituiscono, insieme ad altri testi, dei *dossiers* più o meno eterogenei dedicati alla ricostruzione, talvolta volutamente celebrativa, della storia dell'ordine. Tra le opere edite vale la pena di ricordare almeno un più intimo memoriale, consacrato alla ricostruzione dei ricordi stessi del cronista, e un commentario storico sulle vicende dell'abbazia. Cf. G. B. CAPIT, *Le 'Mémorial' de Jean de Thoulouse, prieur-vicaire de Saint-Victor de Paris*, 2 voll., Turnhout 2001-2008 (Bibliotheca Victorina, 13); IOHANNES TOLOSANUS, *Commentaria rerum pene omnium in domo nostra Victorina*, edd. A. Löffler - R. Berndt, Münster 2017 (Corpus Victorinum. Textus historici, 4).

Anno 1183. Per idem tempus Godefridus venerabilis ecclesiae nostrae prior, dudumque in saeculo sacrarum litterarum magister, cum a plerisque viris nugacibus sugillaretur quod inertem et otiosam duceret vitam, scripsit tres egregios libros de microcosmo, in quorum prologo et sui instituti rationem copiose reddit et os loquentium iniqua fortiter abstruit in haec verba. (...). Porro ex his verbis: ‘Mentior si non sunt audita saepius verba mea, si non sunt lecta apud eos scripta mea, si non sunt visa apud eos exempla mea²⁴’, tria colliguntur, nimirum ex I eum fuisse in Academia parisiensi sacrarum litterarum professorem, ut observavit noster Picardus, ex II autem eum ante praesens opus microcosmi alia opera edisse, nimirum quatuor libros fontis philosophiae et alia opuscula de quibus iam supra egimus anno 1178²⁵.

Ritorna qui chiaramente la carica di sottopriore (*proprior*), ma gli oltre trent’anni passati a raccogliere materiali documentari per la stesura dei suoi *Annales* hanno portato a una maturazione del ruolo di storico che, nella pur sempre presente devozione per il maestro Picard, consente di correggere qui e lì errori, sviste, lacune. Del resto, pur non potendo accostare l’opera di questi cronisti al lavoro di metodo storico degli studiosi moderni, la primitiva operazione di Jean Picard ha certo un indubbio merito pionieristico, i cui esiti ben si riflettono nel metodico, a suo modo, lavoro di ricostruzione delle memorie dell’abbazia di San Vittore quale fu quello dell’allievo Jean de Thoulouse.

Nella ricostruzione biobibliografica che si sta tentando di condurre, sembra quasi di poter vedere il capo chino sulle carte e la schiena curva di questo canonico, intento ad annotare fatti, a consultare i tanti documenti che si ritrova tra le mani. La dedizione e lo zelo dello storico lo portano, per esempio, ad annotare, ancora negli *Annales*, una dichiarazione amministrativa redatta dall’abate Roberto, che riporta il suo sigillo e i nomi di alcuni testimoni. Jean de Thoulouse decide allora di registrarli tutti fedelmente, precisandone le cariche e permettendosi

²⁴ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus, prol.*, ed. Delhay cit., pp. 29, 28 – 30, 2.

²⁵ IOHANNES TOLOSANUS, *Annales abbatialis Ecclesiae Sancti Victoris Parisiensis*, in ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14679, ff. 938-941; ed. parz. in DELHAYE, *Note P*, in *Le Microcosmus* cit., [pp. 266-273], p. 271. La nostra omissione nel testo sostituisce il testo del prologo del *Microcosmus*, che Jean de Thoulouse riporta per intero, sia negli *Annales* che nelle *Antiquitates regalis abbatae Sancti Victoris Parisiensis*. Cf. ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14677, ff. 101^{rv}, ed. parz. in DELHAYE, *Note P*, in *Le Microcosmus* cit., [pp. 266-273], pp. 266-270.

anche di insinuare, tra le righe, il beneficio del dubbio intorno alla figura di quel Goffredo il cui nome legge nel documento:

Victorinae familiae praefectos atque duces fuisse hoc anno [*scil.* 1194] respicio Robertum abbatem, Anselmum priorem, Guillelmum suppriorum, Godefridum sacristam, quibus si addideris Bernardum camerarium, Bernardum praebendarium (...) Godefridus porro sacrista, si is fuerit author fontis philosophiae ac microcosmi, supprioris munere prius insignitus, docemur sane quibus viris regeretur atque administraretur illis diebus domus victorina quave prudentia suam quisque personam tueretur (...). Quod ne valeat oblivione deleri, sigillo capituli nostri fecimus communiri. Testes Anselmus prior, Guillelmus supprior, Godefridus sacrista, Iohannes diaconus, Philippus subdiaconus²⁶.

Il documento dell'abate Roberto riporta dunque la firma di un certo Goffredo, ora nelle vesti di sacrista. L'alto ruolo delle altre cariche fa pensare che anche quello del sacrista, benché meno prestigioso di quello di priore o sottopriore, non sia un compito da affidare a un novizio, ma nel testo che Jean de Thoulouse ha tra le mani non vi trova le informazioni che vorrebbe avere per identificare tutti i firmatari. La sua, quindi, è soltanto un'ipotesi, introdotta da un *si* che tenta di nascondere l'imbarazzo della fonte lacunosa con l'intreccio dei dati già in possesso: se questi sia l'autore del *Fons philosophiae* e del *Microcosmus*, allora probabilmente, pare suggerire il cronista, potrebbe essere lo stesso che in passato fu già insignito della carica di sottopriore.

L'opera di preservazione della memoria collettiva dell'ordine vittorino sarà proseguita, una o due generazioni più avanti, dal bibliotecario Charles Le Tonnelier († 1687), che nel 1660 lascia ai confratelli una sorta di compendio degli *Annales* di Jean de Thoulouse, privo di originalità e di nuove fonti documentarie, ma preciso nel riportare le notizie del suo predecessore. Dai toni meno fedeli a un resoconto obiettivo dei fatti, ma più vicini a quelli della venerazione che si suole concedere ai santi è l'opera che in quegli stessi anni redige in antico francese Simon Gourdan (1646 – 1729), con intenti volutamente edificatori per i propri confratelli, che pecca tuttavia di inesattezze storiche considerevoli, al punto che di Goffredo si dice che fu cantore, per via di alcune *sequentiae* che gli si sono in effetti attribuite, ma anche sottopriore e, addirittura, priore: non giunse, in verità, secondo Gourdan, a ottenere la carica

²⁶ *Ibid.*, ff. 1156-1157; pp. 272-273.

massima di abate soltanto perché la morte lo colpì ancora giovane (dato, questo, indubbiamente falso)²⁷.

3. Le divergenze degli storici moderni: alla ricerca di un Goffredo sottopriore

Quoique tous les modernes, à commencer par les bibliothécaires de Saint-Victor qui ont ajouté des notes au frontispice des ouvrages manuscrits du victorin, lui donnent la qualité de sous-prieur, nous ne lui donnons que celle de chanoine, parce que ce n'est que sous ce titre qu'il est désigné dans le corps des anciens manuscrits que nous avons sous les yeux. Si, d'après une tradition domestique, on a pu lui donner la qualité de sous-prieur, c'est que, dans l'opinion que nous nous sommes formée de sa personne, un chanoine nommé Geofroi ou Godefroi fut, à la vérité, longtemps sous-prieur, mais non à Saint-Victor²⁸.

Così comincia il lungo capitolo dedicato a Goffredo di San Vittore nell'*Histoire littéraire de la France*. L'ordine dei canonici regolari di San Vittore è stato ormai soppresso con i moti rivoluzionari, ma l'impellente necessità di recupero e ricostituzione del patrimonio storico francese alimenta l'opera di eruditi e studiosi che raccolgono il materiale documentario passato inserendolo in un'ottica più ampia, nazionale. L'autore del capitolo su Goffredo, il maurino Dom Brial (1743 – 1828), individua il problema della collocazione della carica di sottopriore ipoteticamente ricoperta da Goffredo. Se è vero, infatti, che nelle sue opere il Vittorino si firma semplicemente come canonico o maestro, è anche vero che, lo si è visto, i necrologi dell'abbazia riportano i nomi di due Goffredo, uno effettivamente qualificato come maestro, un altro come

²⁷ Relativamente alle notizie su Goffredo riportate da Le Tonnelier e Gourdan, cf. P. DELHAYE, *Note Q*, in *Le Microcosmos* cit., pp. 273-275. Per un'accurata ricostruzione del ruolo degli storici quali custodi del passato dell'ordine che caratterizzò l'opera dei Vittorini, da Ugo di San Vittore a Simon Gourdan, si consiglia in particolare M. CROSSNOE, 'Devout, Learned, and Virtuous': *The History and Histories of the Order of Saint Victor*, in *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, edd. H. Feiss - J. Mousseau, Leiden - Boston 2018 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 79), pp. 1-51.

²⁸ Cf. *Histoire littéraire de la France*, 46 voll., Paris 1733-2018, XV, *Suite du XII^e siècle*, edd. M.-J.-J. Brial - E. Pastoret - P.-L. Ginguené - A. Duval, Paris 1820, p. 69.

sottopriore. Scartando, inoltre, l'ipotesi azzardata da Remi-Casimir Oudin (1638 – 1717), bibliografo francese autore di un *Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis*, che vuole che, a partire dai dati del prologo del *Microcosmus*, l'insegnamento di Goffredo si sia svolto a Parigi²⁹, Dom Brial corregge la confusione del nostro Goffredo con il Goffredo primo canonico e sottopriore dell'abbazia, ma al contempo ne genera un'altra, tentando di individuare quale altro Goffredo potrebbe aver rivestito la carica di sottopriore, erroneamente attribuita al filosofo, e la trova in un Goffredo di Breteuil, in Normandia, sottopriore dell'abbazia di Sainte-Barbe, autore di un ricco epistolario³⁰ e di un trattato *De videndo Deo*³¹, contemporaneo del nostro Goffredo di San Vittore³².

La lacuna nelle originarie fonti vittorine conduce pertanto a questo parossistico sdoppiamento storico, che si ripercuoterà nelle pubblicazioni del secolo XIX intorno alla figura di Goffredo. Qualche anno dopo, infatti, nel 1868, veniva data alle stampe la prima edizione del *Fons philosophiae*, che viene attribuito dall'editore a Goffredo di Breteuil³³.

Soltanto nel 1904, con la pubblicazione della monumentale *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris*, Fourier Bonnard avrà modo di sciogliere molti dei nodi che ancora restavano intricati attorno alla figura di Goffredo. Lo storico preciserà, infatti, che la tesi portata avanti da Dom Brial sull'identificazione del Goffredo vittorino col Goffredo di Breteuil non era in alcun modo confermata, ma anzi smentita dalle stesse cronache vittorine, e che di conseguenza anche Griveau non poteva che essere nel torto³⁴. D'altra parte, è suggestivo il dato che Bonnard riporta nella stessa pagina, quello

²⁹ Cf. R.-C. OUDIN, *Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis*, 3 voll., apud Mauritiū Georgii Weidmanni, Lipsiae 1722, II, coll. 1566-1568.

³⁰ Cf. GAUFRIDUS SANCTAE BARBARAE IN NEUSTRIA, *Epistolae*, PL 205, 827A-888B.

³¹ Se ne fa cenno *ibid.*, XXVI-XXVII, 851C-853A.

³² Cf. *Histoire littéraire de la France. Suite du XII^e siècle* cit., p. 70.

³³ Cf. GODEFRIDUS DE BRITOLIO, *Fons Philosophiae, un poème inédit du XII^e siècle*, ed. A. Charma, Caen 1868 (*Mémoires* de la Société des Antiquaires de Normandie, 27.1), Caen 1868. La stessa confusione si avrà all'inizio del secolo successivo, quando Griveau stilerà la sua tesi per il diploma di archivista paleografo: pur evidenziando alcuni errori commessi nella ricostruzione operata da Dom Brial, Griveau identificherà infatti anch'egli Goffredo di San Vittore con Goffredo di Breteuil. Cf. GRIVEAU, *Geoffroi de Saint-Victor et la décadence des victorins à la fin du XII^e siècle*, cit. *supra*, alla n. 5, pp. 99-103.

³⁴ Cf. F. BONNARD, *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris. Première période (1130-1500)*, 2 voll., Paris 1904-1907, I, 1904, p. 135, n. 8.

secondo il quale la morte del priore Riccardo di San Vittore, avvenuta nel 1173, abbia condotto all'elezione di Gualtiero come successore di Riccardo e all'elezione a sottopriore di Goffredo, che avrebbe così preso a sua volta il posto di Gualtiero. Bonnard, pur non corredando queste informazioni con alcuna indicazione delle fonti, aggiunge dell'esistenza di una carta negli archivi abbaziali di San Vittore in cui si indica che Goffredo è stato rimpiazzato nel 1187 nel ruolo di sottopriore da un tale Reginaldo o Rinaldo³⁵.

In tempi più recenti, tuttavia, l'editore del *Microcosmus* rifiuta categoricamente di concedere a Goffredo il titolo di sottopriore: «Rien, absolument rien, dans les exemplaires du *Fons*, des *Sermones* ou du *Microcosmus*, remontant au XII^e ou au XIII^e siècle, ne porte à croire que l'auteur ait été sous-prieur. Tous les titres parlent du chanoine Godefroy»³⁶. C'è da chiedersi se tanta ostinatezza sia indice del fatto che la ricerca delle notizie storiche con cui Delhayne correda il suo studio andasse a scontrarsi con i dati biografici che emergevano dalla sua lettura delle opere del Vittorino. In effetti, è stato dimostrato che i bibliotecari e cronisti vittorini d'età moderna, nella loro ricerca storica, hanno tralasciato la lettura degli scritti di Goffredo, prediligendo quella dei documenti, degli atti, di una burocrazia che certifica certo l'obiettività del dato storico, ma può tuttavia essere lacunosa o, talvolta, imprecisa. È d'uopo però precisare che non tutti i dati biografici di un autore possono essere presenti nelle sue opere mentre, invece, è ragionevole pensare che l'apparato di fonti di Picard, Jean de Thoulouse, Le Tonnelier o altri tra i cronisti vittorini citati potesse essere in maggiore disponibilità rispetto agli storici moderni.

Resterebbe dunque, a questo punto, il dubbio circa l'effettiva carica di sottopriore che Goffredo avrebbe potuto ricoprire a San Vittore, ma l'evidenza del documento dell'abate Roberto, che afferma la presenza di un Goffredo sacrista, potrebbe dare qualche ulteriore

³⁵ Cf. *ibid.*, p. 135. Stando alla lista dei sottopriori di cui si è detto *supra*, alla nota 8, si tratterebbe di Reginaldus de Liricantu, che tuttavia nell'elenco succede direttamente a Riccardo. Cf. ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14673, f. 279^v. Invece Jean de Thoulouse fa riferimento a un «Rinaldus ex Cambario» che succede nella carica di sottopriore a Goffredo nel 1186. Cf. IOHANNES TOLOSANUS, *Annales* cit., f. 1025; p. 272. D'altra parte, gli studi più recenti su Goffredo gli concedono ancora la carica di sottopriore. Cf. F. GASPARRI, *Textes autographes d'auteurs victorins du XII^e siècle*, in «Scriptorium», 35 (1981), [pp. 277-284], p. 280; EAD., *Philosophie et cosmologie: Godefroid de Saint-Victor*, in *Notre-Dame de Paris. Un manifeste chrétien, 1160-1230*. Actes du Colloque organisé à l'Institut de France le vendredi 12 décembre 2003, ed. M. Lemoine, Turnhout 2004 (Rencontres médiévales européennes, 4), [pp. 119-144], p. 121.

³⁶ DELHAYE, *Le Microcosmus* cit., p. 36.

indicazione, pur sempre ipotetica, riguardo le reali mansioni ricoperte dall'autore del *Microcosmus* negli ultimi anni della sua vita.

4. L'abate Gualtiero e il quinto labirinto di Francia

Postquam enim solitudinis in qua nunc demoror adii locum, quidam amici mei, qui favore potius quam furore pauperem prosequi debuerat, succensere michi ceperunt non recte de me iudicantes qui, iam veteranus, assumptis *michi pennis sicut columbe volavi ut requiescerem et desiderio quietis elongavi fugiens et mansi in solitudine* (Ps 54, 7). (...) Mentior si non sunt audita sepius apud eos verba mea, si non sunt lecta apud eos scripta mea, si non sunt visa apud eos exempla mea. (...) Quales exinde usuras (...) acceperim, tribulationes videlicet et dolores quibus apud eos multipliciter tribulatus sum ita ut sanguinem meum ebiberunt et medullas arefecerunt, in nullo tamen apud eos accusante me conscientia (...). Quia tibi *pigri servi* (Mt 25, 26) nota inpingitur eo quod secedens ad heremum, nunc *obmutuisti et humiliatus es et silvesti a bonis* (Ps 33, 3), hoc tibi restat ut pecuniam meam quam non potes verbo, scripto et exemplo eroges his qui longe sunt. Accipe ergo arcum sacre Scripture et dabuntur tibi *sagitte potentis acute*, id est sentencie philosophice et theologice, transeuntes usque ad *corda inimicorum regis* (Ps 44, 6), *cum carbonibus desolatoriis* (Ps 119, 4), id est cum exemplis vivis viciorum vastativis, et sagittis quidem confodies corda inimicorum tuorum, *carbones autem congeres super capita eorum* (Rm 12, 20). Et sic non solum pigri servi notam delebis sed inimicorum preter viam superabis³⁷.

Si è visto come, nel tentativo di correggere la grossolanità del lavoro di cronaca del maestro Picard, Jean de Thoulouse inviti i propri lettori a leggere il prologo del *Microcosmus*, dal quale è stato in effetti possibile condurre alcune ipotesi circa la ricostruzione della vicenda biografica di Goffredo. La centralità di tale prologo è suggerita anche dalla sua completa trascrizione nei suoi *Annales*, nonché nelle sue *Antiquitates*³⁸, ma anche lo stesso Delhayé segnala la lettura del prologo dell'opera³⁹. Dal testo di Goffredo si evince che egli sia molto provato dagli anni e

³⁷ GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus, prol.*, ed. Delhayé cit., pp. 29, 7 – 30, 29.

³⁸ Cf. *supra*, nota 25.

³⁹ Cf. DELHAYÉ, *Le Microcosmus* cit., pp. 27-29.

dalle pene e dolori che, sotto la cruda metafora del sangue di cui si sono nutriti i suoi nemici e delle sue viscere, rese da loro aride, racconta di aver subito: non è più giovane (*iam veteranus*), non insegna più e si dipinge quasi come un esiliato. Ricorda che per molto tempo i suoi scritti sono stati letti e la sua condotta di vita è stata presa come esempio, ma ora, a distanza di anni, vede tutti i suoi sacrifici, i richiami all'amore fraterno, l'irreprensibilità dei suoi insegnamenti morali e di cattedra vanificati e ripagati soltanto con il dolore.

Cosa sia successo negli anni che vanno dalla stesura del *Fons philosophiae* alla scrittura di questo prologo resta una domanda aperta, la cui risposta si presta soltanto a congetture non comprovate da fonti storiche attendibili. È sempre Delhaye a vagliare alcune possibili ipotesi. La prima è avanzata con molte riserve e vedrebbe Goffredo succube delle severe punizioni corporali dell'abate Ernis, già pessimo amministratore, sulla cui figura la storiografia non è stata clemente, soprattutto per via di alcuni scandali che lo riguardarono, tra cui il furto del tesoro di San Vittore⁴⁰. La prima ipotesi di Delhaye, però, lascia il tempo che trova, e lo stesso studioso avanza tutte le sue riserve: in effetti, Ernis viene allontanato da San Vittore nel 1176, e nessuna prova documentaria accenna a un qualche tipo di rapporto tra l'abate e Goffredo che, benché presente a San Vittore almeno dal 1160, scrive il *Fons philosophiae* dopo il 1176, quando ormai lo spettro del pessimo abate era soltanto un ricordo.

Una seconda ipotesi, corroborata da una più attenta analisi dei testi, vede protagonista Gualtiero (1120 ca. – 1179-1180), abate vittorino oltremodo rigido che non risparmiò nessuno nella sua ricerca dell'eresia, e i cui frutti sono visibili nel suo *Contra quatuor labyrinthos Franciae*: palesando una durezza e un rigore inusuali nell'ambiente vittorino, l'opera, dalla prosa molto elaborata, presenta violente invettive contro le dottrine cristologiche di Abelardo,

⁴⁰ Cf. *ibid.*, pp. 29-30; *ibid.*, Note K, pp. 243-251. Dell'ipotesi tratta anche Cilento che, tuttavia, si limita, in questo come in moltissimi altri casi, a parafrasare lo studio di Delhaye sul *Microcosmus*, motivo per cui d'ora in poi faremo riferimento soltanto alle pagine dello studioso francese. Cf. V. CILENTO, *Il metodo e la dottrina del Microcosmus di Goffredo di San Vittore*, Napoli 1959, p. 64. Sull'abate Ernis o Ervis, cf. BONNARD, *Histoire de l'abbaye* cit., I, pp. 213-145; P. DELHAYE, s.v. *Ervis ou Ernis de Saint-Victor*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 32 voll., Paris - Turnhout 1912-2019, XV, 1962, coll. 825-828; D. LOHRMANN, *Ernis, abbé de Saint-Victor (1161-1172). Rapports avec Rome, affaires financières* in *L'abbaye parisienne de Saint-Victor* cit., pp. 181-193. Della produzione scritta dell'abate Ernis ci restano delle epistole. Cf. ERVISIUS DE SANCTO VICTORE, *Epistulae*, PL 196, 1381D-1388D.

Pietro Lombardo, Pietro e Gilberto di Poitiers – i ‘quattro labirinti’, così definiti per le loro pericolose tesi, esito di ragionamenti contorti che conducevano alla perdita della verità di fede⁴¹.

Secondo Delhay, e chi ne ha scritto dopo di lui, Goffredo si sarebbe trovato tra le vittime dell’impresa di polizia dell’intransigente abate e il lungo esilio di cui parla nel prologo del *Microcosmus* non sarebbe altro che la conseguenza diretta di una punizione inflitta dal suo superiore. Le ragioni di tale affermazione risiederebbero di nuovo nell’epistola dedicatoria che accompagna il *Fons philosophiae*, che Goffredo invia al maestro e amico Stefano di Tournai⁴²:

⁴¹ Cf. GUALTERUS DE SANCTO VICTORE, *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, ed. P. Glorieux, in «Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 19 (1952), pp. 187-335. Su Gualtiero di San Vittore, cf. in particolare: J. CHÂTILLON, *Introduction*, in GUALTERUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, ed. J. Châtillon, Turnhout 1975 (CCCM, 30), [pp. 3-185], pp. 3-10; A. M. PIAZZONI, *I Vittorini*, in *Storia della teologia nel Medioevo*, 3 voll., a c. di G. d’Onofrio, Casale Monferrato 1996, II, [pp. 179-208], p. 198; F. GASPARRI, *Guillaume de Saint-Thierry, Godefroid et Gautier de Saint-Victor: les méthodes de travail de trois auteurs du XII^e siècle*, in *Signy l’Abbaye, site cistercien enfoui, site de mémoire et Guillaume de Saint-Thierry*. Actes du Colloque international d’études cisterciennes (Les Vieilles Forges [Ardenne], 9-11 septembre 1998), ed. N. Boucher, Signy-l’Abbaye 2000, pp. 613-631; P. DE FEO, *La critica alla metodologia sentenziale in Gualtiero di San Vittore*, Morolo (FR) 2009 (Essay research series, 2); ID., *I limiti dell’umanesimo antico e moderno nel pensiero di Gualtiero di San Vittore*, in *The medieval paradigm. Religious, thought and philosophy*, ed. G. d’Onofrio, Turnhout 2011 (Nutrix, 4), pp. 347-379; J. JOLIVET, *Gauthier devant les quatre labyrinthes*, in *Un fil d’Ariane pour le labyrinthe de Chartres*. Actes du Colloque Européen des 3 et 4 juillet 1999, Chartres 1999, pp. 97-105; ripubbl. in ID., «Medievalia et arabica», Paris 2013 (Études de philosophie médiévale, 100) pp. 157-164.

⁴² Delhay avanza, tra l’altro, anche l’ipotesi secondo la quale Goffredo potrebbe aver conosciuto Stefano di Tournai a Bologna verso il 1150 e aver lì studiato diritto. Su questo aspetto e sullo scontro tra Gualtiero e Goffredo, cf. DELHAYE, *Le Microcosmus* cit., pp. 27-32; *ibid.*, pp. 187-198. Françoise Gasparri tiene conto dell’ipotesi, coadiuvata da rilievi paleografici, consistenti nell’attribuzione della scrittura di Goffredo relativamente ad alcune porzioni di testo. Cf. GASPARRI, *Godefroid de Saint-Victor: une personnalité peu connue* cit., pp. 63-67; EAD., *Philosophie et cosmologie: Godefroid de Saint-Victor* cit., pp. 140-141. Su Stefano di Tournai e la sua cronologia, cf. J. WARICHEZ, *Étienne de Tournai et son temps (1128-1203)*, Tournai - Paris 1937, in part. p. 19; P. DELHAYE, *Morale et droit canonique dans la ‘Summa’ d’Étienne de Tournai*, in «Studia Gratiana», 1 (1953), pp. 435-449; H. KALB, *Studien zur Summa Stephans von Tournai. Ein Beitrag zur kanonistischen Wissenschaftsgeschichte des späten 12. Jahrhunderts*, Innsbruck 1983 (Forschungen zur Rechts und Kulturgeschichte, 12). L’ipotesi di un Goffredo di San Vittore anche canonista risiederebbe dalla primitiva constatazione da parte di de Grandrue di un volume contenente degli estratti del *Decretum Gratiani* all’interno della biblioteca di San Vittore e riportante come autore un certo fratello Goffredo. Cf. DE GRANDRUE, *Les manuscrits de l’abbaye de Saint-Victor* cit., II, p. 139. L’attribuzione dell’autore è nel ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14997, f. III: «Summa Decretorum a fratre Godefrido compilata». Il codice è stato

Calicem plenum mixto vestre destinavi pater eruditionis examinandum iuditio, quatinus utrumque sit in manibus vestris, eius videlicet vel status vel eversio. Continet autem mixtum dupliciter, vel materie scilicet, vel artificii varietate. Siquidem et de diversis liquoribus et diverso modo conficitur. Prima namque pars eius aquam simul et vinum guttatim fluit. Secunda vero pars sanguinem uve meracissimum pari modo fluens delicatissime simul carnis edulium ministrat (...). Ne queso desistat ob hoc, sed bibat et elibat quicquid illic est vestra dignatio, non ut sue sitis indigentiam reficiat, sed ut ipsius calicis amaritudinem tollat, insipientiam condiat, sive per loca dulcioribus infusis amara quelibet et insipida tollendo, sive totum, si sic potius visum fuerit,

studiato da Kuttner e Rathbone, che vi hanno individuato testi diversi, vale a dire la *Summa elegantius in iure divino* (meglio conosciuta come *Summa colonienis*, ai ff. 1^r-183^r, e la *Summa Iohannis Faventini* (ai ff. 187^r-196^v). Cf. S. KUTTNER - E. RATHBONE, *Anglo-Norman Canonists of the Twelfth Century. An introductory Study*, in «Traditio», 7 (1949-1951), [pp. 279-358], pp. 296-303. Tra i due testi spiccano due estratti di brani senza titolo che sembrerebbero però essere stati scritti in effetti da Goffredo di San Vittore (almeno, a una prima analisi paleografica della Gasparri. Cf. GASPARRI, *Godefroid de Saint-Victor: une personnalité peu connue* cit., p. 65. Ora, Kuttner e Rathbone hanno associato il nostro Goffredo di San Vittore, compilatore di uno dei tre testimoni della *Summa coloniensis* a un Goffredo *magister et paedagogus* di Filippo di Heinsberg (1130 ca – 1191), canonico e maestro di Sant'Andrea di Colonia che si sarebbe ritirato nell'ordine cistercense in tarda età, canonico di cui parla lo storico Cesario di Heisterbach (1180 ca. – 1240). Cf. CAESARIUS HEISTERBACENSIS, *Dialogus magnus visionum et miraculorum*, II, 16 ed. J. Strange, 2 voll., Köln 1851, I, pp. 84-85; *ibid.*, IV, 49, pp. 215. Se da una parte l'ipotesi sembra decisamente azzardata, dall'altra potrebbe spiegare le lacune nella biografia di Goffredo, sia relativamente ai primi anni di insegnamento che riguardo gli anni della vecchiaia. L'individuazione della mano di Goffredo da parte della Gasparri, inoltre, sembra dare una possibile apertura a quest'ulteriore pista, ma il lavoro degli storici del diritto canonico potrà forse venirci in aiuto in futuro. A sfavore di questa ipotesi, tuttavia, verrebbe a porsi la scarsa considerazione che Goffredo testimonia nel *Fons philosophiae* a proposito dei canonisti. Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Fons philosophiae*, ed. Michaud-Quantin cit., p. 38, 93: «Nullus erit nisi sit loquax decretista». D'altra parte, anche Stefano di Tournai, che pure studiò diritto a Bologna, nel suo *Figmentum* afferma che alla personificazione del Diritto non è permesso accedere al regno dei cieli. Cf. *infra*, cap. II, pp. 37-38. Un'opinione tanto bassa degli studiosi di diritto contemporanei a Goffredo, tuttavia, sviscerata dal contesto del *Fons philosophiae*, che talvolta assume toni canzonatori o irriverenti, può essere inutilmente fuorviante. Delhaye, infine, ritiene possibile attribuire, sebbene con molte riserve, la *Summa coloniensis* a Goffredo, alla luce di un confronto testuale tra la *Summa* stessa e alcuni passi del *Fons philosophiae*, ma ciò sarebbe al massimo la prova di una dipendenza di un testo dall'altro dal punto di vista dottrinale, non certo sufficiente a stabilire la paternità di un testo. Cf. DELHAYE, *Note C*, in ID., *Le Microcosmus* cit., pp. 196-198.

evertendo. Quod si totum saluum fore magis eligeritis, unum michi tante dignationis hoc erit argumentum, si quid in eo vestre correctionis invenero condimentum⁴³.

La devozione amicale che traspare dalle parole di Goffredo non nasconde gli intenti dell'opera, che qui si mostra programmatica di quel che saranno gli obiettivi che il *Fons philosophiae* e gli altri testi che allegherà all'epistola intendono portare a compimento⁴⁴. Il poema viene definito un calice di acqua e vino, in un'allegoria che, a partire dalle parole del salmista («calix in manu Domini vini meri, plenus misto»⁴⁵), parrebbe indicare un'opera che intenda favorire l'incontro di *scientia* e *sapientia*. Così, la dedica all'abate di Sainte-Geneviève diventa pretesto di umiltà, affinché il più saggio amico possa condire con le proprie correzioni il calice che gli viene dimessamente offerto. Non a caso Stefano è infatti definito *pater eruditionis*, in una metafora, che attraversa tutta l'epistola, che rintraccia la classica etimologia che vuole far risalire 'sapientia' da 'sapidus'⁴⁶, e che intercetta la chiave lessicologica dell'*eruditio* quale processo di purificazione della mente dallo stato di ignoranza⁴⁷: in questo senso, dunque, la mano sapiente di Stefano è invitata a condire una vivanda insipida col sale della propria erudizione.

⁴³ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Fons philosophiae*, ed. Michaud-Quantin cit., pp. 33, 6 – 34, 8.

⁴⁴ Per una più ampia disamina di questi testi, cf. *infra*, cap. II, pp. 53-60.

⁴⁵ *Ps* 74, 9.

⁴⁶ La letteratura medievale sul tema è vastissima. Ci si limiterà a citare soltanto: ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, X, 1, PL 82, [73-728C], 392C, ed. W.M. Lindsay, 2 voll., Oxford, 1911, p. 423; ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Monologion*, XLVI, PL 158, [142-224], 198BC, ed. F. S. Schmitt, in ID., *Opera omnia*, 6 voll., Roma - Edinburgh 1946-1961, I, 1946, [pp. 5-87], p. 62; PETRUS PICTAVIENSIS, *Sententiae*, III, 17, PL 211, [783-1280D], 1079D; FROWINUS DE MONTE ANGELORUM, *Explanatio dominicae orationis*, II, 2, ed. S. Beck - R. de Kegel, Turnhout 1998 (CCCM, 134), p. 81. Più nello specifico, all'interno delle mura della scuola vittorina, la metafora è presente in: HUGO DE SANCTO VICTORE, *Quaestiones in Epistolas Pauli*, I, PL 175, [431-634A], 503A; GUALTERUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones XXI*, III, 3, ed. J. Châtillon, Turnhout 1975 (CCCM, 30), [pp. 11-185], p. 29; PETRUS COMESTOR, *Sermones*, XXXI, PL 198, [1721-1844B], 1795A; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, III, 49; 345-348; XXXI, 87-89. Sul tema, si veda ancora G. D'ONOFRIO, *Il pane e il sale. La 'coena Domini' e il pensiero dell'alto Medioevo (secc. V-XI)*, in *L'alimentazione nell'Alto Medioevo. Pratiche, simboli, ideologie*. Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 9-14 aprile 2015), 2 voll., Spoleto 2016 (Atti delle settimane di studio. Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 63), II, pp. 1021-1058.

⁴⁷ Sulla particolare accezione del lemma 'eruditio' presso la scuola di San Vittore, cf. *infra*, pp. 180-181.

Le ragioni di una tale definizione della propria opera possono facilmente leggersi tra i versi del poema. Il piano editoriale previsto da Goffredo per il suo *Fons philosophiae* è in effetti quello di indicare la propedeuticità delle arti meccaniche e liberali alla teologia: le scienze profane non sono considerate dal Vittorino di per sé inutili o dannose, ma non possono essere considerate *in se*, bensì vanno inserire all'interno di un orizzonte, che è primariamente pedagogico, ma anche epistemologico, in una visione unitaria e più alta che inglobi tutte le *artes*. L'esempio più significativo, che non nasconde un certo e sincero afflato nei confronti dei maestri della classicità, è presentato da Goffredo nella descrizione della *practica ars*, alla fine di un suo personale percorso di ascesa alle vette della *scientia sacrae paginae* che è passato per la scoperta delle arti del *trivium* e del *quadrivium*:

Plurimus hic assidet veterum virorum;
Cetus venerabilis honestate morum;
Socrates, moralium summus preceptorum,
Verbo, vita corrigit mores aliquorum.

Nostris ut temporibus propius accedam,
Quid tibi de Seneca documentis edam?
Seneca Lucilio commendavit quedam
Que vix Evangelio postponenda credam⁴⁸.

Goffredo presenta Socrate nella veste di maestro delle virtù morali per eccellenza, accompagnato da Seneca, autore delle *Epistolae ad Lucilium*, i cui insegnamenti meritano di essere paragonati a quelli evangelici. Un accostamento senza dubbio forte, ma portatore di un messaggio chiaro: al filosofo romano, seppur lontano dalla Rivelazione, dalla vera sapienza, va comunque riconosciuto il merito di aver fondato un'etica delle virtù naturali, di una morale che, nelle sue premesse fondamentali, non è contraria ai precetti evangelici, ma che, anzi, può indicarne una base comune⁴⁹.

⁴⁸ GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Fons philosophiae*, ed. Michaud-Quantin cit., p. 49, 405-412.

⁴⁹ Sulla circolazione dell'epistolario senecano nel Medioevo, si veda in particolare: L. D. REYNOLDS, *The Medieval Tradition of Seneca's Letters*, Oxford 1965. Un elenco delle opere di Seneca presenti nella biblioteca

Una valutazione così positiva degli autori classici, in particolare per coloro che Goffredo considera i fondatori della morale naturale, trova una considerevole giustificazione all'interno del programma di studi vittorino, che si può ricavare dalla lettura del *Didascalicon* di Ugo di San Vittore (1096 ca. – 1141)⁵⁰, maestro e tra i fondatori della scuola, nel quale il nome di

vittorina è fornito ancora dal catalogo del bibliotecario de Grandrue. Cf. DE GRANDRUE, *Les manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor* cit, I, pp. 321-322.

⁵⁰ La bibliografia su Ugo di San Vittore è vastissima, per cui si rimanda agli essenziali studi di: H. OSTLER, *Die Psychologie des Hugo von St. Viktor. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie in der Frühscholastik*, Münster 1906; H. KÖSTER, *Die Heilslehre des Hugo von St. Viktor*, Emsdetten 1940; J. P. KLEINZ, *The theory of Knowledge of Hugh of Saint Victor. A Dissertation*, Washington 1944 (Philosophical Studies, 84); L. OTT, *Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter*, in «Divus Thomas», 27 (1949), pp. 180-200, 233-332; D. LASIČ, *Hugonis de Sancto Victore Theologia perfectiva. Eius fundamentum philosophicum et theologicum*, Toma 1956 (Studia Antoniana, 7); R. BARON, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Paris 1957; ID., *Hugues de Saint-Victor. Contribution à un nouvel examen de son œuvre*, in «Traditio», 15 (1959), pp. 223-297; ID., *Études sur Hugues de Saint-Victor*, Paris 1963; J. HOFMEIER, *Die Trinitätslehre des Hugo von St. Viktor: dargestellt im Zusammenhang mit den trinitarischen Strömungen seiner Zeit*, München 1963; J. EHLERS, *Hugo von St. Viktor. Studien zum Geschichtsdenken und zur Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1973 (Frankfurter historische Abhandlungen, 7); L. GIARD, *Logique et système du savoir selon Hugues de Saint-Victor*, in «Thales» 16 (1979-81), pp. 3-32; G. EVANS, *Hugh of St. Victor on History and the Meaning of Things*, in «Studia monastica», 25 (1983), pp. 223-234; P. SICARD, *Hugues de Saint-Victor et son École. Introduction, choix de textes, traduction et commentaires*, Turnhout 1991 (Témoins de notre histoire); P. ROREM, *Hugh of Saint Victor*, Oxford 2009 (Great medieval thinkers); *Ugo di San Vittore*. Atti del XLVII Convegno storico internazionale cit.; ma soprattutto, gli studi di Dominique Poirel, tra i quali i fondamentali: D. POIREL, *Ugo di San Vittore: storia, scienza, contemplazione*, Milano 1997, ripubbl. in *Figure del pensiero medievale. Storia della teologia e della filosofia dalla tarda antichità alle soglie dell'umanesimo*, a c. di I. Biffi - C. Marabelli, 6 voll., II, *La fioritura della dialettica. X-XII secolo*, Milano 2008 (Di Fronte e Attraverso, 819), pp. 387-457; ID., *Livre de la nature et débat trinitaire au XII^e siècle: Le De tribus diebus de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout 2002 (Bibliotheca Victorina, Subsidia ad historiam canonicorum regularium investigandam [d'ora in poi Bibliotheca Victorina], 14); ID., *Sagesse divine et création du monde: Hugues de Saint Victor*, in *Sur la science divine*, edd. J.-C. Bardout - O. Boulnois, Paris 2002, pp. 83-97; ID., 'Alter Augustinus - Der Zweite Augustinus': *Hugo von Sankt Viktor und die Väter der Kirche*, in *Väter der Kirche: Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit*. Festgabe für Hermann Josef Sieben SJ zum 70. Geburtstag, edd. J. Arnold - R. Berndt - R. M. W. Stammberger - C. Feld, Paderborn 2004, pp. 643-668; ID., *Hugo Saxo. Les origines germaniques de la pensée d'Hugues de Saint-Victor*, in «Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte», 33.1 (2006), pp. 163-169; ID., *Lire l'univers visible. Le sens d'une métaphore chez Hugues de Saint-Victor*, in *Lire le monde au Moyen Âge: signe, symbole, corporéité*. Actes du colloque des 8 et 9 janvier 2009 (Institut Catholique de Paris, Faculté de Philosophie) [= in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 95 (2011), pp. 363-382]; ID., *Magis proprie. La question du langage en*

Socrate, «inventor Ethicae», compare in compagnia di Platone, Columella, Cicerone, Catone, Vitruvio, Varrone, solo per citarne alcuni, nomi che rievocano le *artes* che il canonico vittorino deve saper praticare⁵¹. D'altronde, i tempi del magistero ugoniano erano ormai lontani all'epoca di Goffredo e, se da una parte i versi del *Fons philosophiae* fanno pensare a una linea diretta e ininterrotta di un programma di studi che valorizza anche le scienze pagane in virtù di un progressivo accrescimento nella *sapientia*, dall'altra l'esempio di Gualtiero fa pensare il contrario e l'intero impianto del suo *Contra quatuor labyrinthos Franciae* lo lascia intendere. Il trattato polemico, infatti, si scaglia a più riprese non soltanto contro l'uso di una strumentazione logica aristotelica, che *dis-trae* dall'unico vero cammino che ogni Vittorino deve seguire, vale a dire quello della *sequela Christi*, ma proprio contro la figura di Seneca e ciò che il suo insegnamento in ambito etico rappresenta. Lo stoico è infatti per Gualtiero modello da condannare in primo luogo per l'atto suicida che ha commesso, mentre Socrate, che l'autorità del *magister* Ugo preservava da una condanna piena, viene soltanto deriso, anche se in maniera del tutto irriverente:

Sane huius et ceterorum magister Socrates cum haberet concubinas et de illo invicem sepius litigarent, una indignata ex superiori loco collectam urinam fudit super faciem eius. Qui nichil motus utpote summus philosophus extensa barba: presciebam, inquit, quod hoc tonitruum sine pluvia non transiret. Dignum plane tanti viri proverbium. Merito Seneca hunc prophetam tali unda candidatum et proprio veneno extinctum e carcere levat in celum. Ecce habent scolastici quo clarius audiant preceptorem suum; nec iam liceat christianos rapi ad tertium celum eo quod Aristotelis quintum elementum, incompellabile, scilicet celum, ex auctoritate Senece obtineant

théologie chez Hugues de Saint-Victor, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e et XII^e siècles*, ed. I. Rosier-Catach, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), pp. 393-416; ID., *Des symboles et des anges: Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XII^e siècle*, Turnhout 2013 (Bibliotheca Victorina, 23).

⁵¹ Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, III, 2, PL 176, [739-838D], 765C-767D; ed. C. H. Buttimer, Washington 1939 (Studies in Medieval and Renaissance Latin, 10), pp. 49, 3 – 52, 11. Socrate torna anche nel *Liber exceptionum* di Riccardo di San Vittore, che costituisce quasi un'epitome del *Didascalicon*. Cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber exceptionum*, I, 24, PL 177, 203, ed. J. Châtillon, Paris 1958 (Textes philosophiques du Moyen Âge, 5), p. 112, 8-9.

pessimi homicide. O doctrina vere lusoria. An desunt furiosi qui seipsos occidunt, nisi ab isto perditionis filio compellantur in mortem etiam sani⁵².

A leggere Gualtiero, c'è però da chiedersi se la beffa sia effettivamente un'offesa più lieve della condanna. Attingendo da un'opera di Girolamo⁵³, infatti, in cui si racconta l'aneddoto secondo cui Socrate, bagnato dall'urina che gli aveva versato addosso una concubina adirata, avrebbe concluso, asciugandosi la barba senza scomporsi troppo, che al tuono segue sempre la pioggia, Gualtiero si fa sprezzante e tagliente nel dipingere il maestro dei maestri dell'etica. Seneca, pertanto, considerato allievo di cotanto maestro, è denigrato, oltre che condannato, perché, oltre a seguirne i precetti in materia di etica, lo ha accompagnato nella perdizione, preferendo bere il veleno al carcere o al martirio⁵⁴.

L'abisso che separa la concezione positiva, entusiasta che di Seneca ha Goffredo, e quella negativa, deprecabile che dello stesso ha Gualtiero, hanno suggerito a Delhaye che l'abate potesse avere in mente proprio il *Fons philosophiae* e il suo autore, quando, nel capitolo successivo, scrive⁵⁵:

Quid faciet cum psalterio Horatius, cum Evangeliiis Maro, cum Apostolis Cicero? Non scandalizatur, frater, si te viderit in idolio recumbentem? Et licet *omnia sint munda mundis* (Tit.

⁵² GUALTERUS DE SANCTO VICTORE, *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, IV, 3, ed. Glorieux cit., pp. 272, 33 – 273, 8.

⁵³ Cf. HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Adversus Iovinianum*, I, 48, PL 23, [205-384], 279A.

⁵⁴ A proposito dell'invettiva di Gualtiero contro Seneca, si segnala P. MASTANDREA, *Lettori cristiani di Seneca filosofo*, Brescia 1988 (Antichità classica e cristiana, 28), che in appendice riporta anche il testo del Vittorino. Van Hooff, inoltre, nel suo studio sul tema del suicidio nell'antichità, individua la più antica attestazione del termine 'suicida' proprio in Gualtiero, che ne scrive per l'appunto a proposito di Seneca. Cf. A. J. L. VAN HOOFF, *A Longer Life for «Suicide». When Was the Latin Word for Self-Murderer Invented?*, in «Romanische Forschungen» 102 (1990), [pp. 255-259], pp. 258-259. Resta tuttavia fondamentale l'analisi di De Feo sulla figura di Seneca in Gualtiero, anche in rapporto a Goffredo. Cf. DE FEO, *I limiti dell'umanesimo antico e moderno nel pensiero di Gualtiero di San Vittore* cit., in part. alle pp. 372-379.

⁵⁵ Merita di essere segnalato il breve studio introduttivo alla prima edizione a stampa del *Fons philosophiae* in cui Antoine Charma segnala per la prima volta il legame che potrebbe intercorrere tra la figura di Goffredo e quella di Gualtiero, mostrandone le divergenze proprio riguardo la figura di Seneca. Cf. A. CHARMA, *Introduction* [senza titolo], GODEFRIDUS DE BRITOLIO, in *Fons Philosophiae* cit., p. 17, alla n. 2.

1, 15) et nichil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur, tamen simul bibere non debemus calicem Christi et calicem demoniorum⁵⁶.

Le *Satire* di Orazio non hanno niente a che vedere con la poesia del Salterio di Davide, così come i versi di Ovidio non hanno nulla da spartire con il Vangelo e, ancora, incolmabile è la distanza tra Cicerone e gli apostoli. Perciò – e questo è l’invito al confratello anonimo che Delhayne identificherebbe con Goffredo –, se pure l’animo è puro, tuttavia non è consentito bere dal calice di Cristo e dal calice dei demoni.

La sovrapponibilità di questo testo a quello dell’epistola prefatoria a Stefano di Tournai che accompagna il *Fons Philosophiae* rende l’ipotesi avanzata da Delhayne piuttosto ragionevole: il calice misto di acqua e vino, simbolo di una felice compresenza di *scientia* e *sapientia* all’interno del cenacolo vittorino, che nel caso di Goffredo apre a un ottimismo epistemologico prodotto della generazione migliore degli allievi di Ugo, lascia il posto alla separazione, per così dire, dei calici, laddove, se al calice di Cristo, la *sapientia*, è permesso attingere, al calice delle scienze profane non è lecito avvicinarsi, perché impuro, malvagio, il che apre invece a una chiusura epistemologica figlia di tempi diversi all’interno della scuola parigina.

L’ipotesi di Delhayne, dunque, vorrebbe che il reazionario abate Gualtiero abbia punito gli entusiasmi di un Goffredo tanto legato alla cultura pagana da riservarne un posto di primo piano all’interno dei suoi insegnamenti e dei suoi scritti, ad un passo appena dai precetti dettati dalla Rivelazione cristiana. I dolori, l’esilio, le pene di cui parla Goffredo nel prologo del suo *Microcosmus*, dunque, farebbero riferimento alla mano severa dell’abate Gualtiero, e i motivi della punizione risiederebbero in questa accusa di aver mescolato l’acqua delle scienze umane al vino della sapienza cristiana. E in effetti gli ardori giovanili per le *Epistolae ad Lucilium* di Seneca che traspaiono dal *Fons philosophiae* sono del tutto smorzati quando, nel *Microcosmus*, nel capitolo dedicato alla divisione delle arti pratiche, le parole di Goffredo sembrano più sommesse, e Socrate, Platone e Seneca vengono semplicemente annoverati come alcuni tra gli

⁵⁶ GUALTERUS DE SANCTO VICTORE, *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, IV, 4, ed. Glorieux cit., p. 273, 12-17.

«antiqui moralium preceptorum doctores et observatores» che hanno dato il loro contributo nella fondazione della disciplina etica⁵⁷.

Tuttavia, la seconda ipotesi di Delhaye, al pari della prima – che, lo si ricorda, presumeva un Goffredo vittima dei soprusi dell'abate Ernis, ma scartata per incompatibilità cronologica e per mancanza di fonti –, resta un'ipotesi, seppur rigorosamente più salda. È questo il motivo per cui tutta la letteratura sull'argomento successiva allo studio di Delhaye la dà per acquisita e avvalorata⁵⁸. Si tratta tuttavia di una teoria suggestiva, quella di un Goffredo quale quinto celato labirinto di Francia⁵⁹ (dopo i biasimevoli, secondo Gualtiero, Abelardo, Pietro Lombardo, Pietro e Gilberto di Poitiers), che permetterebbe di colmare una lacuna a livello delle fonti storiche che non hanno saputo spiegare le ragioni e il luogo dell'esilio di Goffredo⁶⁰:

⁵⁷ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, I, 58, ed. Delhaye cit., p. 75, 19-24: «Hinc est quod antiqui moralium preceptorum doctores et observatores, Socrates videlicet et Plato et alii multi, Seneca quoque iunior his, sed sublimior in his, ita ut etiam quibusdam nostris mirabilis esset, omnes quidem in vita sua quasi odorifera poma longe lateque redolentia fuerunt, sed nunc ut aromatum fumus evanuerunt». Al contrario dei testi di Ugo e Riccardo (cf. *supra*, nota 54), in cui Seneca non compare, la sua presenza nel *Microcosmus* sembrerebbe voler rappresentare la volontà di lasciarne ancora una traccia, anche se in maniera più cauta. Qui come altrove si è preferito intervenire sulla punteggiatura dell'edizione di Delhaye, che pecca in alcuni punti di disattenzioni. Si confida nella prossima edizione del *Microcosmus* curata da Patrice Sicard e Françoise Gasparri, in corso di stampa.

⁵⁸ Cf. per esempio: GASPARRI, *Godefroid de Saint-Victor: une personnalité peu connue* cit., p. 57; EAD., *Philosophie et cosmologie: Godefroid de Saint-Victor* cit., pp. 121-122; D. POIREL, *L'école de Saint-Victor au Moyen Âge. Bilan d'un demi-siècle historiographique*, in «Bibliothèque de l'école des Chartes», 156 (1998), [pp. 187-207], p. 201; DE FEO, *I limiti dell'umanesimo antico e moderno nel pensiero di Gualtiero di San Vittore* cit., in part. alle pp. 375-379.

⁵⁹ L'espressione è ancora di Pierfrancesco De Feo. Cf. *ibid.*, pp. 379.

⁶⁰ Jean de Thoulouse parla, per esempio, soltanto di una *conversio* di Goffredo poco dopo il priorato di Gualtiero, nel 1174, in seguito alla quale avrebbe condotto una vita oziosa e inerte: Cf. IOHANNES TOLOSANUS, *Antiquitates* cit. f. 101^r; p. 267: «Nec multo post sub Gualtero priore, anno 1174, conversionem eius ac conversationem ex novo amplexo instituto, multi in saeculo coaequales sugillarunt dicentes hominem multis utilem litteris, insignem conversatione familiari ad inertem et otiosam transiisse vitam». C'è da precisare, tuttavia, che Jean de Thoulouse avrebbe potuto prendere l'informazione ancora una volta dal prologo del *Microcosmus*, in cui Goffredo si difende dalle accuse di pigrizia che qualcuno dei suoi confratelli gli avrebbe mosso. Questo sarebbe, secondo il Vittorino, il motivo per cui egli decide di cominciare a scrivere il trattato. Nessuno finora ha però considerato che un'indicazione di questo tipo, inserita in fase proemiale, potrebbe anche costituire un comune *topos* letterario, un semplice espediente retorico con cui avviarsi alla scrittura. Lo stesso potrebbe dirsi a proposito dell'esilio («secedens ad heremum»: cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, prol., ed. Delhaye cit.,

un entusiasta Goffredo, pesce fuor d'acqua nel chiostro parigino, dove non si avvertiva più l'ottimismo umanista degli albori della scuola, ma l'inflessibilità e l'intransigenza di un abate poco avvezzo ad abbeverarsi alla fonte della cultura pagana.

4.1 Ancora un'ipotesi: Goffredo templare

L'ipotesi di Delhaye, lo si è visto, prevede che le divergenze con l'abate Gualtiero siano da attribuirsi al carattere intransigente di quest'ultimo, che mal sopportava l'atteggiamento entusiasta degli scritti di Goffredo (nel secondo capitolo ci sarà modo di analizzare più nel dettaglio il carattere peculiare dell'ottimismo che traspare dai suoi scritti). Tale ipotesi, pur non reggendosi su molti aspetti, è la prima e l'unica che tenti di dare spiegazione coerente e comprovata da fonti e testi, di una lacuna temporale nella biografia del Vittorino, a partire dalla lettura del *Microcosmus*, dove si accenna a un ritiro dalla vita canonica di San Vittore.

A partire da una lettura forse precipitosa dell'ipotesi di Delhaye (e che abbiamo ritenuto possa essere soltanto una congettura, poiché nessuna evidenza testuale sembrerebbe confermarlo), accompagnata da una nota di mistero dovuta all'ignoranza circa gli anni della vita di Goffredo che vanno pressappoco dal 1180 al 1190, e suggerita da uno scenario dottrinale, filosofico e teologico che non nasconderebbe le congetture di scontro tra Gualtiero e Goffredo, i più recenti studi di Simonetta Cerrini hanno aggiunto nuove piste a partire dalle quali poter indagare per cercare di completare la lacuna storiografica di questo decennio. Sebbene la Cerrini sostenga la tesi senz'altro fuori dal comune, poiché non vi è alcun riscontro nei testi o nelle fonti storiche in nostro possesso, di un sospetto di eresia che avrebbe condotto Goffredo all'esilio⁶¹, la prova indiziaria che acclude, secondo cui il Vittorino sarebbe stato ospitato nel periodo di esilio dai Templari, appare quantomeno suggestiva.

p. 30, 19): in un prologo di un'opera che abbonda di stilemi e proclami retorici, lo stesso esilio potrebbe essere un espediente letterario utilizzato da Goffredo per lamentare una condizione sfavorevole di stagnazione della riflessione filosofico-teologica.

⁶¹ Cf. S. CERRINI, *La révolution des Templiers: une histoire perdue du XII^e siècle*, Paris 2007; tr. it. Milano 2014², pp. 47 e 159. La studiosa appare più prudente, non parlando più di eresia, in F. CARDINI - S. CERRINI, *Storia dei Templari in otto oggetti*, Torino - Milano 2019, al cap. 4.

In un codice parigino contenente il *De laude novae militiae* di Bernardo di Clairvaux, la regola latina del Tempio, alcune meditazioni di Anselmo o a lui attribuite, delle preghiere e inni sacri e una *sequentia* in onore di San Vittore trascritta da Goffredo, ma attribuita al poeta Adamo di San Vittore⁶², l'identificazione della mano di Goffredo, che interviene in margine al f. 76^{vb}, ha fatto supporre alla studiosa che il codice fosse stato posseduto dallo stesso Goffredo, che lo avrebbe poi riportato a San Vittore al termine del suo esilio⁶³. La Cerrini avanza dunque l'ipotesi che Goffredo sia l'unico possessore (di cui si abbia notizia del nome) della Regola del Tempio, che è presente nel codice parigino, e da ciò fa conseguire il fatto che il Vittorino abbia ricevuto ospitalità dai Templari nel suo periodo d'esilio, al termine del quale avrebbe portato

⁶² Cf. ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 15045. Per la *sequentia* in onore di San Vittore, cf. *infra*, cap. II, nota 130.

⁶³ Goffredo interviene a metà del *Deus Pater piissime*, un inno in onore della Trinità in cui vengono citati i nomi divini traslitterati dall'ebraico o dal greco, correggendo il *Tetragrammaton* sacro, vale a dire la sequenza di quattro lettere (JHWH) che corrisponderebbero al nome di Dio che fu rivelato a Mosè sul monte Sinai in *Ex* 3, 14 e che agli ebrei non è consentito pronunciare. Goffredo interviene nella modifica dell'ultima lettera, che sostituisce con il 'thau', simbolo della croce che porta a stravolgere l'originario significato del nome ebraico di Dio insito nel *Tetragrammaton*, che verrebbe così letto in chiave cristologica. Cf. ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 15045, f. 76^{vb}: «Per hec sacrata nomina: [*in marg.:*] eth, vau, ioth, thau». Cf. S. CERRINI, *Nuovi percorsi templari tra i manoscritti latini e francesi della Regola*, in *I Templari in Piemonte, dalla storia al mito*. Atti del convegno (Torino, 20 ottobre 1994), a c. di R. Bordone, Torino 1995, pp. 35-56; EAD., *La révolution des Templiers* cit., pp. 47-48; B. FRALE, *La leggenda nera dei Templari*, Roma - Bari 2018, pp. 70-74; CARDINI - CERRINI, *Storia dei Templari in otto oggetti* cit. (in particolare il cap. 4). La variante testuale compare per la prima volta in un codice del secolo XI (ms. Roma, Biblioteca Vallicelliana, B. 63), ma resta comunque interessante il fatto che Goffredo la segnali, anche perché nei testi vittorini non si fa alcun cenno del *Tetragrammaton* nella variante filologica con il *thau*. Cf. per es. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, XIII, PL 177, [469-900C], 642C: «Hia, he, vau, het, quod est tetragrammaton, quia quatuor sunt quadrantes Verbi, id est praedicationis Domini Salvatoris nostri. Primus, quia corde debemus credere; secundus, quia quod credimus confiteri debemus ore; tertius, quia quod confitemur, implere debemus opere; quartus, quia quod impleverimus, non cessemus edocere. Est igitur primus in corde per conceptionem». Il *Deus Pater piissime* è stato edito da Lilli Gjerløw, che riporta anche la variante cristologica. Cf. L. GJERLØW, *Deus Pater piissime og blykorsene fra Stavanger bisbedømme*, in «Arbok-Stavanger Museum», 64 (1954), pp. 85-109. In generale, sulla nozione e le pratiche di uso del tetragramma e sulla ricezione cristiana del nome ebraico di Dio, cf. R. J. WILKINSON, *Tetragrammaton: Western Christians and the Hebrew Name of God. From the Beginnings to the Seventeenth Century*, Boston (MA) 2015 (Studies in the History of Christian Traditions, 179). Il capitolo sul Medioevo è alle pp. 213-265, ma si segnala in particolare la nota 23 alle pp. 220-221, in cui è riportata la variante cristologica di Goffredo.

con sé la sua copia della Regola, insieme agli altri testi presenti nel manoscritto, e ne avrebbe fatto in seguito dono alla biblioteca dell'abbazia⁶⁴.

L'ipotesi di Simonetta Cerrini, benché non corredata da un numero sufficiente di prove documentarie, resta probabilmente la più suggestiva tra quelle avanzate nel tentativo di dare senso a quegli anni della vita di Goffredo di cui la storia e gli storiografi non hanno saputo tramandarci nulla. Si confida, tuttavia, nel futuro lavoro di editori critici e storici che potranno, se sarà possibile, gettare nuova luce su quel decennio di solitudine, chissà se inflitta o scelta, ma che garantì la stesura di quel capolavoro di antropologia teologica che è stato il *Microcosmus*.

Per ragioni di praticità e ordine, al fine di rendere più chiaro il quadro cronologico in cui si svolse la vicenda biografica di Goffredo di San Vittore, proponiamo una revisione della tabella riassuntiva proposta da Delhayé nello studio che accompagna la sua edizione del *Microcosmus*⁶⁵ (Tav. 3), oltre che due tavole riepilogative delle notizie biografiche dei primi

⁶⁴ Cf. CERRINI, *La révolution des Templiers* cit., pp. 13 e 47. Questa conclusione, tuttavia, non spiegherebbe la lacuna presente nel catalogo dei libri della biblioteca vittorina stilato da Grandrue. A conferma dell'eccezionalità del caso che vedrebbe Goffredo possessore della Regola, va considerato il fatto che, secondo le norme previste dall'ordine templare, non era consentito portare con sé gli Statuti o la stessa Regola, ad accezione di speciali concessioni, poiché il possesso di tali documenti in mani sbagliate avrebbe esposto l'ordine stesso a gravi rischi. Cf. J. V. MOLLE, *I Templari: la regola e gli Statuti dell'Ordine*, Genova 2000³, p. 124. — Goffredo non rappresenta l'unico esempio di contatti tra l'abbazia di San Vittore e l'ordine dei Templari. La recente riattribuzione del *Sermo ad milites Templi* a Ugo di San Vittore sulla base di riscontri testuali stilistici, linguistici e dottrinali (e non, invece, al primo maestro del Tempio Ugo di Payns [1070 ca. – 1136]) testimonia dell'incontro tra i due ordini di canonici. Tuttavia, come afferma Poirel, che lo ricava dall'analisi del testo da lui edito, Ugo di San Vittore non fu certamente templare. Cf. D. POIREL, *Les Templiers, le diable et le chanoine: le «Sermo ad milites Templi» réattribué à Hugues de Saint-Victor*, in *Amicorum societas. Mélanges offerts à François Dolbeau pour son 65^e anniversaire*, edd. J. Elfassi - C. Lanéry - A.-M. Turcan-Verkerk, Firenze 2013 (Millennio medievale, 96. Strumenti e studi. N. S. 34), [pp. 635-663], pp. 641-642. L'edizione critica del testo è *ibid.*, pp. 659-663.

⁶⁵ Cf. DELHAYE, *Le Microcosmus* cit., p. 33.

cronisti vittorini (Tav. 1) e degli errori, sviste, e refusi degli storici moderni e contemporanei (Tav. 2), analizzati nel presente capitolo.

Tav. 1: Le prime menzioni di Goffredo di San Vittore

I cronisti vittorini

Obituario vittorino (sec. XIII)	Godefridus primus canonicus / Godefridus sacerdos noster professus	Il primo sembra aver vissuto i primi anni dell'abbazia, il secondo nella seconda metà del secolo XII. Ma un Godefridus primus canonicus compare in una lista di <i>subprior</i> es.
Claude de Grandrue (1509)	Il primo a riportare dati biografici su Goffredo di San Vittore.	Confonde Goffredo con un sottopriore omonimo, primo canonico di San Vittore. Ipotesi da scartare perché inammissibile cronologicamente.
Jean Picard (1606-1610)	Sostiene l'anteriorità cronologica della stesura del <i>Microcosmus</i> rispetto al <i>Fons philosophiae</i> .	Non conosceva le opere di Goffredo, dal momento che nel prologo del <i>Microcosmus</i> si definisce vegliardo, e in molti luoghi dell'opera vi sono riferimenti all'opera giovanile.
Jean de Thoulouse <i>Annales</i> (1625-1637) e <i>Antiquitates</i> (1656)	Il primo a raccogliere una documentazione coerente su Goffredo. Riconosce la posterità cronologica del <i>Microcosmus</i> e rileva la presenza di un Goffredo nella veste di sagrista nel 1194.	Riporta ancora la carica di sottopriore.
Charles Le Tonnelier (1660)	Si limita a riportare i dati di Jean de Thoulouse	
Simon Gourdan (dopo il 1660)	Più edificazione morale che accuratezza storica	Goffredo cantore sottopriore e poi addirittura priore. Non divenne abate solo perché la morte lo colpì in giovane età

Tav. 2: Le controversie degli storici moderni e contemporanei riguardo la biografia di Goffredo

Gli storici

Remi-Casimir Oudin (1722)	Legge il prologo del <i>Microcosmus</i> .	Ne deduce un magistero di Goffredo svoltosi a Parigi.
Dom Brial (1820)	Corregge la confusione del nostro Goffredo con il Goffredo primo canonico e sottopriore dell'abbazia.	Tenta di individuare una carica di sottopriore nella biografia di Goffredo: così confonde il nostro con Goffredo di Breteuil.
Antoine Charma (1868)	La prima edizione a stampa del <i>Fons philosophiae</i> .	Riporta Goffredo di Breteuil come autore, riprendendo la confusione generata da Dom Brial.
Robert Griveau (1903)		Confonde anch'egli il Goffredo parigino con quello della Normandia.
Fourier Bonnard (1904)	Evidenzia gli errori commessi da Dom Brial e da Griveau	Sostiene nuovamente la tesi che vuole Goffredo sottopriore dell'abbazia.
Philippe Delhay (1951)	Cerca le notizie sulla vita di Goffredo nelle sue opere.	Goffredo non fu sottopriore: non si evince dalle opere, mentre i documenti possono riportare dati erranei in virtù dell'omonimia.
Françoise Gasparri (1981)		Sostiene anch'ella che Goffredo sia stato sottopriore a San Vittore.
Simonetta Cerrini (2007)	Introduce l'ipotesi di Goffredo templare o legato all'ordine del Tempio.	

Tav. 3: Scheda biografica di Goffredo di San Vittore

1125-30	Nascita
Tra 1140 e il 1150	Studia arti a Parigi, specialmente al Petit-Pont
Tra il 1150 e il 1155	Studia la sacra Pagina
1155-60 circa	Entra a San Vittore
Dopo il 1176	Scriva il <i>Fons philosophiae</i>
1180 circa	Scontro con Gualtiero ed esilio
1185 circa	Scriva il <i>Microcosmus</i>
1194	Sacrista a San Vittore
21 novembre 1194	Morte

Capitolo II

«Prosaice, rithmice, metrice, melice». Le opere di Goffredo

Seduto su una sedia sontuosa e comoda, a giudicare da quelli che sembrano essere dei cuscini, all'interno di quella che sembra essere una chiesa o, comunque, una costruzione sormontata da una croce: questa è la descrizione dell'autoritratto che Goffredo di San Vittore pone all'inizio del *Fons philosophiae*, in un codice parzialmente autografo che confeziona probabilmente lui stesso, e che contiene anche alcuni dei suoi componimenti in versi, oltre che qualche sermone. Una quartina scritta in rosso che predilige una rima continuata, uguale per tutti i versi, circonda la figura in abito bianco, posizionata nella miniatura in modo che il nome «Godefridus» possa comparire in alto, al centro, in maiuscolo, ma obbligando a correggere il normale senso della lettura (Tav. 4):

Qui legis hec avidus,
Age que docet hic Godefridus,
ut tibi sit fidus
in eis cum turture nidus¹.

Perché l'iscrizione possa leggersi correttamente, il senso della lettura deve essere orario. Goffredo con questi versi raccomanderebbe al proprio lettore di seguire la giusta condotta che le pagine del *Fons philosophiae* gli suggeriranno: ciò che avrà appreso dallo studio del poema, infatti, gli sarà prezioso, fungerà da confortevole nido, a mo' della tortora dei *Salmi*². Goffredo invita dunque a un viaggio, un viaggio che egli stesso ha compiuto in quanto autore del poema e che ora dovrà compiere il lettore: una narrazione, dunque, che, di un comune cammino che è

¹ Ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, f. 144^r.

² Cf. *Ps* 83, 4: «Etenim passer invenit sibi domum, et turtur nidum sibi, ubi ponat pullos suos».

spirituale perché spirituale è la meta da raggiungere, ma che passa necessariamente per il fango dell'universo sensibile; un cammino che sarà misurato, mai frettoloso e dimentico di nulla, ma soprattutto graduale, progressivo, e che seguirà una direzione precisa, quella di un movimento *foris-intus* che va dall'esteriorità all'interiorità, dal materiale all'immateriale, dal corporeo allo spirituale³.

Tornando però all'immagine, notiamo che il *doctor* raffigurato stringe tra le mani un libro con l'iscrizione «prosaice, rithmice, metrice, melice». Come nella quarta di copertina dei libri moderni, Goffredo dà delle informazioni sull'autore del testo e si descrive come autore di opere in prosa, versi in poesia ritmica e metrica e opere melodiche⁴. Nel presente capitolo analizzeremo tali scritti, concentrandoci primariamente sul *Fons philosophiae*, poi su un trattato in versi sull'eucaristia che sembra essere legato, insieme al poema allegorico in versi ritmici sulle parti anatomiche di Cristo, al *Fons philosophiae*. Sarà poi studiato il caso del *Microcosmus*, in cui una esegesi storica e allegorica dell'Esamerone si intreccia a un notevole umanesimo cristiano. Tra le opere per così dire minori esamineremo il *Praeconium Augustini*⁵, elogio in versi di quel che i Vittorini ritengono il fondatore della loro Regola, oltre che alcuni componimenti melodici che la tradizione fa passare sotto il nome di Goffredo. Nei capitoli successivi, invece, saranno analizzati nel dettaglio i suoi *Sermones*.

³ Si potrebbe sostenere che è lo stesso tipo di percorso che Goffredo raccomandava con quei quattro versi leonini scritti di suo pugno nella controguardia di un altro codice vittorino e che invitavano alla contemplazione del Creatore a partire dalle creature con il supporto della fede e della speranza. Cf. *supra*, pp. 1-3.

⁴ Su questo autoritratto e quello che, vedremo, Goffredo pone all'inizio dei suoi *Sermones*, oltre che sulla cifra caratteristica e peculiare della pratica di autoritratto come 'firma' delle proprie opere, cf. J.-C. BONNE, *L'image de soi au Moyen Âge (IX^e-XII^e siècles): Raban Maur et Godefroi de Saint-Victor*, in *Il Ritratto e la Memoria. Materiali*, a c. di A. Gentili - P. Morel - C. Cieri Via, 3 voll., Roma 1993, II, pp. 37-60; F. HEINZER, *Leselenkung als Selbstinszenierung des Autors. Zum autographen Text und Bildvorspann von Gottfrieds von St. Viktor Fons Philosophiae*, in *Lesevorgänge. Prozesse des Erkennens in mittelalterlichen Texten, Bildern und Handschriften*, edd. E. C. Lutz - M. Backes - S. Matter, Zürich 2010 (Medienwandel - Medienwechsel - Medienwissen, 11), pp. 183-204; C. GIRAUD - P. STIRNEMANN, *Le rayonnement de l'école de Saint-Victor. Manuscrits de la Bibliothèque Mazarine*, in *L'école de Saint-Victor de Paris* cit., [pp. 653-666], p. 659.

⁵ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Praeconium Augustini*, ed. P. Damon, in «Mediaeval Studies», 22 (1960), pp. 92-107.

1. La sorgente della filosofia. Il programma di studi vittorino nel *Fons philosophiae*

La lettera dedicatoria che Goffredo invia a Stefano di Tournai insieme al *Fons philosophiae* descrive, lo abbiamo visto, gli intenti programmatici dell'autore: l'opera è definita un misto di scienze umane e sacre e tale commistione costituisce il vanto, la cifra caratteristica del poema, che si prefigge di essere un manuale per l'insegnamento, nella rapida ma precisa narrazione del variegato universo delle *artes*, universo che si configura come prodromico allo studio del testo biblico e dei Padri, non nascondendo tuttavia nella sua complessa pedagogia dei tratti ascetici e spirituali⁶.

Il testo non ebbe molta fortuna al di fuori della scuola, stando all'esiguo numero dei testimoni manoscritti a noi pervenuti⁷, ma costituisce un interessante documento della didattica

⁶ La scelta della forma poetica per un'opera di tipo didattico quale è il *Fons philosophiae* può essere giustificata da un approccio facilitato alle nozioni da apprendere, laddove la rima, la musicalità delle parole, le assonanze – e, in questo caso, la scelta di una rima continuata –, garantivano una migliore assimilabilità dei contenuti. Sul ruolo che la memoria ha esercitato in epoca medievale, nel legame particolare anche con la didattica vittorina, si veda soprattutto: M. CARRUTHERS, *The book of memory. A study of memory in medieval culture*, Cambridge 2008², pp. 168-169. Il *Fons philosophiae*, del resto, non rappresenta l'unico esempio di testo didattico in versi di epoca medievale. Tra gli esempi più noti, si pensi ai diffusissimi *Disticha Catonis*, distici elegiaci che il Medioevo riteneva di Catone (il Censore o addirittura l'Uticense) e che erano utilizzati come testo per l'apprendimento del latino; ancora, il *Doctrinale* di Alessandro di Villedieu (1175 – 1240), che è un vero e proprio testo di grammatica in esametri. Cf. D. REICHLING, *Das Doctrinale des Alexander de Villa-Dei: kritisch-exegetische Ausgabe mit Einleitung, Verzeichniss der Handschriften und Drucke nebst Registern*, Berlin 1893 [ripr. an. New York 1974]. Sui *Disticha Catonis*, invece, si veda almeno: M. BALDUHN, *Schulbücher im Trivium des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Die Verschriftlichung von Unterricht in der Text und Überlieferungsgeschichte der «Fabulae» Avians und der deutschen «Disticha Catonis»*, 2 voll., Berlin 2009 (Quellen und Forschungen zur Literatur und Kulturgeschichte, 44 [278]). Infine, sulla letteratura altomedievale didattica in versi, cf. M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 voll., München 1911-1931, III, *Vom Ausbruch des Kirchenstreites bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts*, 1931, pp. 707-813.

⁷ Del *Fons philosophiae* ci restano infatti soltanto tre testimoni: mss. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, ff. 145^r-163^r; Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 15154, ff. 1^v-13^v; Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14769, ff. 256-269 (parz.). Il primo e il secondo testimone, per la parte che contiene le opere di Goffredo, presentano annotazioni e correzioni autografe; il terzo, invece, è databile tra i secoli XVI e XVII. Cf. P. MICHAUD-QUANTIN, *Introduction*, in *Fons philosophiae*, ed. Michaud-Quantin cit., [pp. 7-32], pp. 27-28. Sull'attribuzione della mano di Goffredo sui primi due testimoni, cf. G. OUY, *Manuscripts entièrement ou*

vittorina e dello stato delle scuole di quel tempo: il testo infatti disegna la parabola della formazione scolastica di un Vittorino del secolo XII, seguendo la metafora di un cammino che Goffredo avrebbe percorso dalle tenebre della notte e dell'ignoranza alla fonte viva della sapienza, il *fons philosophiae* che dà il titolo all'opera⁸. Siamo davanti alla descrizione di un *curriculum studiorum* molto personale, che, oltre a fornirci dettagli utilissimi alla ricostruzione dei primi anni di vita di Goffredo, racconta di un clima culturale vivo e rigoglioso quale fu quello della Parigi di quei decenni e che non era relativo alla sola scuola di San Vittore, che pur godeva di ottima fama in ragione del tipo di insegnamenti che vi erano tenuti. L'esempio vittorino a Parigi infatti seguiva la moda delle scuole sorte in quegli anni (si pensi alla scuola fondata da Abelardo, a quella già citata del Petit-Pont, a quelle di Chartres e di Laon, solo per citare le più note sorte in quegli anni nella Francia del Nord), dove il fervore intellettuale dei primi maestri e fondatori, insieme alla diversificazione dei programmi di insegnamento e al numero sempre più elevato di studenti, contribuì ad alimentare quel fenomeno che gli storici di questo periodo hanno ben definito la «révolution scolaire» del secolo XII⁹. Esito della riforma

partiellement autographes de Godefroid de Saint-Victor, in «Scriptorium», 36. 1 (1982), pp. 29-42; F. GASPARRI, *Observations paléographiques sur deux manuscrits partiellement autographes de Godefroid de Saint-Victor*, *ibid.*, pp. 43-50.

⁸ La definizione di filosofia per i Vittorini è piuttosto elastica: può racchiudere sia l'insieme delle scienze profane ereditate dai pagani che l'esistenza del religioso che si distacca dalla caducità del mondo per rivolgere lo sguardo solo a Dio. In questo senso, dunque, la filosofia viene a coincidere col suo fine ultimo, che è la sapienza, che da intendere sia come la capacità di conoscere, ma anche come l'amore della e per la conoscenza. Nel caso di Goffredo, dunque, la sorgente della filosofia così intesa è la sorgente della sapienza e il cammino che intenderà percorrere toccherà le tappe delle scienze pagane, ma queste saranno incluse in una nozione di filosofia più ampia, che racchiude cioè un più largo desiderio di conoscenza che è rivolto alle realtà invisibili. Per il senso e la nozione di filosofia in Ugo, cf. POIREL, *Ugo di San Vittore* cit., pp. 415-416; Più in generale sui Vittorini e Goffredo, cf. GASPARRI, *Philosophie et cosmologie: Godefroid de Saint-Victor* cit.; M. LEMOINE, *Les notions de «philosophe» et de «philosophie» dans l'école de Saint-Victor*, in *Langage, sciences, philosophie au XII^e siècle*, ed. J. Biard, Paris 1999, pp. 11-22. Cf., inoltre, *infra*, cap. IV, pp. 146-158.

⁹ Su tale fenomeno, si vedano soprattutto gli studi di: G. PARÉ - A. BRUNET - P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris - Ottawa 1933; É. LESNE, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, 6 voll., Lille - Paris 1910-1943, V, *Les écoles de la fin du VIII^e siècle à la fin du XII^e siècle*, Lille 1940, in part. pp. 464-467 e pp. 524-525; P. DELHAYE, *L'organisation scolaire au XII^e siècle*, in «Traditio», 5 (1947), pp. 211-268; D. E. LUSCOMBE, *Trivium, Quadrivium and the Organisation of Schools*, in *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura*. Atti della X Settimana internazionale di studio (Mendola, 25-29 agosto 1986), Milano 1989 (Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di studi medioevali, 12), pp. 81-100; J. VERGER, *La mobilité étudiante au Moyen Âge*, in

morale della Chiesa e del rinnovamento dell'episcopato attuati nel secolo precedente, unitamente allo sviluppo urbano sempre più crescente, la moltiplicazione delle scuole cattedrali sopperisce in quegli anni all'inesorabile declino delle scuole monastiche¹⁰.

Il *Fons philosophiae* nasconde tra i suoi 836 versi trocaici il fitto intreccio dell'esplosione culturale di questo periodo, narrando la storia dei dissidi tra i maestri sia antichi che contemporanei, non disdegnando la cultura pagana, ma elogiandone i meriti, nel rispetto di una tradizione già consolidata, lo abbiamo visto, a San Vittore, e di cui Goffredo tiene certamente conto, nella fusione di *scientia* e *sapientia* di cui parla a Stefano di Tournai.

Ci si potrebbe in effetti interrogare circa i motivi della dedica all'abate di Sainte-Geneviève: tra le opere di Goffredo il *Fons philosophiae* sembra essere l'unica accompagnata

«Histoire de l'éducation», 50 (1991), pp. 65-90; ID., *Une étape dans le renouveau scolaire du XII^e siècle?* in *Le XII^e siècle. Mutation et renouveau en France dans la première moitié du XII^e siècle*, a c. di F. Gasparri, Paris 1994, (Cahiers du Léopard d'Or, 3), pp. 123-145; ID., *La renaissance du XII^e siècle*, Paris 1996; tr. it. Milano 1997; ripubb. in *Figure del pensiero medievale* cit., pp. 187-262; ID., *Culture, enseignement et société en Occident aux XII^e et XIII^e siècles*, Rennes 1999; C. GIRAUD, *Faire école au XII^e siècle: quelques réflexions générales*, in *Les Ecoles de pensée du XII^e siècle et la littérature romane (oc et oil)*, edd. V. Fasseur - J.-R. Valette, Turnhout 2016 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 17) pp. 99-110.

¹⁰ Sulla situazione delle scuole monastiche nel secolo XII, cf. per es., J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris 1957; ID., *Les études dans les monastères du X^e au XII^e siècle*, in *Los monjes y los estudios*, IV Semana de estudios monásticos (Abadía de Poblet, 1961), Poblet 1963, pp. 105-117. Allo stesso tempo, l'iniziativa di singoli maestri che aprivano le proprie scuole traendo vantaggio dalla propria personale reputazione e la fondazione di scuole abbaziali di canonici regolari (per esempio i canonici di Saint-Ruf in Provenza, i norbertini a Premontre o i canonici di Arrouaise nel nord della Francia) contribuisce a definire il quadro dell'organizzazione scolastica del secolo XII. Cf. VERGER, *Il rinascimento del XII secolo* cit., p. 174. In particolare, sul caso singolare rappresentato dalle scuole parigine, si vedano: ID., *Des écoles du XII^e siècle aux premières universités: réussites et échecs*, in *Renovación intelectual del Occidente Europeo (siglo XII)*. Actas de la XXIV Semana de Estudios Medievales de Estella (14-18 de julio de 1997), Pamplona 1998, pp. 249-273; ID., *De l'école d'Abélard aux premières universités*, in *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes* (Nantes, 3-4 octobre 2001), edd. J. Jolivet - H. Habrias, Rennes 2003, pp. 17-28. Sul caso specifico rappresentato dalla scuola di San Vittore, cf. SICARD, *Hugues de Saint-Victor et son école* cit.; H. G. WALTHER, *St. Victor und die Schulen in Paris von der Entstehung der Universität*, in *Schule und Schüler im Mittelalter. Beiträge zur europäischen Bildungsgeschichte des IX bis XV Jahrhunderts*, edd. M. Kintzinger - S. Lorenz - M. Walter, Köln 1996 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 42), p. 53-74, ripubb. in ID., *Von der Veränderbarkeit der Welt: ausgewählte Aufsätze von Helmut G. Walther*. Festgabe zu seinem 60. Geburtstag, edd. S. Freund - K. Krüger - M. Werner, Frankfurt am Main 2004, pp. 339-360; M. LEMOINE, *L'abbaye de Saint-Victor, reflet du renouveau spirituel?* in *Notre-Dame de Paris. Un manifeste chrétien (1160-1230)* cit., pp. 107-118.

da una epistola dedicatoria, ma se da un lato tale anomalia si potrebbe risolvere in una semplice richiesta di approvazione del maestro da parte di un allievo devoto, dall'altro una richiesta così specifica si spiega soltanto se consideriamo il fatto che Stefano sia autore di un breve componimento in versi, il *Figmentum Bononiae metricae compositum*, che presenta delle interessanti analogie con il *Fons philosophiae*. L'opera, infatti, che prende avvio da una descrizione delle varie discipline che si studiavano nel secolo XII, è supportata dallo stile ritmico della poesia e caratterizzata da un fortissimo simbolismo. Stefano immagina infatti che Giunone abbia concepito un altro figlio da Giove, figlio al quale tutti gli dei dell'Olimpo rendono omaggio in una vera e propria competizione al rialzo nell'elargizione di doni e promesse al nascituro. Segue quindi una descrizione del corteo dei visitatori (sotto la maschera allegorica dell'anno solare, con i mesi e le stagioni), che rendono edotto il neonato delle occupazioni loro specifiche. Un ultimo gruppo di visitatori è quello rappresentato dalle discipline scientifiche che si offrono di educare il bambino: si tratta delle arti del *trivium* e del *quadrivium*, che precedono nella sfilata la Fisica, l'Etica e le scienze teologiche, ma al Diritto Stefano non concede la visita, perché considerato inutile nel regno dei cieli¹¹.

Ora, da un rapido confronto della trama del *Figmentum* con quella del *Fons philosophiae*, saltano immediatamente all'occhio notevoli somiglianze: infatti anche Goffredo delinea nel suo poema le tappe della formazione profana e sacra che ha ricevuto negli anni della sua giovinezza. C'è tuttavia da dire che, se la struttura di base di entrambi i poemi è una sorta di compendio pedagogico, la struttura simbologica del vittorino assume carattere meno mitico e più spirituale già dai primi versi:

Noctis erat terminus et soporis mei
Et fugabat tenebras nuncius diei
Expergiscor nescius affuturi rei
Sacris ductus monitis et instinctu Dei.

Exeo diluculo sub exortu lucis
Signans me signaculo sacrosancte crucis

¹¹ Cf. STEPHANUS TORNACENSIS, *Figmentum Bononiae metricae compositum*, in L. AUVRAY, *Un poème rythmique et une lettre d'Étienne de Tournai*, in *Mélanges Paul Fabre. Études d'histoire du Moyen Âge*, Paris 1902 [riprod. anast. Genève 1972], pp. 279-291. Per un commento del *Figmentum* in rapporto al *Fons philosophiae*, cf. DELHAYE, Note C, in ID., *Le Microcosmos* cit., pp. 187-198.

Gratiam Paracliti peto michi ducis

Dicens: Deus, dirige me quo bonum tu scis¹².

La notte buia dell'*incipit* è facilmente associabile alle tenebre dell'ignoranza, soprattutto dal momento che il poema presenta un cammino da compiere come un progressivo arricchimento di tipo conoscitivo-sapientziale. Goffredo viene risvegliato dalla nascente luce del sole e intraprende tale cammino: i primi versi si caratterizzano per una classica invocazione allo Spirito Santo, cui l'autore chiede la grazia di guidarlo verso la meta che Dio sa essere il posto più adatto per Goffredo, ma egli ancora ignora. Il percorso è però faticoso e arduo fin dall'inizio e dopo le prime ore di marcia, col sole ormai alto nel cielo, Goffredo viene colto da una gran sete. La visione di un'oasi che avvista in lontananza, «quasi delitiis Paradysi plena»¹³, lo porta a corrervi incontro, ma scopre che la distesa d'acqua cui tanto desiderava abbeverarsi è la fonte della scienza *mechanica*, insozzata dal fango e dagli escrementi delle rane palustri. L'acqua copiosa di questa fonte bagna tutta la terra e sembra comunque dolce alla gente rozza, la quale, tuttavia, pur ricercando la salute e il nutrimento da quella sorgente, ne viene infiacchita o ammalata¹⁴. Comunque, grazie alla guida dello Spirito Santo, Goffredo viene ammonito a non

¹² GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Fons philosophiae*. ed. Michaud-Quantin cit., p. 35, 1-8.

¹³ *Ibid.*, 16.

¹⁴ Appare da subito il legame con la tradizione didattica vittorina già a partire da questo richiamo alle *artes mechanicae*. Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, II, 21, PL 176, 760AC, ed. Buttimer cit., pp. 38, 21 – 39, 25; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber exceptionum*, I, 14-21, PL 177, 200A-203C, ed. Chatillon cit., pp. 109, 1 – 111, 8. Il tema torna anche nel *Microcosmus*. Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus* I, 55-57, ed. Delhay cit., pp. 73-74. Sulle arti meccaniche e la loro parziale rivalutazione, a partire da Ugo di San Vittore, cf. P. STERNAGEL, *Die Artes Mechanicae im Mittelalter. Begriffs und Bedeutungsgeschichte bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Kallmünz 1966; P. VALLIN, *Mechanica et Philosophia selon Hugues de Saint-Victor*, in «Revue d'histoire de la spiritualité», 49 (1973), pp. 257-288; L. MICCOLI, *Le arti meccaniche nelle classificazioni delle scienze di Ugo di San Vittore e Domenico Gundisalvi*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari», 24 (1981), pp. 73-101; *Les arts mécaniques au Moyen Âge*, edd. G.-H. Allard et S. Lusignan, Montréal - Paris, 1982 (Cahiers d'études médiévales, 7); G. OVITT JR., *The Status of the Mechanical Arts in Medieval Classifications of Learning*, in «Viator», 14 (1983), pp. 89-105; ID., *The Restoration of Perfection: labor and technology in medieval culture*, New Brunswick 1987; E. WHITNEY, *Paradise restored: the Mechanical Arts from Antiquity through the Thirteenth Century*, Philadelphia 1990 (Transactions of the American Philosophical Society, 80.1); P. DUHAMEL, *Les arguments de l'insertion des arts mécaniques dans le Didascalicon de Hugues de Saint-Victor*, in «Memini», 2 (1998), pp. 127-138; F. ALESSIO, *La filosofia e le Artes mechanicae nel secolo XII. Per uno studio sull'ottica del Trecento*, Spoleto 1984²; ID., *La riflessione sulle artes mechanicae (secoli XII-XIV)*, in ID., *Studi di storia della filosofia medievale*, a c. di G. Francioni, Pisa 2002 (Memorie e atti di

bere quell'acqua e consigliato a dirigersi in alto, verso la fonte di acqua viva¹⁵ che scoprirà poi essere il *fons philosophiae*¹⁶.

La metafora dell'impurità e quella fluviale caratterizzano dunque il poema fin dall'esordio e dettano entrambe il ritmo e il percorso dell'intero cammino, che consisterà nella graduale disinfezione dall'elemento più legato alla materia verso la sorgente, lì dove l'acqua sgorga nella sua forma più pura. Se questo è il tema del proemio, la prima parte del poema è dedicata alla presentazione delle sette arti liberali, ancora nella stessa metafora idrica e fluviale¹⁷. Riconoscendo subito un ordine nella disposizione dei sette torrenti immagine delle *artes*, Goffredo apprende che deve acquisirle secondo una sequenza precisa, dalla Grammatica – l'arte più elementare, vallata rigogliosa di vegetazione, resa fertile da numerosi ruscelli e rivoli d'acqua, e perciò adatta per i principianti¹⁸ – alla Dialettica – terreno roccioso e che costringe i corsi d'acqua a seguire vie tortuose e strette¹⁹ –, alla Retorica – la cui morfologia

convegni, 19), pp. 121-144; F. DE CAPITANI, *Ugo di San Vittore e il problema delle artes mechanicae*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 92, 3.4 (2000), pp. 424-460; M. ARNOUX, *Hugues de Saint-Victor entre mystique et sociologie: réflexions sur le statut du travail dans le Didascalicon*, in *L'école de Saint-Victor de Paris* cit., p. 227-244. Sulle fonti agostiniane di Ugo di San Vittore al riguardo, cf. in particolare AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei*, XXII, 24, PL 41 [13-804], 790, ed. B. Dombart - A. Kalb, 2 voll., Turnhout 1955 (CCSL, 47-48), II, pp. 848, 68 – 849, 120; ID., *De doctrina christiana*, II, 30, PL 34 [15-122], 57, ed. J. Martin, Turnhout 1962 (CCSL, 32), [pp. 1-167], p. 63, 1-21; ID., *Confessiones*, X, 34, 53, PL 32, [657-868], 801, ed. L. Verheijen, Turnhout 1981 (CCSL, 27), p. 261.

¹⁵ GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Fons philosophiae*. ed. Michaud-Quantin cit., p. 36, 17-40.

¹⁶ Per un'analisi più dettagliata del ruolo delle arti meccaniche all'interno della concezione unitaria del sapere secondo i Vittorini e, in particolare, secondo Goffredo, cf. *infra*, cap. IV, pp. 187-198.

¹⁷ GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Fons philosophiae*. ed. Michaud-Quantin cit., pp. 36, 45 – 48, 396. La stessa metafora fluviale verrà ripresa nel *Microcosmus*, quando Goffredo paragona le arti liberali alle acque superiori che Dio divide al momento della Creazione, e che defluiscono tutte da un'unica sorgente, ancora una volta la filosofia. Cf. ID., *Microcosmus*, I, 61, ed. Delhayé cit., pp. 76-77. La descrizione delle arti liberali nel *Microcosmus* è *ibid.*, 61-75, pp. 76-88.

¹⁸ Cf. ID., *Fons philosophiae*. ed. Michaud-Quantin cit., p. 37, 67-72: «Vocat hoc vulgariter trivium latinus, / Quod ad eloquentiam sit accessus trinus / Horum primum [*scil.* flumen] spargitur campo latiore, / Et per plana labitur via rectiore; / Hoc virgulta tenera suo creat rore, / Hoc fecundat alia vena pleniore».

¹⁹ Cf. *ibid.*, 73-76: «At secundus transiens loca latebrosa / Rupes, lucos, invia frangit scrupulosa; / Huius via strictior et amfractuosa, / Huius aqua fortior et impetuosa».

porta a pendenze sempre più ripide, portando i flussi d'acqua ad aumentare di velocità, come l'abilità sempre maggiore dell'*orator* che cresce con la pratica²⁰.

Nel presentare le arti Goffredo cita nomi illustri, come il grammatico Elio Donato che porta il vessillo della sua disciplina, raffigurato a distribuire latte e frustate a un gruppo di ragazzini (il latte, prima fonte di nutrimento del bambino, e le frustate, che occorrono per impartire una sana disciplina, sono allusive della grammatica in quanto prima tra le *artes* insegnate), seguito da Apollonio Discolo, il figlio Erodiano e soprattutto Prisciano²¹; oppure Aristotele, a capo della dialettica, che è disegnato nelle vesti di un maestro di scherma che fornisce i suoi allievi di frecce, scudi, spade e ogni altro tipo di lezione sulla disputa dialettica, letta qui in chiave bellica²². Ancora, Goffredo parla di Platone, seduto su di un trono per

²⁰ Cf. *ibid.*, p. 38, 77-80: «Tertius lasciviens per amena prati / Vernat flore vario. Sinus picturati / Huius fluctus ceteris longius vagati / Primum tardi postea currunt concitati». Goffredo rapidamente descrive poi anche le arti del *quadrivium*, raggruppate grazie all'elemento comune dei ciottoli, di quelli che le acque correnti levigano col tempo, *calculi* che si prestano sia secondo la lettera che secondo la metafora a illustrare bene l'Aritmetica (sul gioco di parole di *calculus* come sasso e come conto); anche la Musica, la Geometria e la Astronomia, tuttavia, servendosi dell'Aritmetica, richiedono un letto ricco di ciottoli, dunque di *calculi*. Cf. *ibid.*, pp. 47, 345 – 48, 396.

²¹ Cf. *ibid.*, p. 39, 129-137: «Primi ripe fluminis presidet Donatus: / Puerorum series stipat eius latus / Quorum potu lacteo reficit hiatus, / Virga quoque faciles corrigit erratus. / Huius ex opposito sedet Priscianus; / Hunc et Appolonius et Herodianus / Instruit conserere cum Donato manus, / Alioquin fuerat hic conflictus vanus / Longa iuxta series sedet magistrorum (...)». L'importanza rivestita dalle opere dei grammatici latini come Elio Donato nell'educazione scolastica elementare passa nel Medioevo soprattutto attraverso compendi e manuali. Sul ruolo dell'*Ars grammatica* di Donato e delle *Institutiones* di Prisciano nel Medioevo e più in generale sull'insegnamento della grammatica nel Medioevo, cf. almeno: R. CERVANI, *Considerazioni sulla diffusione dei testi grammaticali: la tradizione di Donato, Prisciano, Papias nei secoli XII-XV*, in «Buletino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», 91 (1984), pp. 397-421; *Priscien. Transmission et refondation de la grammaire de l'Antiquité aux Modernes. État des recherches à la suite du colloque international de Lyon, ENS Lettres et Sciences Humaines, 10-14 octobre 2006*, edd. L. Holtz - M. Baratin - B. Colombat, Turnhout 2009 (Studia artistarum. Études sur la Faculté des arts dans les universités médiévales, 21); P. CARMASSI, *Litterae e scrittura nell'insegnamento della grammatica in età altomedievale: premesse teoretiche e aspetti pratici*, in *Teaching Writing, Learning to Write. Proceedings of the XVth Colloquium of the Comité International de Paléographie Latine Held at the Institute of English Studies* (University of London, 2-5 September 2008), ed. P. R. Robinson, London 2010 (King's College London Medieval Studies, 22), pp. 37-60; E. P. ARCHIBALD, *Whose Line Is It Anyway? Dialogue with Donatus in Late Antique and Early Medieval Schools*, in «The Journal of Medieval Latin», 23 (2013), pp. 185-200; «*Lucidissima dictandi peritia*». *Studi di grammatica e retorica medievale*, a c. di F. Bognini, Venezia 2015 (Filologie medievali e moderne, 8. Serie occidentale, 7).

²² Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Fons philosophiae*, ed. Michaud-Quantin cit., p. 40, 141-152: «Magnus Aristotiles presidet secunde / (...) / Instruit ingenium validi tironis / Et ad exercitium preparat agonis; /

contemplare il mondo visibile e per questo considerato venerando e magnifico indagatore della natura²³. La collocazione dei due maestri antichi, tuttavia, uno di fronte all'altro, dice tutto della comune distinzione medievale tra un Aristotele logico e un Platone fisico: Goffredo, come i suoi confratelli, preferisce l'indagine sulla natura alla logica, per cui si accoglie Aristotele, concedendogli il merito della *vigilans cura* della dialettica, mentre Platone resta l'*auctoritas* da interpellare per tutto ciò che concerne il mondo fisico²⁴. Goffredo affronta poi il tema della disputa tra nominalisti e realisti, presentando entrambe le voci del dibattito condannandole entrambe; attraverso per esempio l'uso di etimologie, dunque, fa risalire la parola *reales*, applicata ai logici, a *reatus*, colpa, mentre dei nominalisti afferma che sono tali di nome, ma non per consonanza di pensiero («nomine, non numine»)²⁵.

Illis donat gladios oppositionis, / His e contra clipeum dat responsionis. / Dat loricas ferreas, firmas rationes, / Sillogismos triplices per contextiones / Texit, nectens simplices propositiones, / Nectens ypotheticas compositiones / Addit eis insuper copia telorum / De periermeneias luco succisorum, / De rudi materia analecticorum, / De silvosis etiam locis topicorum».

²³ Cf. *ibid.*, p. 41, 189-196: «Sedet ex opposito venerandus Plato, / Solio sublimius ceteris elato, / (...). / Eminentis phisice propior fluentis / Ea claro lumine contuetur meniis; / Speram gestat manibus mundi se voluentis / Circulorum flexibus sese connectentis».

²⁴ Cf. *ibid.*, p. 43, 237-240: «Tamen Aristotelis quelibet obscura / Explanare nititur vigilante cura / Huic videtur logices assignare iura / Sed Platonem consulit de rerum natura». Un indizio della scarsa considerazione che i Vittorini hanno di Aristotele lo troviamo, per esempio, nel *Contra quatuor labyrinthos Franciae* di Gualtiero, che ricerca minuziosamente e condanna gli aristotelismi insiti nei metodi dei quattro labirinti, ma biasima anche Aristotele stesso, reo di aver fondato la sua filosofia soltanto sulle sostanze seconde, non sapendo dire nulla a proposito della sostanza prima, fondamento di ogni altra sostanza. Cf. GUALTERUS DE SANCTO VICTORE, *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, IV, 7, ed. Glorieux cit., pp. 274, 23-31: «Quod si Aristoteles (...) primam cathégoriarum que ceteras nouem sustinet, id est naturam, diffinire nequit, quas diffinitiones de naturalibus, id est secundis substantiis et reliquis, veraciter dare potuit qui de prima nullam aliam dedit nisi: nescio. (...) Ita per quasdam novas regulas partim veras, et conexiones verborum, etiam et sillabarum distinctiones auricalcum pro auro posteris vendidit, id est pro veritate et veris verisimilia sinibus stultorum reposuit». Sulla critica di Gualtiero ad Aristotele, cf. DE FEO, *I limiti dell'umanesimo antico e moderno nel pensiero di Gualtiero di San Vittore* cit., in part. alle pp. 361-362.

²⁵ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Fons philosophiae*, ed. Michaud-Quantin cit., p. 43, 245-260: «Addunt (...) socios quidam nominales, / Nomine, non numine talium sodales; / Alii viciniussunt quos reale / Ipsa nuncupavit res, quod sint vere tales. / Nam si pro reatibus variis errorum / Poterat realium nomen dici horum, / Tamen excusabilis error est eorum; / Menti contradicere mos est insanorum. / Namque mens vel cogitet nomen esse genus, / Solus hoc crediderit mentis alienus, / Cum sit tot generibus rerum mundus plenus / Cuius genus nomen est semper sit egenus. / Ceterum realium sunt quamplures secte, / Quas reales dixeris a reatu recte, / Quia veri tramitem non eunt directe / Nec fluentia gratie hauriunt perfecte». Interessante da questo punto di vista il

Con gli stessi toni, che talvolta rasentano l'irriverenza, Goffredo scherza sui Porretani e sulla loro logica che ribalta quella aristotelica ma parte dalle stesse basi²⁶; sembra poi richiamare le

quadro d'insieme che dipinge Goffredo sullo stato delle *sectae* dei filosofi *moderni* intorno al tema degli universali: al di là delle originali paretimologie, infatti, il Vittorino contrappone ai *Nominales* ben quattro partiti dei *Reales* che prendono il nome dal maestro fondatore: dunque Gilberto di Poitiers a capo dei Porretani, Alberico di Parigi per gli Albricani, Roberto di Melun per i Meludinesi, Adamo di Balsham a capeggiare i Parvipontani. Quel che allora emerge dai versi di Goffredo è che i *Reales* non costituiscono in questo periodo una vera e propria scuola, ma sono da considerarsi uniti, nella convergenza generale di alcune tesi intorno alla questione degli universali, contro i *Nominales*. Per un commento a questo passo di Goffredo che rende bene l'idea della situazione delle scuole parigine nella seconda metà del secolo XII, concentrandosi in particolare sui discepoli di Gilberto, cf. L. CATALANI, *I Porretani. Una scuola di pensiero tra alto e basso Medioevo*, Turnhout 2008 (Nutrix, 2), pp. 209-210. Sul dibattito tra *antiqui* e *moderni*, si veda in particolare G. D'ONOFRIO, *Anselmo e i teologi «moderni»*, in *Cur Deus homo*. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale (Roma, 21-23 maggio 1998), a c. di P. Gilbert - H. Kohlenberger - E. Salmann, Roma 1999, pp. 87-146; ID., *Tra antiqui e moderni. Parole e cose nel dibattito teologico altomedievale*, in *Comunicare e significare nell'Alto Medioevo*. 52^a Settimana di studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 15-20 aprile 2004), 2 voll., Spoleto 2005, II, pp. 821-886. Cf. inoltre Y. IWAKUMA, *Twelfth-Century Nominales: The Posthumous School of Peter Abelard*, in «Vivarium», 30 (1992), pp. 97-109.

²⁶ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Fons philosophiae*, ed. Michaud-Quantin cit., p. 44, 261-264: «Ex his quidam temperant Porri condimenta, / quorum genus creditur generis contenta; / decem rerum triplicant hii predicamenta, / evertuntur veterum per hoc fundamenta». Per una bibliografia sulle scuole parigine del secolo XII, cf. *supra*, cap. I, nota 5. Sui Porretani in particolare si veda almeno CATALANI, *I Porretani*, cit.; Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la «Logica modernorum». Actes du septième symposium européen d'histoire de la logique et de la sémantique médiévales. Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale de Poitiers, ed. J. Jolivet - A. de Libera, Poitiers - Napoli 1987 (History of Logic, 5); M. L. COLISH, *Early Porretan Theology*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 56 (1989), pp. 58-76; J. MARENBOON, *Gilbert of Poitiers and the Porretans on Mathematics in the Division of the Sciences*, in «Scientia» und «Disciplina». Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert, edd. R. Berndt - M. Lutz-Bachmann - R. M. W. Stammberger, Berlin 2002 (Erudiri sapientia, 3), pp. 37-57; T. LESIEUR - G. PON - M. SORIA, *Gilbert de La Porrée. Un théologien, évêque de Poitiers (1142-1154)*, Poitiers 2010 (Trésors poitevins, 9); L. VALENTE, *Un realismo singolare: forme e universali in Gilberto di Poitiers e nella Scuola Porretana*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 19 (2008) pp. 191-246; EAD., *Forme, contesti e interpretazioni: la filosofia di Gilberto di Poitiers († 1154)*, in «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 34 (2014), pp. 89-134. Sull'uso particolare delle categorie in Gilberto di Poitiers, invece, si vedano almeno: M. A. SCHMIDT, *Gottheit und Trinität nach den Kommentaren des Gilberts Porreta zu Boethius De trinitate*, Basel 1956, p. 119; B. MAIOLI, *Gilberto Porretano. Dalla grammatica speculativa alla metafisica del concreto*, Roma 1979, pp. 81-94; L. O. NIELSEN, *Theology and Philosophy in the Twelfth Century. A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the Period 1130-1180*, Leiden 1982 (Acta

tesi peculiari della scuola di Alberico contro i nominalisti²⁷. Più sprezzante è, invece, nei confronti della folla dei robertini, vale a dire degli allievi di Roberto di Melun, che si arrampicano sul loro picco roccioso (la Montagna di Sainte-Geneviève, a Parigi), e sono colpevoli, secondo Goffredo, di favorire il falso, arginando coi ciottoli del loro nominalismo, tanto eccessivo da risultare vuoto, il fiume della verità²⁸.

Quelli che potrebbero sembrare versi ingiuriosi, indisponenti addirittura, nei confronti di *auctoritates* antiche o di maestri *moderni* sono ben diversi dalle righe di biasimo che Gualtiero rivolge a Seneca o ai suoi ‘quattro labirinti’. Se l’idea di una comunione di intenti può sembrare praticabile, va tuttavia chiarito che ciò è possibile solo se ci si sofferma a un livello superficiale di lettura del *Fons philosophiae*, che non tenga affatto conto dell’aria di derisione reciproca che

Theologica Danica), pp. 54-58; L. CATALANI, *L’usage des catégories de l’être par Gilbert de Poitiers et les Porréains*, in «Chora», 78 (2009-2010), pp. 105-131;

²⁷ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Fons philosophiae*. ed. Michaud-Quantin cit., p. 44, 265-268: «Aliter sed pariter errat Albricanus / cuius Sortes eger sit, sed non manet sanus; / sed quia velociter transit homo vanus, / etiam dum moritur maneat insanus». In molte delle scuole di questo periodo furono composti dei brevi compendi per riassumerne le tesi peculiari, talvolta anche per marcarne anche le differenze con le scuole rivali. È il caso, per esempio, del *De sententia magistri nostri Alberici*, una breve lista delle tesi del maestro parigino contro i nominalisti che presenta le stesse parole di Goffredo. Cf. *De sententia magistri nostri Alberici*, ed. in Y. IWAKUMA, *Alberic of Paris on Mont S^{te} Geneviève against Peter Abelard*, in *Logic and Language in the Middle Ages. A Volume in Honour of Sten Ebbesen*, edd. J. Leth Fink - H. Hansen - A. M. Mora-Márquez, Leiden 2013, [pp. 27-47], pp. 30-31. Su Alberico e la sua scuola sulla montagna di Sainte-Geneviève si veda anche, oltre al più recente contributo di Iwakuma, L. M. DE RIJK, *Some new Evidence on twelfth century Logic: Alberic and the School of Mont S^{te} Geneviève (Montani)*, in «Vivarium», 4 (1966), pp. 1-57.

²⁸ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Fons philosophiae*. ed. Michaud-Quantin cit., p. 44, 269-272: «Herent saxi vertice turbe robertine, / saxee duritie vel adamantine, / quos nec rigat pluvia neque ros doctrine; / vetant amnis aditum scopulorum mine. / Isti falsum litigant nihil sequi vere, / Quamvis tamen ipsimet post hoc abiere, / Qui de solo nomine fingunt mille fere: / Igitur pro nihilo licet hos censere». Sul ruolo del magistero di Roberto di Melun nel secolo XII e la setta dei *meludinenses*, cf. J. BIARD, *Le langage et l’incorporel. Quelques réflexions à partir de l’«Ars Meliduna»*, in *Langage, sciences, philosophie au XII^e siècle. Actes de la table ronde internationale organisée les 25 et 26 mars 1998 par le centre d’histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales et le programme international de coopération scientifique (France-Japon) «Transmission des sciences et des techniques»*, ed. J. Biard, Paris 2000 (Sic et Non), pp. 217-234. Per i legami tra Roberto di Melun e i Vittorini (in particolare Ugo), cf. U. HORST, *Die Trinitäts und Gotteslehre des Robert von Melun*, Mainz 1964 (Walberberger Studien. Theologische Reihe, 1); MEWS, *Between the Schools of Abelard and Saint-Victor in the Mid-Twelfth Century: The Witness of Robert of Melun* cit. Cf. inoltre D. POIREL, *Illimitée, immuable et simple: la science divine selon Robert de Melun et son école*, in *Sur la science divine*, edd. Bardout - Boulnois cit., pp. 110-129.

regnava tra le diverse scuole e che mostra più la goliardia della disapprovazione, più lo sberleffo che la condanna²⁹.

Le arti liberali, dunque, come le arti meccaniche, rappresentano una tappa necessaria, obbligata, nel processo di apprendimento e di studio della scienza sacra. Quello di Goffredo qui tratteggiato è perciò l'itinerario di una risalita dalla forma più bassa di conoscenza, quella costituita dalle arti meccaniche, disprezzate nella loro contaminazione con la materia, ma ammesse nel panorama dei saperi e, dunque, rivalutate parzialmente in ragione dell'esigenza della loro esistenza in uno stato postlapsario dove all'uomo è dato l'obbligo di procacciarsi il cibo, di attraversare i mari, di coltivare semi, di vestirsi per proteggersi dal freddo... Allo stesso modo, allora, il trattamento di scherno e sufficienza con cui Goffredo affronta la presentazione delle arti liberali e, soprattutto, la critica ai metodi di insegnamento in particolare della logica all'interno delle scuole dei moderni maestri parigini è da intendersi come una nota di biasimo del Vittorino nei confronti del deterioramento dello studio di tali discipline. L'ottimismo ugoniano della linearità di un percorso pedagogico definito che vuole che la *scientia* e le sue *artes* siano prodromiche allo studio della *sapientia* si scontra allora in Goffredo con la constatazione del dato reale, comprovato dalla sua vicenda biografica, delle vane dispute dei maestri parigini di logica. La condanna che si maschera dietro l'irriverenza e la derisione dei versi del *Fons philosophiae* è perciò segno della denuncia del disorientamento di questi maestri, che seguono il falso invece del vero, che si perdono nelle sottigliezze di un'arte resa ipertrofica e ormai inutile dal loro stesso inestinguibile dubbio sulle realtà divine e, al contempo, dalla considerazione che la propria disciplina sia autosufficiente e in grado di rendere ragione di quelle stesse realtà. Da una parte, quindi, le arti meccaniche si limitano a circoscrivere il quadro delle attività funzionali all'uomo per la sua immediata sopravvivenza nello stato naturale posteriore alla Caduta, ma valutate in sé, non conducono certo l'uomo alla salvezza – motivo per cui all'inizio del suo viaggio Goffredo è invitato subito a proseguire oltre –; dall'altra, poi, Goffredo tenta qui, nella seconda tappa del suo personale percorso epistemologico, il recupero

²⁹ Ne è una prova il modo in cui Goffredo parla del suo maestro, Adamo di Balsham, cui resta sempre fedele, e dei suoi allievi, gli antichi 'uomini-ponte' che nuotano nei misteriosi abissi della Senna, fiume dell'erudizione. Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Fons philosophiae*. ed. Michaud-Quantin cit., p. 44, 277-296, in particolare i vv. 277-280: «Quidam pontem manibus suis extruxerunt / Et per aquas facilem transitum fecerunt / In quo sibi singuli domos statuerunt, / Unde pontis incole nomen acceperunt». Sull'identificazione di questi natanti con gli allievi di Adamo di Balsham, cf. E. SYNAN, *Introduction*, in *The fountain of philosophy: a translation of the twelfth century Fons philosophiae of Godfrey of Saint Victor*, ed. e tr. in. E. A. Synan, Toronto 1972 (The pontifical institute of mediaeval studies), [pp. 19-30], p. 25.

della genuina applicazione degli insegnamenti delle arti liberali quale strumento donato da Dio per la corretta ricerca, comprensione e conoscenza delle leggi inalterabili che regolano l'universo creato: anch'esse, però, se considerate soltanto come strumenti per l'esercizio della razionalità e non per i fini che devono perseguire, portano alla confusione e al disorientamento di quei maestri di cui Goffredo si fa beffa.

Terza tappa, prima di accedere dunque alle vette più alte della teologia monastica, è lo studio delle arti pratiche, che fungono da ponte tra i risultati della razionalità portati a maturazione dallo studio delle arti liberali e la loro applicazione nella lettura della pagina sacra. Secondo Goffredo, infatti, la filosofia pratica offre al buon cristiano quei codici etici tramite i quali è possibile riuscire a orientare e a ordinare la propria vita domestica e quella comunitaria e che rappresentano l'apice dei risultati cui l'uomo può arrivare senza la Rivelazione³⁰. Lungi dal disprezzare quanto ha appreso finora nel suo metaforico cammino, Goffredo allora individua nella fondazione stessa delle arti liberali e della filosofia morale la migliore giustificazione a un'elevazione a un piano epistemico superiore, quello cioè della *theologica sapientia*, che deve quindi nutrirsi degli esiti dell'indagine razionale e delle norme di buona condotta aventi come scopo la perfezione dell'azione, per tentare una comprensione quanto più possibile coerente tra il campo di esercizio dell'attività pratica e quella teoretica e le realtà divine che la sola ragione fatica a cogliere.

Nella salita alla fonte d'acqua viva il Vittorino allora presenta ai suoi allievi l'utilità dello studio della sacra Pagina a partire dalle regole della dialettica che permettono di leggerne i significati più nascosti³¹, ma anche la possibilità di giungere sulle sponde del fiume della Gerusalemme celeste, che vede abitata da uomini antichi e nuovi, i primi ebrei, i secondi cristiani, separati da un corso d'acqua ma parlanti la stessa lingua, perché uno solo è il popolo, una sola è la fede, uno solo il Re per il quale combattono:

Ripas huius fluminis equa sors digessit:
In hanc enim veterum populus secessit,

³⁰ Goffredo tratta delle discipline pratiche in: cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Fons philosophiae*. ed. Michaud-Quantin cit., pp. 48, 397 – 49, 428.

³¹ Lapidaria ma nella forma tipica breve del compendio la quartina in cui Goffredo espone i quattro sensi dell'esegesi scritturale. Cf. *ibid.*, p. 51, 481-484: «Planior istoria levis transvadari, / Sed allegoria vix valet enatari, / Sapida moralitas utilis potari, / Anagoge respuit terris immorari».

Pars adversa populo iuniori cessit,
Medius que fluminis cursus intercessit.

Qui cum, sicut diximus, sit quadripartitus,
Veteris istoria plus informat ritus
Et ob hoc ad alterum magis vertit litus;
Nobis est vicinior modus tripartitus.

Hinc et inde civitas una sola quidem,
Una lingua, populus unus est et idem,
Uni regi militant per eandem fidem,
Sed diversis ritibus dissident iampridem³².

La differenza sostanziale tra i due popoli sta tutta nella separazione di quel corso d'acqua che frammenta l'unità della Gerusalemme celeste: se la fede dei due popoli è, infatti, nello stesso Dio, la spaccatura segnalata dal letto di quel fiume è di lunghissima data (*iampridem*) e non risanabile. Il confine tra i due popoli è tuttavia anche il loro punto di contatto e l'acqua che scorre tra le due rive offre a ebrei e cristiani una sorta di mediazione che, nello specifico dei fatti che caratterizzano il luogo di produzione dell'opera di Goffredo, è riscontrabile nella ricercata preferenza che i Vittorini mostrano di avere per la radice etimologica ebraica e che, in materia esegetica, si declina come una particolare propensione al preliminare sviluppo del senso storico del testo biblico, mostrando in questo una certa affinità con le metodologie ermeneutiche della scuola ebraica di quegli anni³³.

³² *Ibid.*, pp. 53-54, 537-548.

³³ Anche in questo caso i versi di Goffredo raccontano infatti delle pratiche didattiche della scuola vittorina, mostrando nuovamente punti di contatto con la tradizione del magistero ugoniano. In tema di esegesi biblica, infatti, già in Ugo, al contrario di molti suoi contemporanei, appare la preferenza accordata al testo ebraico, all'*hebraica veritas* di cui si faceva promotore già Girolamo. Cf. POIREL, *Ugo di San Vittore* cit., pp. 418-419. Molti sono gli studi anche recenti che hanno tentato di dare una spiegazione della particolare influenza esercitata dall'esegesi ebraica sui maestri vittorini, rinvenendo nella figura del rabbì Rashi di Troyes (1040 – 1105) e del suo circolo una possibile risposta di come le tecniche ermeneutiche ebraiche abbiano influenzato l'esegesi vittorina. Sulla questione in generale, cf. G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris 1990; R. BERNDT, *La pratique exégétique d'André de Saint-Victor. Tradition victorine et influence rabbinique*, in *L'abbaye parisienne de Saint-Victor* cit., pp. 271-290; ID., *L'influence de Rashi sur l'exégèse d'André de Saint-Victor*, in «Rashi Studies» 1, 1993, pp. VII-XIV; M. LEYRA CURIÁ, «In Hebreo»: the Victorine Exegesis of the Bible in the

Giunto al termine del suo cammino, Goffredo confessa la sua colpa: ha bevuto infatti l'acqua dei fiumi delle arti liberali e, come è accaduto ai maestri di logica di cui si è preso gioco nei versi precedenti, si è perduto: lo stato di confusione che ne è generato è dovuto a un utilizzo delle arti liberali fine a se stesso, come mero esercizio della razionalità, dunque, e non come strumento di indagine del reale; egli riprende però il controllo di sé grazie alla guida di Agostino, che gli permette di radunare i poteri dispersi dell'anima, consentendogli l'accesso alla contemplazione dei misteri divini³⁴.

Agostino è la guida, somma autorità tra i padri della Chiesa, che soccorre l'ebbro Goffredo e gli mostra la via da perseguire: e se in un primo momento si avverte lo iato profondo e incolmabile, con le competenze finora acquisite, tra la limitata intelligenza del Vittorino come dell'uomo e la comprensione umana, per esempio, della dottrina trinitaria, del mistero dell'incarnazione, della transustanziazione, la formazione che riceverà in seno all'ordine dei Canonici Regolari condurrà Goffredo a colmare quell'abisso. Ogni tassello ora ha ritrovato il suo posto, il percorso compiuto finora ha finalmente acquisito il suo senso ultimo, profondo,

light of its Northern-French Jewish Sources, Turnhout 2017 (Bibliotheca Victorina, 26). A concentrarsi sui rapporti della scuola del rabbi Rashi e gli scritti di Ugo, cf. M. AWERBUCH, *Christlich-jüdische Begegnung im Zeitalter der Frühscholastik*, München 1980 (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog, 8). Ancora, sul legame della scuola rabbinica di Rashi e Joseph Kara (1060 – 1135), oppure dei coevi Joseph Bekhor Shor e Eliezer di Beaugency con le opere di Ugo e Andrea di San Vittore, cf. invece: L. CATTANI, *Rashi di Troyes. Commento alla Genesi*, Casale Monferrato (AL) 1985, (Ascolta, Israele! Commenti alle Scritture delle tradizioni ebraica e cristiana, 1); G. DAHAN, *La connaissance de l'exégèse juive par les chrétiens de XII^e au XIV^e siècle*, in *Rashi et la culture juive en France du Nord au Moyen Âge*, ed. G. Dahan - G. Nahon - E. Nicolas, Paris - Louvain 1997 (Collection de la «Revue des études juives», 25), pp. 343-359; F. A. VAN LIERE, *Introduction*, in *Andrew of Saint Victor. Commentary on Samuel and the Kings*, Turnhout 2009 (Corpus Christianorum in Translation, 3), pp. 7-27. L'influenza della scuola del rabbi Rashi è individuata anche negli scritti di Riccardo in: A. WEBER, «Hässliches Loch» oder himmlisches Jerusalem? Jüdische und christliche Vorstellungen vom «Neuen Tempel» nach der Zerstörung der Grabeskirche 1009, in *Konflikt und Bewältigung. Die Zerstörung der Grabeskirche zu Jerusalem im Jahre 1009*, ed. T. Pratsch, Berlin - Boston (MA) 2011 (Millennium. Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends, 32), pp. 321-344; C. DELANO-SMITH, *The Exegetical Jerusalem: Maps and Plans for Ezekiel Chapters 40-48*, in *Imagining Jerusalem in the Medieval West*, ed. L. E. G. Donkin - H. Vorholt, Oxford - London 2012 (Proceedings of the British Academy, 175), pp. 41-75. Ancora, sull'influenza della scuola rabbinica di Troyes in Pietro Comestore (1100 – 1179), morto presso l'abbazia di San Vittore, cf. E. SHERESHEVSKY, *Hebrew Traditions in Peter Comestor's Historia Scholastica*, in «The Jewish Quarterly Review», 59.4 (1969), pp. 268-289.

³⁴ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Fons philosophiae*, ed. Michaud-Quantin cit., pp. 59, 701 – 60, 740.

definitivo. L'immagine del Goffredo perduto, disorientato, confuso, ubriaco è sostituita da quella di un Goffredo maturo, consapevole del ruolo che le arti meccaniche e liberali hanno nel programma di studi vittorino e, più in generale, nell'economia della salvezza. Ora, che finalmente, sedendo ai piedi del maestro, sa cogliere il vero volto delle cose, beve il sorso ristoratore e restauratore del liquido puro (*temetum*) della sapienza, che lo ha condotto dallo stato della perdizione, dell'ubriacatezza che è lo stato anteriore alla grazia, lo stato naturale delle arti meccaniche e liberali, a quello totalmente rigenerante della sapienza:

Ipsa rerum facie cogor assidere
Et magistri pedibus pronus adherere,
Ore cuius talia mihi sonuere,
Que me mihi raperent, imo reddidere.

Raptus enim primitus et alienatus,
Et quod circuiveram rivis debriatus,
Reddor mihi, temeto novo recreatus,
Et antiquus incipit reparari status³⁵.

È questa la fine del cammino che Goffredo sentiva suo perché era suo, come esemplifica pienamente la cronaca di una vita trascorsa a studiare discipline differenti ma legate le une alle altre, in una prospettiva comune che ne costituisce anche il loro fine ultimo. Laddove terminava il campo di indagine di un'arte, infatti, lo studente del secolo XII ne trovava un'altra che oltrepassava il dominio della prima e suppliva, sebbene in misura sempre parziale, a un inestinguibile desiderio di conoscenza, alla ricerca di un enciclopedismo così caro a Ugo³⁶, e

³⁵ *Ibid.*, p. 61, 761-768.

³⁶ L'enciclopedismo ugoniano è forse la forma più nota di un fenomeno ben più ampio di quegli anni che Goffredo riflette pienamente con la compilazione di questi versi. Il rinascimento del secolo XII, infatti, fu caratterizzato tra l'altro dai costanti tentativi da parte degli intellettuali di quel periodo di comprendere i meccanismi del mondo: tale fenomeno genererà quell'enciclopedismo preparatorio al post-isidorismo del secolo successivo che si manifesterà notevolmente nella produzione di erbari, lapidari e summe enciclopediche come il monumentale *Speculum maius* di Vincenzo di Beauvais. In maniera acerba rispetto ai tempi, ma già mature le per loro formulazioni, la mania classificatoria di Ugo di San Vittore e l'emulazione che ne fa qui Goffredo si impongono nel loro sforzo di armonizzazione dell'universo dei saperi al fine di fonderli in una visione verticistica, avente al proprio apice la filosofia. Sull'enciclopedismo del secolo XII e il post-isidorismo, cf. B. RIBÉMONT, *La*

che si rivelava sempre asintotico al pieno possesso di una verità, mai pieno dunque, sempre perfettibile. La chiusura del poema con la presentazione della formazione ricevuta presso l'ordine vittorino, dunque, consegna l'idea dell'approdo finale ad altre rive, dell'inizio di una nuova vita, un porto sicuro di salvezza nel quale poter esercitare l'attività didattica per cui il poema stesso è stato scelto, in una comunità ristretta ma avida di sapere: non certo *vana curiositas*, ma un sapere ricercato e ben definito, la *scientia* per la *sapientia* e non la *scientia* per la *scientia*.

La chiave di decifrazione di tutto il percorso epistemologico che Goffredo ha compiuto dalle tenebre dell'ignoranza e del peccato dei primi versi all'arrivo presso l'abbazia di San Vittore è racchiusa in queste parole: «Reddor mihi, temeto novo recreatus, / Et antiquus incipit reparari status»³⁷. Goffredo, con il *Fons philosophiae*, non si è limitato a passare in rassegna una serie di immagini, di figure di maestri e delle loro discipline che richiamano fedelmente i contenuti di quella vasta enciclopedia del sapere che è il *Didascalicon* di Ugo o del *Liber exceptionum* di Riccardo († 1173)³⁸. Dietro la presentazione in versi del *curriculum studiorum*

«Renaissance» du XII^e siècle et l'encyclopédisme, Paris, 2002 (Essais sur le Moyen Âge, 27). Invece, sull'influenza dei Vittorini nell'opera di Vincenzo di Beauvais, cf. S. LUSIGNAN, *Préface au Speculum maius de Vincent de Beauvais: réfraction et diffraction*, Montréal - Paris 1979 (Cahiers d'Études Medievales, 5), pp. 95-107.

³⁷ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Fons philosophiae*, ed. Michaud-Quantin cit., pp. 61, 767-768.

³⁸ Come per Ugo, anche per Riccardo disponiamo di una bibliografia vastissima. Si rimanda, pertanto, solamente ai fondamentali studi di: C. OTTAVIANO, *Riccardo di San Vittore. La vita, le opere, il pensiero*, Roma 1933; A. M. ETHIER, *Le De Trinitate de Richard de Saint-Victor*, Paris - Ottawa 1939; G. DUMEIGE, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris 1952 (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. Histoire de la Philosophie et Philosophie Générale); G. A. ZINN, *Personifications, Allegory and Visions of Light in Richard of St. Victor's Teaching on Contemplation*, in «University of Toronto Quarterly», 46 (1977), pp. 190-214; P. HOFMANN, *Analogie und Person. Zur Trinitätsspekulation Richards von St.-Victor*, in «Theologie und Philosophie», 59 (1984), pp. 191-234; ID., *Die Trinitätslehre als tragende Struktur der Fundamentaltheologie. Das Beispiel Richards von St.-Victor*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», 123 (2001), pp. 211-236; M. SPINELLI, *Introduzione a Riccardo di San Vittore. La Trinità*, Roma 1990 (Fonti cristiane per il terzo millennio, 4), pp. 7-68; M. ARIAS REYERO, «Al principio amaba el amor». *La doctrina de la Trinidad en Ricardo de San Victor*, in «Teología y vida» 31 (1990), pp. 163-190; ID., *Fe y razón: las razones necesarias en el De Trinitate de Ricardo de San Victor*, *ibid.*, 32 (1991), pp. 295-310; L. IAMMARRONE, *Trinità come amore. La dottrina trinitaria di Riccardo di S. Vittore († 1173)*, in «Miscellanea francescana. Rivista di scienze teologiche e studi francescani», 92 (1992), pp. 33-84; R. KÄMMERLINGS, *Mystica arca. Zur Erkenntnislehre Richards von St. Viktor in De gratia contemplationis*, in *Mittelalterliches Kunsterleben nach Quellen des 11. bis 13. Jahrhunderts*, edd. G. Binding - A. Speer, Stuttgart - Bad Cannstatt 1993, pp. 76-115; N. W. DEN BOK, *Communicating the Most High. A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor († 1173)*, Paris - Turnhout 1996 (Bibliotheca

del Vittorino c'è infatti lo sfondo dottrinale del *De sacramentis*, ovvero lo scenario dell'azione della Provvidenza divina sul mondo e sull'uomo, che sancisce il doppio intervento di Dio nella propria creazione: l'*opus creationis* ritrova il suo significato con l'*opus restaurationis*, vale a dire che la Scrittura consente all'uomo di leggere il libro della natura o, in altre parole, che la *Genesi* è riletta alla luce del Vangelo.

Materia divinarum Scripturarum omnium, sunt opera restaurationis humanae. Duo enim sunt opera in quibus universa continentur quae facta sunt. Primum est opus conditionis. Secundum est opus restaurationis. Opus conditionis est quo factum est, ut essent quae non erant. Opus restaurationis est quo factum est ut melius essent quae perierant. Ergo opus conditionis est creatio mundi cum omnibus elementis suis. Opus restaurationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis; sive iis quae praecesserunt ab initio saeculi, sive iis quae subsequuntur usque ad finem mundi³⁹.

Goffredo racconta dunque nel suo poema non semplicemente il percorso e il senso di un programma di studi, ma il fine a cui quegli stessi studi sono orientati. L'*antiquus status* di cui

Victorina, 7); ID., *Richard de Saint-Victor et la quête de l'individualité essentielle. La sagesse de daniélité*, in *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, edd. B. M. Bedos-Rezak - D. Iogna-Prat, Paris 2005, pp. 123-144; M. SCHNIERTSHAUER, *Consummatio caritatis. Eine Untersuchung zu Richard von St Victor's De Trinitate*, Mainz 1996 (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 10); P. CACCIAPUOTI, *Deus existentia amoris. Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore (+1173)*, Turnhout 1998 (Bibliotheca Victorina, 9); M. D. MELONE, *Lo Spirito santo nel De Trinitate di Riccardo di San Vittore*, Roma 2001 (Studia Antoniana, 45); T. EBNETER, *Exsistere. Zur Persondefinition in der Trinitätslehre des Richard von St. Viktor († 1173)*, Fribourg (CH) 2005 (Dokimion. Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 30); M. D. COULTER, *Per visibilia ad invisibilia. Theological method in Richard of St. Victor (d. 1173)*, Turnhout 2006 (Bibliotheca Victorina, 19); D. POIREL - P. SICARD, *Figure vittorine. Riccardo, Acardo e Tommaso*, in *Figure del pensiero medievale cit.*, II, pp. 464-504; B. TAYLOR COOLMAN, *The Harmony of Similar and Dissimilar Things: Narrative and Reason in Richard of St. Victor's De Emmanuele*, in *Transforming Relations. Essays on Jews and Christians throughout History in Honor of Michael A. Signer*, ed. F. T. Harkins, Notre Dame (IN) 2010, pp. 125-149; S. C. JAEGER, *Richard of St. Victor and the Medieval Sublime*, in *Magnificence and the Sublime in Medieval Aesthetics. Art, Architecture, Literature, Music*, ed. S. C. Jaeger, New York 2010 (The New Middle Ages), pp. 157-178; R. PALMÉN, *Richard of St. Victor's Theory of Imagination*, Leiden-Boston 2014 (Investigating Medieval Philosophy, 8); C. BIANCO, *Incommunicabilis existentia. Profili simbolico-politici della persona in Riccardo di San Vittore*, Milano 2014 (Il limnisco, 37).

³⁹ HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis christianae fidei, prol.*, 2, PL 176, [173-618B], 183AB.

parla è dunque la condizione dell'uomo postlapsario che si trova a dover sopperire alla precarietà che la lontananza da Dio ha generato. Le arti meccaniche rappresentano il dono divino volto alla sopravvivenza, mentre le arti liberali e pratiche garantiscono la progressiva ascesa verso la verità e l'opera di deciptazione della struttura dell'universo e della perfezione delle sue leggi. La *philosophia* di Goffredo è perciò l'insieme delle arti, ma non soltanto: è l'insieme degli strumenti ermeneutici che esse forniscono all'uomo per interpretare il *liber naturae* e il *liber Scripturae*, la graduale acquisizione dei contorni sempre più nitidi ma mai definitivi del vero, e che soltanto la Rivelazione renderà perfettamente visibile. Le scienze profane allora, benché disprezzate per la presunzione umana della loro autonomia e indipendenza, sono considerate di per sé buone perché donate da Dio all'uomo per la sua rigenerazione. Il *fons philosophiae* è quindi risanatore perché risanatrice è la filosofia delle sue acque: la meccanica è finalizzata al soccorso delle fragilità umane nello stato successivo al peccato; la sua parte teoretica si occupa di dissipare le tenebre dell'ignoranza, frutto della medesima vulnerabilità dal punto di vista gnoseologico che la Caduta ha comportato; infine le scienze pratiche operano la soppressione dei vizi e la restaurazione delle virtù.

In questo senso, dunque, la figura di Cristo su cui si concentrano gli ultimi versi del poema è vista come il traguardo e insieme la sintesi dell'intero percorso compiuto da Goffredo: abbracciando la colpa dell'uomo, infatti, Cristo lo ha redento, mostrandogli la possibilità della liberazione dallo stato del peccato, espiando l'offesa che aveva compiuto nei confronti di Dio. Se, da una parte, l'assunzione, da parte sua, di un corpo mortale lo ha reso partecipe della stessa precarietà fisica e psicologica dell'uomo, dall'altra la sua vittoria sulla morte ha dato avvio al piano soteriologico previsto da Dio per la redenzione del genere umano⁴⁰. Goffredo ha perciò raccontato nel *Fons philosophiae* non soltanto l'insieme degli studi, se così si può dire, del canonico vittorino medio della seconda metà del secolo XII, ma tutto il processo di rigenerazione dell'uomo decaduto: se l'inizio è l'acqua fangosa dove sguazzano le rane palustri delle arti meccaniche, la fine è tutta nella metafora della sete finalmente estinta con il liquido purissimo della sapienza teologica che parla della divinità e umanità di Cristo.

Voluit hoc Deitas in humanitate,
Potuit humanitas hoc in Deitate;

⁴⁰ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Fons philosophiae*, ed. Michaud-Quantin cit., pp. 63, 805 – 64, 832.

Nec decebat aliter vel in voluntate
Dei vel in hominis esse potestate.

Multa de hoc homine Dei, sive Deo,
Imbibens, recondidi pectore sub meo;
Que ne male lateant, si qua via queo,
Credituris omnibus editurus eo⁴¹.

1.1 «Calicem plenum mixto vestre destinavi, pater». Il *Fons philosophiae* come introduzione all'*Anathomia corporis Christi*

L'epistola dedicataria di Goffredo a Stefano di Tournai fornisce, lo si è detto, una sorta di manifesto programmatico di ciò che il destinatario avrà in considerazione di leggere e correggere. Il codice manoscritto che egli invia all'abate viene descritto come un calice di acqua e vino, ma con densità e purezza variabili; il Vittorino, comunque, confida nel fatto che una lettura attenta, e che proceda secondo l'ordine dei testi così come sono stati confezionati, possa rendere il senso della metafora che ora, nell'epistola stessa, può sembrare poco chiara⁴².

L'immagine del calice, in effetti, è piuttosto articolata nella prosa di Goffredo, dal momento che, non limitandosi a descrivere la mistura di due liquidi differenti che il calice contiene, prevede una seconda partizione del contenuto in cinque parti, cinque *cellulae* che corrisponderebbero alle diverse sezioni in cui potrebbe essere diviso il manoscritto. Scrive infatti:

Siquidem et de diversis liquoribus et diverso modo conficitur: prima namque pars eius aquam simul et vinum guttatim fluit, secunda vero pars sanguinem uve meracissimum pari modo fluens, delicatissime simul carnis edulium ministrat. Porro tres relique partes – quinque enim diversas habet hic calix cellulas –, dupplici mensura, maiore videlicet et minore, per totum distribute, licet

⁴¹ *Ibid.*, p. 64, 829-836.

⁴² Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Epistola ad abbatem sancte Genovefe de monte*, in *Fons philosophiae*, ed. Michaud-Quantin, cit., [pp. 33-34], p. 33, 19-21: «Quod dico nunc obscurius est, sed post, ex ipsius calicis haustu diligentiore, clarius erit».

tam ex inferioribus quam ex superioribus constent elementis, tenuissimo tamen liquore et qui spiritus magis quam corpus videatur perlucent⁴³.

Cercheremo di dimostrare nel corso delle pagine che seguiranno che l'elenco delle parti che costituiscono il contenuto del calice che Goffredo offre all'abate di Sainte-Geneviève e di cui si fa cenno nell'epistola è, più che il manifesto programmatico del solo *Fons philosophiae* e il suo prologo, l'inventario metaforico di un *corpus* più ampio contenente altri scritti di cui il poema didattico costituirebbe soltanto la parte introduttiva, quella che scorre, goccia a goccia (*guttatim*), del liquido che mesce e confonde acqua e vino. Goffredo parla però di cinque parti di cui è composto il liquido, le ultime tre delle quali sarebbero mescolate nel composto e lo renderebbero un *liquor* tanto tenue, traslucido, da sembrare in effetti più spirito che materia.

Per stabilire se l'ipotesi è corretta, una valutazione preliminare della tradizione manoscritta coeva del *Fons philosophiae* potrebbe fornirci alcuni dati interessanti sulla sua indipendenza testuale dalle eventuali altre opere che seguono. Il ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 15154 contiene, infatti, nell'ordine, il *Fons philosophiae*⁴⁴, una *Anathomia corporis Domini*⁴⁵, ovvero un singolare trattato in versi sull'eucaristia, e un *Liber secundus de spirituali corpore Christi*⁴⁶, ossia un poema allegorico in versi ritmici sulle parti anatomiche del corpo di Cristo. L'attributo *secundus* farebbe dunque pensare che, se il *Fons philosophiae* costituisce un'opera a sé, il rubricatore potrebbe aver ritenuto, data anche la continuità tematica tra i due testi, che l'*Anathomia corporis Domini* costituisca un'opera unica insieme al *Liber de spirituali corpore Christi*. Anche il ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002 contiene i tre testi⁴⁷, presentandoli nello stesso ordine e precisando che *secundus* è il *Liber de spirituali corpore Christi*, poiché successivo all'*Anathomia*, di cui, di nuovo, costituirebbe dunque un'opera unitaria. D'altra parte, un terzo testimone presenta soltanto il testo dell'*Anathomia corporis Christi*⁴⁸, senza il *Fons philosophiae* e il *Liber de spirituali corpore Christi*.

Non è possibile tuttavia stabilire, sulla base dei soli dati codicologici, se i due testi costituiscano un *opus* unico col *Fons philosophiae*. I tre poemi, in effetti, sono stati considerati

⁴³ Cf. *ibid.*, 11-19.

⁴⁴ Cf. ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 15154, ff. 2^r-13^v.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, ff. 13^v-24^r.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, ff. 24^r-54^v.

⁴⁷ Cf. ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, ff. 145^v-163^r; 163^r-179^r; 179^r-220^v.

⁴⁸ Cf. ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14938, ff. 268^r-273^v.

per lo più organici e dipendenti tra loro dai copisti e dai rubricatori che, al netto dell'analisi testuale del prologo, potrebbero averli legati tra loro come semplice raccolta di testi appartenenti a uno stesso autore, testi di cui il primo costituirebbe una descrizione simbolica della formazione esemplare del canonico vittorino, il secondo dei versi eucaristici (che andrebbero quindi sotto il titolo di *Anathomia corporis Christi*) e un ultimo poema, un trattato allegorico-mistico sul valore simbolico degli organi del corpo di Cristo dal titolo *De spirituali corpore Christi*)⁴⁹.

L'epistola descrive però un calice il cui contenuto è composto di cinque parti, mentre finora la valutazione dei codici ha mostrato la presenza di sole tre opere. Negli fogli successivi si scopre tuttavia una ulteriore suddivisione: dopo la presentazione dei differenti e vari approcci allegorici dinanzi alle parti anatomiche della testa di Cristo, i rubricatori segnalano l'inizio di un libro III *De collo*⁵⁰, che separa il soggetto allegorico principale della testa e delle sue parti dal resto del corpo, e in un libro IV *De extremis membris*⁵¹, che ribadisce l'ordinamento assiologico gerarchico del testo esegetico, che attribuisce quindi una graduale scalarità di valori nella descrizione di tale prodigiosa anatomia simbolica.

A questo punto, allora, appare chiaro che col titolo di *Anathomia corporis Domini* non si debba intendere soltanto la prima parte di un'opera che tratti delle parti anatomiche della testa di Cristo e della sua anima, ma un'opera composita, in 4 libri, che tratti, come annuncia il titolo stesso, del corpo di Cristo, sia nel suo aspetto allegorico che in quello più prettamente sacramentale. Tale suddivisione, allora, conferma finalmente le parole iniziali che Goffredo rivolge a Stefano di Tournai: l'invito è alla lettura di un'opera duplice, ma anche quintuplice, rappresentata dal calice che simboleggerebbe, secondo una prima partizione, il *Fons philosophiae* e l'intera *Anathomia corporis Christi*, ma anche, per la seconda suddivisione, il *Fons philosophiae* e i quattro libri di cui è composta l'*Anathomia*. Se il continuo uso della metafora idrica e fluviale del primo poema, infatti, non può che rappresentare l'acqua, vedremo come invece il persistente riferimento al sangue nel trattato in versi sull'eucaristia (che

⁴⁹ Michaud-Quantin, nell'introduzione all'edizione del *Fons philosophiae*, presenta la questione manoscritta dell'*Anathomia corporis Christi* e del *De spirituali corpore Christi* e i dubbi che ne seguono, ma decide di considerare il *Fons philosophiae* come un'opera unitaria e indipendente dalle altre. Cf. MICHAUD-QUANTIN, *Introduction*, in GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Fons philosophiae*, ed. Michaud-Quantin cit., pp. 7-9 e 24-5.

⁵⁰ Cf. ID., *Anathomia corporis Christi*, III, in ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, ff. 193^r-207^r.

⁵¹ Cf. *ibid.*, IV, ff. 207^r-220^v.

costituisce il primo dei quattro libri dell'*Anathomia*), simboleggia il vino della celebrazione eucaristica.

Passiamo dunque ad analizzare brevemente i contenuti dell'*Anathomia corporis Christi*, il cui linguaggio, benché poetico, sembra quasi seguire la forma del trattato, divincolandosi tra proposte di *solutiones*, *oppositiones* e *responsiones*, oltre che tra varie *similitudines* e che, nel tentativo di restituire la problematicità intrinseca del tema eucaristico, tentano di renderne comprensibile il mistero. D'altronde, ancora una volta l'aiuto delle rubriche che, in questo caso, costellano il testo di titoli e aggiunte, consentono al lettore di intuire l'ossatura che regge il poema e ne permette anche una consultazione rapida. L'*Anathomia* si apre distinguendo i modi in cui è da intendersi il corpo di Cristo, sia nella sua forma corporea, carnale, storica, sia in quella trasfigurata, eterna, sacramentale⁵². È tuttavia la parte centrale del poema a destare maggior interesse, in cui il poeta Goffredo sembra riprendere ancora una volta le parole dell'epistola a Stefano di Tournai:

CUR ADMIXTA SIT AQUA:

Sed et aque sociam vino mixtionem

Obtinere novimus suam rationem:

Signat enim populi liberationem

Procuratam Domini per oblationem⁵³.

Se però nell'epistola l'immagine del calice aveva un connotato prettamente metaforico, l'acqua mescolata col vino utilizzata in questo contesto richiama invece immediatamente la pratica liturgica del sacerdote che deve versare una piccola quantità d'acqua nel vino consacrato per l'atto eucaristico, che qui simboleggia la liberazione del popolo eletto avvenuta mediante il

⁵² Cf. *ibid.*, I, in ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, f. 163^v: «Nam vestitus dupplici corpore probatur, / Uno quod de virgines carne derivatur, / altero quo virginum chorus adunatur, / cuius pars in seculo nunc peregrinatur». In attesa di una edizione critica, le seguenti citazioni dell'*Anathomia corporis Christi* saranno prese dal ms. Mazarine, 1002, contenente correzioni della mano di Goffredo, dunque provvisoriamente il più fedele al testo così come pensato dall'autore. Inoltre va specificato che la totale mancanza di bibliografia riguardo i testi dell'*Anathomia corporis Christi* e del *De spirituali corpore Christi* ci obbliga ad adoperare una certa cautela nell'analisi dottrinale dei temi affrontati, che saranno tuttavia presentati per ragioni di completezza nel tentativo di restituire una panoramica ordinata e sistematica del complesso degli scritti di Goffredo di San Vittore.

⁵³ *Ibid.*, f. 168^r.

sacrificio del sangue di Cristo. Colpisce, dunque, la capacità del Vittorino di rincorrere la stessa immagine nei diversi momenti delle sue opere e la sete di conoscenza che ha caratterizzato l'apprendistato raccontato nel *Fons philosophiae* trova qui uno sfondo diverso, quello liturgico, quello soteriologico: la consacrazione del calice di acqua e vino, perciò, nella miscela dei due liquidi, simboleggia per Goffredo la salvezza e replica ogni volta il mistero per chi partecipa alla liturgia.

Ergo quod conficitur aqua vinum forte
Nostra fit mutatio meliore sorte.
Nam vitali prestita nobis vite morte
Unde mortalium mortes sunt absorte.

UTRUM SINE AQUA POSSIT FIERI
Quod si forte queritis adhuc an duorum,
alter hic sufficere valeat liquorum,
scite quia netrum sufficit eorum
per se, si constiterit ratio dictorum.

[168^v] Hec est enim calicis ratio celestis,
sicut est auctoritas multa nobis testis,
quod nec sine sanguine redimi potestis,
nec est sanguis utilis a quo vos destis.

Quisquis ergo iudicat altero liquore
Christi sacrificium consummatum fore,
Nec ecclesiastico vult offerre more
Nichil agit impio devians errore⁵⁴.

La dottrina esposta qui da Goffredo sembra richiamare una lunga tradizione patristica che si è interrogata a lungo sulla simbologia da attribuire a tale liturgia della mescolanza dell'acqua nel vino eucaristico. Nel caso in esame, l'impossibilità di trovare una fonte certa nell'incredibile mole potenziale di fonti cui avrebbe potuto attingere il Vittorino ci porta a suggerirne una probabile

⁵⁴ *Ibid.*, ff. 168^{rv}.

in quell'epistola che Cipriano di Cartagine (200 – 258) scrive all'amico Cecilio sul tema della consacrazione del calice. Qui Cipriano spiega come il gesto del mescolare acqua e vino rappresenterebbe l'unione dell'umanità e della divinità di Cristo, per cui il sacramento stesso dell'eucaristia non sarebbe di nessuna utilità al popolo dei fedeli se vi fosse soltanto vino nel calice consacrato, poiché il sangue di Cristo che quel vino rappresenta senza l'elemento dell'acqua non avrebbe la possibilità di realizzare il sacramento. L'acqua è infatti necessaria, dal momento che il suo simboleggiare l'umanità costituirebbe il solo punto di contatto con la divinità di Cristo. Allo stesso tempo, continua Cipriano (che così redarguisce coloro che ritenevano che la liturgia dovesse prevedere la somministrazione della sola acqua), l'elemento umano simboleggiato dall'acqua non potrebbe in alcun modo entrare in contatto con l'elemento divino di Cristo, non rendendo perciò possibile il sacramento della comunione⁵⁵.

D'altra parte, se l'*Anathomia corporis Christi* adopera lo stesso metro e la stessa rimica del *Fons philosophiae*, il secondo libro *De spirituali corpore Christi* introduce un drastico e repentino cambio di passo, annunciato già dai primi versi:

TRANSITIO DE QUALITATE STILI IN DICTIS ET IN DICENDIS.

Hactenus ad rithmum numeratis passibus .IIII.

Disparium metro nunc libet ire pedum

⁵⁵ Cf. CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Epistolae*, II, LXIII, 13, PL 4, [191-438C], 383D-384B, ed. G. Hartel, in ID., *Opera omnia*, 2 voll., Wien 1868, (CSEL, 3.1, 3.2), II, pp. 711, 12 – 712, 6: «Nam, quia nos omnes portabat Christus, qui et peccata nostra portabat, videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur, et credentium plebs ei in quem credidit copulatur et coniungitur. Quae copulatio et coniunctio aquae et vini sic miscetur in calice Domini ut commixtio illa non possit ab invicem separari. Unde et Ecclesiam, id est plebem in Ecclesia constitutam, fideliter et firmiter in eo quod credidit perseverantem, nulla res separare poterit a Christo quominus haereat semper et maneat individua dilectio. Sic autem in sanctificando calice Domini offerri aqua sola non potest, quomodo nec vinum solum potest. Nam, si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis: si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo. Quando autem utrumque miscetur et adunatione confusa sibi invicem copulatur, tunc sacramentum spiritale et coeleste perficitur. Sic vero calix Domini non est aqua sola aut vinum solum, nisi utrumque sibi misceatur, quomodo nec corpus Domini potest esse farina sola aut aqua sola, nisi utrumque adunatum fuerit et copulatum et panis unius compage solidatum». Infine, Goffredo chiude la *quaestio* in versi ribadendo l'obbligatorietà liturgica della mescolanza di acqua e vino nel calice consacrato per l'eucaristia. Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Anathomia corporis Christi*, in ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, f. 168^v: «Ecce cur in hostia Domini sacrata, / aque sit substantia vino sociata, / quod in ea nostra sit salus procurata, / nec fuisse penitus aliter oblata».

Et sicut vario statui procedere calle,
Mutando lassum sic reparabo pedem⁵⁶.

La variazione della regola prosodica con cui si annuncia l'inizio del secondo libro dell'*Anathomia* testimonia il solo cambio di soggetto, quasi come se Goffredo intendesse semplicemente compiacersi del possesso di una particolare abilità nel comporre versi, abilità della quale si augura magari che l'abate di Sainte-Geneviève possa tener conto. Un'ulteriore prova che confermerebbe l'ipotesi che l'*Anathomia corporis Christi* costituisca un *opus* unico comprendente il *De spirituali corpore Christi*, inoltre, è data dall'analisi del contenuto del testo, che sembra in effetti corrispondere perfettamente al titolo di *Anathomia*: si tratta infatti di una minuziosa descrizione delle parti del corpo di Cristo che si articola attraverso una esegesi allegorica demoltiplicativa che intercetta nei dettagli del volto e, nei libri III e IV, delle membra e del torace di Cristo un senso profondo e nascosto, quasi come se il corpo stesso di Cristo fosse un testo, al pari di quello biblico, che la poesia di Goffredo intende svelare dei suoi misteri più intimi⁵⁷. Così, dunque, i capelli di Cristo simboleggiano per esempio i suoi pensieri: come, infatti, i capelli adornano la testa umana, così i pensieri buoni abbelliscono la *mens* e, pertanto,

⁵⁶ *Ibid.*, II, f. 179^r.

⁵⁷ Anche in questo particolare aspetto Goffredo si mostra erede del magistero vittorino che, in materia di esegesi biblica, spesso ricorre a questa pratica demoltiplicativa delle allegorie: si tratta di un processo che prevede la scissione di un elemento nelle sue parti, una scomposizione dunque del valore simbolico di un tutto nella miriade di simbolismi che scaturiscono dall'analisi delle sue componenti. Su questa tematica, M.-D. CHENU, *Les deux âges de l'allegorisme scripturaire au Moyen Âge*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 18 (1951), [pp. 19-28], pp. 22-26. In questo senso, dunque, una delle allegorie principali dalle quali prende le mosse Goffredo è la classica indicazione paolina della chiesa come corpo di Cristo: se Cristo è capo della Chiesa, lo è anche in senso anatomico, per cui il clero, i *patres*, i primi martiri, i vari *ordines* ne costituiscono le membra. Cf. per es. *Eph* 5, 23; 4, 15; *Col* 1, 18; *I Cor* 11, 3. Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Anathomia corporis Christi*, II, f. 180^r. Riguardo il tema di Cristo come capo del corpo ecclesiale in Ugo di San Vittore, cf. J. CHATILLON, *Une ecclésiologie médiévale*, in «Irenikon», 22 (1949), pp. 115-138 e 395-411; ripubblicato in *Le mouvement canonial au Moyen Âge. Réforme de l'église, spiritualité et culture*, ed. P. Sicard, Turnhout 1992 (Bibliotheca Victorina, 3), pp. 293-323. Tale tema è altresì intensamente agostiniano, dal momento che il vescovo d'Ipbona lo utilizza ampiamente nei sermoni, nelle *Enarrationes in Psalmos* e nel Commento al Vangelo di Giovanni. In particolare Agostino utilizza l'espressione 'Cristo totale' indicando Cristo come capo del corpo ecclesiale, unitario nella sua generazione a partire dal Verbo e nella sua unione tra l'autore della Redenzione e il suo oggetto, ovvero l'umanità redenta. A tal proposito, si vedano in particolare: *Sant'Agostino. Il Cristo totale*, a c. di G. Carrabetta, Roma 2012 (Piccola biblioteca agostiniana, 49); G. CARRABETTA, *Agostino d'Ipbona: la Chiesa mistero e presenza del Cristo totale*, Assisi 2015 (Studi e ricerche. Sezione teologica).

la mancanza di capelli è vista nell'uomo come un difetto fisico dal punto di vista estetico, mentre l'assenza di buone disposizioni si declina come una carenza dal punto di vista morale⁵⁸; oppure la palpebra che impedisce lo sguardo dell'occhio è simbolo della carne che, in perenne lotta con lo spirito, ne ostacola lo slancio verso l'alto delle vette della contemplazione⁵⁹.

L'ulteriore suddivisione di cui si diceva in un libro III *De collo*⁶⁰, che separa il soggetto allegorico principale della testa e delle sue parti dal resto del corpo, e in un libro IV *De extremis membris*⁶¹ ribadisce, nella prolungata metafora anatomica, l'ordinamento gerarchico del testo esegetico, attribuendo una graduale scalarità di valori nella descrizione di tale prodigiosa simbologia che non sembra aver eguali nella storia dei testi vittorini di ogni generazione⁶².

⁵⁸ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Anathomia corporis Christi*, II, f. 182^v: «Pars igitur capitis occurrit prima capillus, / Sed que pars hominis interioris hic est? / Subtiles Domini sensus hic credo notari / multiplicesque quibus cogitat ipse bona, / cogitat et non est afflicto, (...). / Iste pilus caput exornat mentemque decorat, / Ne sit calvitie feda minusque decens». Più avanti ancora le parti del cervello si sovrappongono alle gerarchie angeliche dello pseudo-Dionigi, occupando diverse pagine nella ricerca minuziosa di una ulteriore livello allegorico del capo di Cristo. Cf. *ibid.*, ff. 204^r-206^v.

⁵⁹ Cf. *ibid.*, f. 190^r: «Spiritus et caro sunt tanquam pugnantia secum; / Hic oculi radius palpebra ceca caro; / Nititur erumpens radius contingere lumen».

⁶⁰ Cf. *ibid.*, III, ff. 193^r-207^r.

⁶¹ Cf. *ibid.*, IV, ff. 207^r-220^v.

⁶² È sorprendente la vicinanza tematica tra il simbolismo della corporeità dell'*Anathomia corporis Christi* e il *Liber divinorum operum* di Ildegarda di Bingen. Benché i testi della profetessa non siano presenti, all'epoca di Goffredo, nella biblioteca di San Vittore e, quando lo saranno, a San Vittore non se ne leggeranno che degli *excerpta*, le descrizioni delle visioni sulla natura del cosmo e sulla storia dell'uomo del *Liber divinorum operum*, poi riprodotte nelle suggestive miniature del ms. Lucca, Biblioteca Statale, 1942, mettono al centro la corporeità dell'essere umano in ogni minimo dettaglio, che si fa specchio del mondo creato. Sull'assenza dei testi di Ildegarda a San Vittore, cf. DE GRANDRUE, *Les manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor* cit, II, pp. 513-517. Sulla simbologia del corpo e sul rapporto tra microcosmo e macrocosmo in Ildegarda, cf. soprattutto M. PEREIRA, *Macrocosmo e Microcosmo nel Liber divinorum operum di Ildegarda di Bingen*, in «L'ombra. Tracce e percorsi a partire da Jung», 10 (2017), pp. 44-66. D'altra parte, la vicinanza tra il pensiero vittorino e quello di Ildegarda, in particolare in merito all'esegesi visuale e all'antropologia agostiniano-eriugeniana, è stato colto in M. CRISTIANI, *Introduzione*, in *Ildegarda di Bingen. Il libro delle opere divine*, a c. di M. Cristiani - M. Pereira, Milano 2003 (I Meridiani. Classici dello Spirito), pp. IX-CXXXIV; EAD., *Meditazione visiva e visione profetica. Ugo di San Vittore e Ildegarda di Bingen*, in *Immaginario e immaginazione nel medioevo*. Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.; Milano, 25-27 settembre 2008), a c. di M. T. Bettetini - F. D. Paparella, Louvain-la-Neuve - Turnhout 2009 (Fédération Internationale des Instituts d'Etudes Médiévales [FIDEM]. Textes et études du Moyen Âge, 51) pp. 77-92.

2. L'umanesimo cristiano di Goffredo. L'ottimismo antropologico del *Microcosmus*

Un modello insolito, nel panorama della letteratura monastica del secolo XII, di quella che è una antropologia teologica senza dubbio singolare, è dato dal *Microcosmus* di Goffredo di San Vittore⁶³: non che degli autori più o meno coevi al Vittorino non trattino di questi temi – anzi, sono anni in cui si assiste alla moltiplicazione di testi che ruotano intorno all'associazione dell'idea di uomo con quella dell'universo creaturale⁶⁴ –, ma il *Microcosmus* costituisce un

⁶³ Del *Microcosmus* ci sono pervenuti soltanto due testimoni: uno (ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14515, ff. 1^r-105^v), con ampie, costose e vistose rifiniture e alcune glosse, molto curato nello stile, probabilmente destinato alla lettura comune dei Vittorini, e un secondo (ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14881, ff. 1^v-102^v), che evidenzia un lavoro molto più negligente, con numerosi interventi, anche consistenti, della mano di Goffredo. Considerando la diversa cura nella scrittura dei due manoscritti, Delhaye avanza l'ipotesi che il primo sia l'archetipo. Studi più recenti hanno invece dimostrato che l'ipotesi dello studioso francese non era corretta: in particolare Gasparri e soprattutto Ouy hanno sostenuto che entrambi i testi possano dipendere da un archetipo perduto, ma il codice che riteniamo fosse destinato alla lettura comune dipenderebbe comunque dal manoscritto autografo di Goffredo, che, anche in ragione delle numerose lacune od omissioni, potrebbe definirsi come la bozza per un lavoro di fino e cesellatura successivo (com'è il caso, appunto, dell'elegante codice destinato alla lettura comune). Sulla questione dei manoscritti autografi del *Microcosmus*, P. DELHAYE, *Introduction*, in GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, ed. Delhaye cit., pp. 11-26; cf. OUY, *Manuscrits entièrement ou partiellement autographes de Godefroid de Saint-Victor* cit.; GASPARRI, *Observations paléographiques sur deux manuscrits partiellement autographes de Godefroid de Saint-Victor* cit.; EAD., *Textes autographes d'auteurs victorins* cit.

⁶⁴ Sebbene il tema dell'uomo inteso come microcosmo compaia già negli autori della prima cristianità, i contributi più significativi al riguardo si situano in un arco cronologico piuttosto ristretto e che va, in buona sostanza, dal secolo IX al XII. Filone Ebreo (20 a. C. ca. – 45 d. C. ca.) però già sottolinea ad esempio nel suo *De opificio mundi* la corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo, in particolar modo tra le diverse parti del corpo e gli astri; Origene (183-185 – 253-254) insegna che gli ornamenti del mondo visibile dei primi cinque giorni della creazione sono allegoricamente i doni fatti all'uomo microcosmo; lo stesso confronto si ritrova anche in Ambrogio (339-340 – 397) e, chiaramente, nei commentari al *Genesi* di Agostino. Per un dettaglio delle possibili fonti consultate da Goffredo nella stesura del *Microcosmus*, Cf. DELHAYE, *Le Microcosmus* cit., pp. 150-170. Per una panoramica più ampia del tema nella storia della filosofia, cf. soprattutto G. P. CONGER, *Theories of Macrocosmus and Microcosmus in the History of Philosophy*, New York 1922; H. HOMMEL, *Mikrokosmos*, in «Rheinisches

esempio pressoché unico per l'originalità dei contenuti, sintesi felice di un magistero vittorino perfettamente assimilato e sviluppato. D'altra parte, è originale anche perché affronta un tema non ascrivibile completamente alla tradizione agostiniana da cui pure proviene il suo autore: l'agostinismo dei Vittorini è in effetti fedele all'insegnamento del vescovo d'Ipbona nell'attenzione alla caduta dell'uomo in conseguenza del peccato, ma Goffredo punta tutti i suoi sforzi nel tentativo di evidenziare al massimo grado l'infinito potere della grazia redentrice, per poi focalizzarsi sulla dignità stessa dell'essere umano, sull'umanità in cui si è incarnato il Figlio di Dio per suscitare la Carità divina. Cercheremo ora di mostrare in che modo il tema dell'uomo come microcosmo è sviluppato nel trattato.

Goffredo riprende, all'inizio del primo dei tre libri di cui è composta l'opera, il classico tema greco del microcosmo, rielaborandolo alla luce di una esegesi originale dell'Esamerone biblico: in questo senso, tutta l'opera creatrice di Dio è vista in ragione del suo coronamento nella creazione dell'uomo, riflesso della meravigliosa intera creazione divina, cui compete la

Museum für Philologie», 92 (1943-1944), pp. 56-89; R. ALLERS, *Microcosmus. From Anaximandros to Paracelsus*, in «Traditio», 2 (1944), pp. 319-407; G. VERBEKE, *L'homme et son univers. De l'antiquité classique au Moyen Âge*, in *L'homme et son univers au Moyen Âge. Actes du septième Congrès international de philosophie médiévale* (30 août - 4 septembre 1982), 2 voll., ed. C. Wenin, Louvain-la-Neuve 1986, I, pp. 16-41; P. O. KRISTELLER, *Man and His Universe in Medieval and Renaissance Philosophy*, *ibid.*, I, pp. 77-91; R. FINCKH, *Minor Mundus Homo. Studien zur Mikrokosmos. Idee in der mittelalterlichen Literatur*, Göttingen 1999, in part. pp. 159-199, in cui l'autore costruisce un confronto tra la concezione del microcosmo di Alano di Lilla e quella di Goffredo. Inoltre, la storiografia dei primi del Novecento ha individuato nel *Microcosmus* di Goffredo una netta influenza di temi chartriani e, in particolare, del *De Mundi universitate* di Bernardo Silvestre. Delhayé ha tuttavia dimostrato che, benché il Vittorino potesse aver avuto accesso all'opera, basta un rapido accostamento dei due testi per notare che non vi è alcun vicendevole richiamo. Goffredo, infatti, istituisce un parallelo tra i due *mundi* basandosi sulla comparazione tra le quattro facoltà dell'anima e i quattro elementi del cosmo, mentre Bernardo Silvestre si limita a dire che l'uomo è un microcosmo perché il suo corpo è formato a immagine del cosmo, non allontanandosi pertanto dalla dottrina del *Timeo* platonico. Quanto alla struttura espositiva delle due opere, ancora, Goffredo parte dalla psicologia per approdare alla teologia, Bernardo inizia invece da una cosmologia che termina in antropologia. E ancora Delhayé recide sul nascere eventuali altri confronti tra Goffredo e l'opera degli chartriani, sottolineando come anche il *De septem diebus et sex operum distinctionibus* di Teodorico di Chartres non abbia nulla a che vedere con l'opera del Vittorino, in quanto costruisce una ermeneutica filosofica dell'Esamerone che parte da una fisica degli elementi del cosmo per arrivare a una metafisica della sostanza che nel *Microcosmus* non è per nulla presente. Cf. DELHAYE, *Le Microcosmus* cit., pp. 144-149. Inoltre, cf. M.-D. CHENU, *La théologie au XII^e siècle*, Paris 1957 (*Études de philosophie médiévale*, 45); tr. it. Milano 1986, pp. 45-46. Siamo tuttavia dell'idea che una pur indiretta influenza di temi chartriani nella stesura del *Microcosmus* possa essere quantomeno probabile.

stessa dignità⁶⁵. Tale rivalutazione in chiave ottimistica della natura umana (seppur nello stato postlapsario) è l'obiettivo e la meta del trattato che, in maniera diversa e meno evidente rispetto al *Fons philosophiae*, è a sua volta un *itinerarium mentis in Deum*, ma apparentemente più disordinato e rapsodico. In effetti, se consideriamo la struttura del testo, il commento ai primi versetti del *Genesi* occupa spazi molto diversi: dopo un proemio introduttivo, infatti, in cui Goffredo annuncia il percorso che seguirà (capp. 1-20), il commento all'opera del primo giorno si limita al solo capitolo 21, il secondo ai capitoli dal 22 al 45, e lo spazio destinato al commento sempre più dettagliato degli ultimi giorni della creazione aumenta in maniera esponenziale nei capitoli successivi; si ha quindi l'esegesi dell'opera del terzo giorno che occupa i capitoli 46-80, quella del quarto i capitoli 81-103, del quinto i capitoli 104-186, del sesto, infine, i capitoli 187-241. L'asimmetria strutturale del trattato si spiega però in considerazione del tipo di esegesi che Goffredo intende adottare nel suo commento: se, infatti, il corpo argomentativo del *Microcosmus* verte sull'uomo e sulla sua dignità creaturale, allora l'attenzione dedicata alla creazione della luce e alla sua separazione dalle tenebre è certamente meno pertinente alla dimostrazione per cui il corpo umano, così come è stato creato da Dio, è valore di vita. In effetti il Vittorino precisa già nelle prime pagine il tipo di attenzione che riserverà nel suo scritto al tema dell'uomo, a cominciare dalla sua condizione mortale. La morte, infatti, ha sì potuto colpire il corpo umano attraverso il peccato, ma non in maniera assoluta e irreparabile. La Caduta assume infatti, nella prospettiva proposta, una decisa limitazione dei danni provocati all'uomo: la punizione divina è stata clemente, perché ha risparmiato un'eterna maledizione nello spirito con una pena inflitta al corpo, ma circoscritta nel tempo.

Fecit enim Deus primo homini corpus vitale ut in eo sibi serviret; peccavit homo et mox fecit peccatori mortale quod erat vitale ut in eo peccatorem puniret, misericorditer tamen, quia misericors Deus maluit interim peccatorem punire in corpore temporaliter quam in spiritu eternaliter⁶⁶.

⁶⁵ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, I, 3, ed. Delhaye cit., p. 32: «Est itaque propositum nostrum principale docere lectorum cur mundi nomine latine vel microcosmi nomine grece homo censeatur, ac per hoc quante dignitatis homo sit astruatur».

⁶⁶ *Ibid.*, 6, p. 34.

Applicando, perciò, la distinzione ugoniana tra *opus conditionis* e *opus restorationis*⁶⁷, Goffredo individua tre opere divine che riguardano il corpo umano, riassumibili nei concetti di natura, giustizia e grazia: se la prima opera è passata e vitale, la seconda è presente e mortale, la terza, invece, è futura e immortale. In questo senso, dunque, gli uomini posseggono ora il loro corpo nella pena del peccato e non riescono a vederlo per come era un tempo, prima della Caduta, né sono in grado di immaginare come sarà alla fine dei tempi⁶⁸. C'è quindi nel microcosmo qualcosa che, pur se di minor nobiltà, ha comunque un certo valore e rappresenta un'occasione di elevazione spirituale⁶⁹. Tuttavia, precisa Goffredo, l'antropologia del suo commento deve essere distinta per ambiti di indagine, poiché filosofi e teologi intendono l'uomo necessariamente in maniera differente, in ragione dei differenti metodi di indagine delle rispettive scienze: pur indagando entrambi l'*humanus spiritus*, il filosofo, quando parla di microcosmo, considera la natura umana, invece il teologo tratta dei doni della grazia che lo coinvolgono⁷⁰. È questo il presupposto teorico su cui si baserà il trattato: il commento esegetico sui primi tre giorni della Creazione riguarderà la spiegazione dei doni naturali di cui parlano i filosofi, gli ultimi tre giorni i doni della grazia⁷¹. Sulla struttura portante del testo biblico dell'Esamerone, allora, la creazione della luce durante il primo giorno simbolizzerà la creazione dei sensi nell'essere umano⁷²; nel secondo giorno la divisione del firmamento in acque superiori e inferiori seguirà il parallelo della divisione dei moti dell'*imaginatio*⁷³; d'altra parte, invece, le

⁶⁷ Cf. *supra*, nota 39.

⁶⁸ È pertanto un errore inserire nella definizione di uomo la necessità della morte, perché dopo il peccato l'uomo sarà immortale. Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, I, 7-8, ed. Delhaye cit., pp. 34-36. La definizione di uomo come *animal rationale mortale* di cui si serve Goffredo è presa da Boezio. Cf. per es. ANICIUS MANLIUS TORQUATUS SEVERINUS BOETHIUS (d'ora in poi BOETHIUS), *Commentaria in Porphyrium*, III, 4, PL 64, [71-158D], 127C, ed. L. Minio-Paluello, Bruges - Paris 1966 (Aristoteles Latinus, I, 6-7), [pp. 5-31], p. 18, 9.

⁶⁹ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, I, 10, ed. Delhaye cit., pp. 37-38; *ibid.*, 16, p. 44-45.

⁷⁰ Cf. *ibid.*, 18, p. 45: «Aliud philosophus, aliud theologus in humano spiritu inspexit. Nam cum alia sint humani spiritus naturalia a Deo creatore sibi data, alia gratuita a Deo recreatore sibi superaddita, philosophus naturalia, theologus gratuita inspexit, dum hominem vel microcosmum vel mundum appellavit».

⁷¹ Cf. *ibid.*, 20, pp. 47-48.

⁷² Cf. *ibid.*, 21, p. 48.

⁷³ L'*imaginatio* è paragonata alle acque per la sua motilità dalla *sensualitas* alla *ratio*: come l'acqua, dunque, ha una certa corporeità, ma meno densa; grossolana perciò nella comprensione ma fluida nel movimento, poiché si eleva oltre la *sensualitas*, fino alle immagini senza corpo, e proprio come l'acqua, più leggera della terra, ha il suo luogo naturale più in alto di questa. Cf. *ibid.*, 16, p. 46: «Ymaginatio, quasi aqua corpulenta, obtusa sed

opere del terzo giorno si riferiranno all'orientamento dell'anima, che sarebbe altrimenti dispersa⁷⁴.

mobilis a sensualitate quidem velud a terra usque ad ymagines absentiam corporum se elevat sed ultra nichil prevalens more aque circa corpora fluctuat». Ciononostante, l'*imaginatio* è concepita da Goffredo come una facoltà unitaria, capace di muoversi tra i due piani del sensibile e dello spirituale, ma tra i suoi compiti vi è quello della rappresentazione delle cose in virtù della connessione con le potenze dell'anima (*ingenium*, *memoria*, *concupiscibilitas* e *irascibilitas*. Cf. *ibid.*, 25, p. 50: «Quatuor etenim sunt harum aquarum fontes in se invicem refluentes, ex quibus omnis harum aquarum confusio procedit, id est quatuor sunt ymaginationis origines, omnium ymaginum monstra generantes, scilicet ingenium, concupiscibilitas, memoria, irascibilitas. Quarum prima absentiam rerum ymagines querit et invenit, secunda inventas attrahit, tertia attractas retinet, quarta repellit»). L'*ingenium* è quella potenza che ricerca e trova le rappresentazioni in assenza delle res corrispondenti, le cause e le nature dell'essere; la *memoria*, invece, attrae e conserva le immagini acquisite; la *concupiscibilitas* e l'*irascibilitas*, infine, marciano con una reazione personale le rappresentazioni che l'uomo precedentemente percepisce: se le immagini risultano attraenti, la *concupiscibilitas* le ricerca, portandosi verso di esse, mentre l'*irascibilitas* governa i movimenti di allontanamento e repulsione verso quelle rappresentazioni che risultano moleste o sgradevoli. Cf. *ibid.*, pp. 50-51. L'anima, dunque, nell'*imaginatio* risente delle più grandi agitazioni, dal momento che si trova contesa tra bene e male: l'*ingenium* avrà il compito di mostrare le minacce offerte contro le virtù e le ricompense promesse ai vizi; la *memoria* le fisserà mentre l'uomo sarà preso dal desiderio della felicità e dalla paura della sofferenza. Cf. *ibid.*, 26, p. 51. Nel tentativo di instaurare un ordine in questi tumulti dell'anima, l'*imaginatio* porrà degli atti di *discretio*, che nasceranno dall'*industria*, frutto della *ratio*, e dalla *circumspectio*, frutto dell'*intelligentia*. Cf. *ibid.*, 34, 57. Nell'*ingenium* e nella *discretio*, allora, sono presenti le due facoltà superiori della *ratio* e dell'*intelligentia*, che operano sull'*imaginatio*. Nel momento in cui la grazia dovesse intervenire, infatti, non potrà nulla per emendare la *sensualitas* e dovrà necessariamente cominciare il processo di ascensione dell'anima a partire dalla purificazione dell'*imaginatio*: distogliendosi dalle realtà corporee, quindi, si eleverà al piano spirituale e del vero, sotto l'azione di *ratio* e *intelligentia*. Cf. *ibid.*, 30, pp. 54-55.

⁷⁴ Cf. *ibid.*, 53, p. 72. Sulla gnoseologia vittorina che fa da sfondo a quella di Goffredo, Cf. M. P. MICHAUD-QUANTIN, *La classification des puissances de l'âme du XII^e siècle*, in «Revue du Moyen Âge latin», 5 (1949), pp. 15-34; D. M. COULTER, *Contemplation as 'Speculation'. A comparison on Boethius, Hugh of St. Victor and Richard of St. Victor*, in *From Knowledge to Beatitude: St. Victor, Twelfth-Century Scholars, and Beyond. Essays in honor of Grover A. Zinn jr.*, Notre Dame (IN) 2014, pp. 204-228; e, nello specifico di Ugo: cf. KLEINZ, *The theory of knowledge of Hugh of Saint Victor* cit., pp. 23-26. Per la gnoseologia riccardiana si rimanda agli studi di Ritva Palmén. In particolare, cf. PALMÉN, *Richard of St. Victor's theory of imagination* cit. — Prima di passare, tuttavia, al secondo libro, Goffredo si dilunga in un paio di digressioni in cui abbandona il metodo allegorico adoperato fino a quel punto per concentrarsi sul senso letterale dei passi del *Genesi*. Nello specifico, la prima si limita a porre una domanda: se il testo biblico insegna che ci sono acque sopra il firmamento e che queste furono riversate sulla terra quando Dio aprì gli argini del cielo (cf. *Gn* 1, 6-7), perché il filosofo naturale ritiene, invece, che la pioggia sia prodotta dalle nuvole, secondo il naturale ciclo dell'acqua? In questo caso Goffredo non prende posizione e si limita soltanto al rilievo del contrasto di opinioni tra i due campi d'indagine dei filosofi

L'ermeneutica biblica della narrazione degli ultimi giorni della Creazione prosegue nel secondo libro del *Microcosmus*, in cui il tema della natura si confronta con quello della grazia: i doni della grazia di cui i tre giorni sono simbolo hanno in sé la possibilità di rendere l'uomo simile a Dio e, benché questi sia inferiore alle creature angeliche, per mezzo della grazia è in grado di superarle nel merito della gloria del regno di Dio⁷⁵. La distinzione delle facoltà dell'anima del primo libro si sovrappone quindi alla distinzione del secondo nei doni della grazia: a consentire all'uomo la conoscenza della Verità e il sommo Bene interviene la *gratia illuminationis*, mentre la *gratia affectionis* suscita nell'uomo propositi generosi che permettono la sua elevazione anche dal punto di vista morale, ma soltanto con la *gratia facultatis* tali propositi hanno la possibilità di attualizzarsi, così da poter realizzare il bene. Le tre grazie sono dunque presentate in considerazione del loro inizio, progresso e perfezione finale.

Tres enim gratias a Moyse, vel potius a Spiritu sancto (...) nobis insinuari sciendum est. Harum gratiarum prima est gratia illuminationis ad veritatem, secunda est gratia affectionis ad virtutem,

naturali e dei teologi. Cf. *ibid.*, 35-36, pp. 57-58. Diverso è, però, il suo atteggiamento nella seconda digressione, nella quale vede una opposizione tra la tesi di alcuni geografi e filosofi antichi concernente l'esistenza degli antipodi, secondo la quale vi sono molteplici zone abitative sulla terra separate da spazi invalicabili, e la verità biblica secondo cui un solo uomo, Adamo, è apparso sulla terra in un solo punto geografico, ma ciò non spiega, però, in che modo si siano popolate tutte le zone della terra e come abbia potuto dunque uno stesso Salvatore riscattare tutta l'umanità. Il Vittorino propende ovviamente per il dato scritturale, considerando la incontrovertibile verità biblica e il ben più probabile errore dei geografi. Cf. *ibid.*, 46-51, pp. 66-70. Sulla questione degli antipodi in Goffredo di San Vittore si è interrogato Delhay, che ne ha individuato le fonti classiche in Macrobio e Calcidio. Cf. DELHAYE, *Note C*, in *Le Microcosmus* cit., pp. 282-286. Per questo tema in Goffredo, cf. anche D. LECOQ, *Au-delà des limites de la terre habitée. Des îles extraordinaires aux terres antipodes (XI^e-XIII^e siècles)*, in *Terre à découvrir, terres à parcourir: exploration et connaissance du monde, XI^e-XIX^e siècles*, edd. D. Lecoq - A. Chambard, Paris 1996, pp. 14-41.

⁷⁵ Nel tempo presente successivo alla Caduta, infatti, la grazia permette l'unione dell'uomo al Cristo, mentre nella vita futura, dopo il giudizio finale, essa permetterà al fedele di regnare con Cristo e così l'uomo sarà simile a Dio, sarà Dio stesso. Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, II, 77-79, ed. Delhay cit., pp. 89-92, in particolare 79, p. 92: «Ecce quanta dignitas hominis super angelum, qua per gratiam factus est non solum dominus mundi ut Deus, sed etiam similis Deo et Deus, quod nulli inquam angelorum contigit aut continget. Quid ergo mirum si eum mundi nomine theologus appellandum censuit quem etiam Dei nomine non indignum videt?». Sulla superiorità dell'uomo rispetto alle creature angeliche, cf. IOHANNES SCOTUS, *Periphyseon*, IV, 9, PL 122 [439-1022D], 779D-780C, ed. É. A. Jeuneau, 5 voll., Turnhout 1996-2003 (CCCM, 161-165), IV, pp. 56, 1550 – 57, 1584.

tercia est gratia facultatis ad operandum (...). Prima est ergo scire bonum, secunda est velle bonum, terciā posse bonum. Posse, inquam, non a possibilitate, sed a facultate⁷⁶.

L'ordine *in naturalibus* è tuttavia differente da quello *in gratuitis*: nel primo caso, infatti, il potere precede il sapere, che precede a sua volta il volere; nel secondo caso primo è il sapere, poi il volere e infine il potere. *In naturalibus*, quindi, la potenza del Padre creatore conferisce il primo potere; la sapienza del Figlio del Creatore dà il primo sapere; la bontà dello Spirito Santo concede il primo volere. *In gratuitis*, invece, la sapienza del Figlio ricreatore dà il secondo sapere, che è il primo tra i doni della grazia; la benignità dello Spirito ricreatore concede il secondo volere; la potenza del Padre ricreatore conferisce il secondo potere. Di conseguenza, nell'ordine dei doni gratuiti, la *sapientia* è simboleggiata dal quarto giorno dell'Esamerone, la *voluntas* dal quinto, la *potentia* dal sesto. Anche in questo caso Goffredo si fa interprete dell'insegnamento ugoniano, interrogandosi e sviluppando il tema teologico che ruota intorno alle attribuzioni trinitarie riassumibili dalla classica triade *potentia, sapientia, bonitas*. Se in Ugo, infatti, la questione fa da perno in una disputa teologica che attraversa il secolo a lui precedente e soprattutto coinvolge gli attacchi al presunto sabellianesimo di Abelardo, e allora si articola, in alcuni casi, in delle correzioni al linguaggio troppo umano e poco preciso dei nomi di Padre, Figlio e Spirito Santo, in altri *potentia, sapientia* e *bonitas* diventano le perfezioni divine che si riflettono nelle loro rappresentazioni create⁷⁷.

Se l'eco delle dispute trinitarie di quegli anni si avverte chiaramente nell'interpretazione della triade *potentia, sapientia* e *bonitas* – che qui viene inserita nel tentativo di lettura del senso ultimo e nascosto della Creazione delle opere degli ultimi giorni da parte di Dio –, è interessante notare come ancora una volta Goffredo riesca a rendere originale la sua ermeneutica unendola intimamente a una tradizione di scuola, che assorbe e rielabora le lapidarie voci dei padri e delle *auctoritas* che hanno fondato e consolidato l'esegesi biblica. In questo senso va, dunque, il

⁷⁶ *Ibid.*, 82, pp. 94-95.

⁷⁷ Nel *De sacramentis* e nelle *Sententiae de divinitate* di Ugo, infatti, le facoltà superiori dell'anima umana (*mens, intellectus* e *amor*) si fanno loro *vestigia*, allo stesso modo dell'*immensitas*, della *pulchritudo* e dell'*utilitas* che si possono cogliere nella bellezza creaturale, a formare una ulteriore triade che si articola negli elementi di *Deus, homo* e *mundus*. A fornire il dettaglio del dibattito sulla triade *potentia, sapientia* e *bonitas* in Ugo è Poirel, che ne ricostruisce anche la storia dottrinale nella questione trinitaria che vide coinvolti Roscellino e Abelardo. Cf. POIREL, *Livre de la nature et débat trinitaire au XII^e siècle* cit., pp. 261-420. L'edizione delle *Sententiae de divinitate* è stata curata da Piazzoni in HUGO DE SANCTO VICTORE, *Sententiae de divinitate*, ed. A. M. Piazzoni, in «Studi Medievali», 23 (1982), pp. 912-955.

breve *excursus* che segue, in cui il Vittorino si sforza di chiarire il senso tropologico del passo del *Genesi* in cui Dio crea le luci nel firmamento celeste per distinguere il giorno dalla notte: secondo Goffredo, infatti, che si fa interprete di una secolare tradizione esegetica, Cristo rappresenta il sole, la luna la Chiesa e ogni buon cristiano una stella. L'originalità della proposta di Goffredo, però, è tutta nell'integrazione della classica metafora solare e lunare nel quadro astronomico che sta dipingendo nella sua descrizione della creazione del cosmo, nel quale Dio ha voluto la successione temporale dei giorni, delle stagioni e degli anni, con la precisa indicazione che Cristo è segno di salvezza in ogni suo mistero e la Chiesa è segno che ciò sarà fino alla fine dei tempi⁷⁸.

Descrivendo poi la creazione del quinto giorno, Goffredo paragona pesci e uccelli alle affezioni umane⁷⁹, mostrando ancora una volta tutto l'interesse al recupero di una antropologia in chiave ottimistica, talora in contrasto con i teologi agostiniani del suo tempo⁸⁰. I movimenti

⁷⁸ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, II, 88-103, ed. Delhaye cit., pp. 100-116. Sulle immagini di Cristo e della Chiesa come sole e luna in ambiente vittorino, cf.: HUGO DE SANCTO VICTORE (sub INCERTUS AUCTOR), *Posterioriores excerptiones*, I, 3, PL 175, [633-924A], 638B: «Solent sancti doctores per solem accipere Christum; per lunam, Ecclesiam; per singulas stellas, singulos fideles. Per solem, Christum, quia ut sol perfectus est in se, nec mutatur. Sic Christus, quia immensus est, non potest augeri. Per lunam designatur Ecclesia, quia sicut luna per diuturna incrementa ad plenitudinem ducitur, sic sanctae Ecclesiae corpus membris eius, quae per gratiam sibi succedunt, appositis, consummatur. Et sicut luna a sole suscipit lumen, sic sancta Ecclesia suscipit a Christo vivificationem. Per stellas ideo designantur fideles, quia sunt et ipsi luminaria coelo, coeli affixi»; GARNERIUS DE SANCTO VICTORE, *Gregorianum*, I, 5-7, PL 193, [23-462A], 37B-43B. Gli studi di Hugo Rahner forniscono interessanti dettagli circa le origini di questa analogia. Cf. H. RAHNER, *Mysterium lunae. Ein Beitrag zur Kirchentheologie der Väterzeit*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», 63 (1939), pp. 311-348 e 428-442; ID., *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1957, ed. it. Bologna 1971, pp. 107-197.

⁷⁹ Riguardo questo particolare aspetto, il *Microcosmus* non si distacca molto dai temi del *De duodecim patriarchis* di Riccardo di San Vittore. Ovviamente le due opere sono molto differenti tra loro, anche solo per i fini e per il quadro allegorico di riferimento. Riccardo ha in mente infatti la primitiva storia d'Israele, mentre Goffredo parla della creazione del quinto giorno, ma al di là delle divergenze, in entrambe le opere troviamo elencate le principali affezioni dell'anima umana, la spiegazione delle quali è nell'ottica di una dialettica della purificazione, per mezzo della quale la grazia diviene capace di trasformarle da odio per il male ad amore per il bene, così da preparare al meglio il ritorno dell'uomo a Dio. Sulla vicinanza tematica tra il *Microcosmus* e il *De duodecim patriarchis*, in particolare in riferimento ai capp. 105-139 del *Microcosmus*, cf. DELHAYE, *Le Microcosmus* cit., pp. 127-128.

⁸⁰ Tra questi sicuramente vi è Pietro Lombardo, il quale sosteneva la peccaminosità, seppur veniale, dei primi movimenti della *sensualitas* pressoché innata, prima ancora dell'intervento della *ratio* regolatrice. Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiarum libri*, II, 4, 8, PL 192, [519-964], 704, ed. I. Brady, 3 voll., Grottaferrata (RM)

più bassi dell'anima, sostiene infatti il Vittorino, ovvero quelli legati alla sfera della *sensualitas*, non sono affatto peccaminosi, perché connaturati all'anima stessa e alle sue potenze (*concupiscentia* e *irascibilitas*), le quali sorgono spontaneamente dal nostro incoercibile desiderio di conoscenza. In altre parole, in un contesto quale è quello del *Microcosmus*, in cui la natura umana postlapsaria è in qualche modo rivalutata, poiché ancora custode di una qualche scintilla divina che la lega all'atto primigenio della creazione, i movimenti della *sensualitas* sono naturali, vale a dire facenti parte della natura stessa dell'anima. La sfera materiale, dunque, non è in nessun modo connotabile in senso morale né positivamente né negativamente, poiché il bene e il male che derivano dai movimenti della *sensualitas* dipendono dal modo in cui li orientiamo: in breve, se li seguiamo quando siamo attirati al bene siamo virtuosi, ma solo nel caso contrario commettiamo una colpa (e quindi una eventuale pulsione nei confronti di un oggetto proibito non è necessariamente una colpa, se non vi si dà adito)⁸¹.

Goffredo continua poi trattando del tema dell'*amor boni*, sempre sullo sfondo della metafora genesiaca: se l'odio del male che ha come effetto l'azione buona è paragonato ai pesci marini che restano entro i confini dell'*imaginatio* (secondo la metafora, sotto le acque marine), l'*amor boni* è simboleggiato dagli uccelli che volano oltre la dimensione acquatica del mare,

1971-1981 (Spicilegium Bonaventurianum, 4-5), II, 1971, d. 24, IX, 2, pp. 456, 29 – 457, 6: «Ut enim ibi serpens suasit mulieri, et mulier viro; ita et in nobis sensualis motus, cum illecebram peccati conceperit, quasi serpens suggerit mulieri, scilicet, inferiori parti rationis, id est, rationi scientiae; quae si consenserit illecebrae, mulier edit cibum vetitum, post de eodem dat viro, cum superiori parti rationis, id est, rationi sapientiae eandem illecebram suggerit; quae si consentit, tunc vir etiam cum femina cibum vetitum gustat. Si ergo in motu sensuali tantum peccati illecebra teneatur, veniale ac levissimum est peccatum». Sui teologi che sposano la stessa tesi di Pietro Lombardo, cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 6 voll., 1942-1960, II, *Problèmes de morale. Première partie*, Louvain - Gembloux 1948, p. 496 e ss. Più in generale, sulle questioni teologiche avanzate da Pietro Lombardo, che costituisce il punto di partenza della riflessione teologica di Goffredo, si rimanda al monumentale studio di Marcia Colish. Cf. M. L. COLISH, *Peter Lombard*, 2 voll., Leiden 1994 (Brill's studies in intellectual history, 41).

⁸¹ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, II, 122, ed. Delhaye cit., pp. 133-134: «Hii sunt primi motus cogitationum nostrarum a concupiscibilitate vel irascibilitate que sunt naturale anime vires, originem habentes et ideo naturale, quia naturale est anime semper moveri ad aliquid cogitandum vel appetendum, adeo ut huiusmodi motus in potestate arbitrii nostri non sint. Neque enim facere possumus ut non oriantur, quamvis hoc facere possimus ne orti progrediantur (...). Utrique horum, nunc ad bonum, nunc ad malum sunt. Si ad bonum sunt, fomites virtutum sunt. Si ad malum, fomites vitiorum sunt (...). Sicut nonnumquam foris videmus peccata sine peccato, sic intus cogitamus peccata sine peccato, quando scilicet adhuc prima est cogitatio sine delectatione. Illa enim adhuc in potestate nostra non est, et ideo imputabilis nobis non est quia plerumque sine nobis oritur in nobis».

motore di quell'anima che vede nel proprio futuro la realizzazione della promessa della vita eterna. Se, poi, l'*amor boni* che procede dalla *ratio*, informato e confermato dallo Spirito Santo, elevando a una nuova dignità l'inclinazione naturale al bene che è presente in ogni uomo⁸², si configura allora come la *Caritas*, che, nel gran mare delle facoltà dell'anima rappresentato dall'*imaginatio*, non è mai inattiva, ma ora travalica i confini marini come i pesci, ora sorvola i cieli come i volatili⁸³. Essa tende, infatti, sia verso l'umano che verso il divino ed è quadruplice:

Quia enim caritas numquam ociosa est, semper aut humanis intendit aut divinis, humanis utilitatibus, divinis honoribus, humanis per actionem, divinis per contemplationem (...). Quadruplex est enim caritas: alia qua diligimus quod est supra nos, alia qua diligimus nos, alia qua diligimus quod est iuxta nos, alia qua diligimus quod est infra nos⁸⁴.

Sulla descrizione della *Caritas* Goffredo licenzia il secondo libro per introdurre il terzo, in cui insegue il *topos* letterario della prosopopea, immaginando la personificazione della *Regina Caritas*⁸⁵, che gli offre di insegnarli tutto ciò che occorre sul microcosmo, facendogli da guida

⁸² Cf. *ibid.*, 139-141, pp. 152-156.

⁸³ Altra immagine, questa, che sembra rievocare per opposizione la celebre metafora riccardiana dei pesci che, nei loro salti oltre la superficie dell'acqua, ricordano l'azione contemplativa dell'uomo che supera l'ostacolo della propria umanità per arrivare a cogliere piccoli momenti di divino. Cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De gratia contemplationis seu Benjamin maior* (d'ora in poi, *Benjamin maior*), V, 14, PL 196, [63-202B], 186AB, ed. J. Grosfillier, Turnhout 2013 (Sous la règle de saint Augustin, 13), pp. 554, 59 – 556, 65: «Sic saepe et pisces dum in aquis ludunt, supra aquas exsiliunt, et nativae illius habitationis suae terminos excedunt, dum seipsos vel ad modicum per inane suspendunt. Sic procul dubio anima sancta dum interno quodam tripudii sui applausu a semetipsa excutitur, dum supra semetipsam ire mentis alienatione urgetur, dum in coelestibus tota suspenditur, dum angelicis spectaculis tota immergitur, nativae possibilitatis terminos supergressa videtur».

⁸⁴ GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, II, 142, ed. Delhay cit., p. 156.

⁸⁵ La Carità appare come un angelo con sei ali il cui movimento assicura l'ascensione dell'anima verso Dio. Il richiamo al *De sex alis cherubim* falsamente attribuito ad Alano di Lilla salta subito all'occhio, ma risulta anche un tema vittorino ricorrente. L'opera si divide in due parti: la prima è un commento è un *excerptum* dal libro I del *Libellus de formatione archæ* di Ugo da San Vittore, mentre la seconda è un trattato ascetico sulla penitenza attribuito al canonico regolare inglese Clement de Llanthony († 1170-1190). Cf. M.-T. D'ALVERNY, *Alain de Lille: problèmes d'attribution*, in *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélée et leur temps*, edd. H. Roussel - F. Suard, Lille 1980, pp. 27-46, ripubbl. in *Pensée médiévale en Occident. Théologie, magie et autres textes des XII^e-XIII^e siècles*, ed. M.-T. d'Alverny, Aldershot 1995 (Variorum Collected Studies Series, 511), pp. 27-46. Il testo

lungo il percorso che dovrà affrontare⁸⁶, che terminerà con un bacio: dopo aver toccato tutta la sua persona, Goffredo imparerà infatti a conoscere i vari tipi di *amor ordinatus*⁸⁷.

Gli ultimi capitoli del *Microcosmus* sono allora incentrati su temi più propriamente teologico-affettivi, che sfociano tuttavia in una cristologia e una escatologia dalla forte connotazione vittorina, anche in considerazione del fatto che Cristo, il Dio-uomo, è identificato come il più alto oggetto d'amore e, per questo, rappresenta la meta ultima del percorso erotico-contemplativo che Goffredo sta affrontando⁸⁸. È quindi il caso di rimarcare nuovamente nelle ultime pagine dell'opera l'importanza dell'intrinseco e profondo legame che intercorre tra microcosmo e macrocosmo. Se finora infatti è stato dimostrato che l'uomo è un piccolo mondo che, per mezzo della sua natura e della grazia, merita di giungere, alla fine dei tempi, nella patria celeste, allora risiederà nella dimora divina sia *spiritualiter* che *corporaliter*: come Cristo, infatti, ha realizzato pienamente la sua umanità nella sua natura, così gli uomini *viatores* porteranno la loro natura alla perfezione nel ricongiungimento in un solo corpo di cui lo stesso capo sarà costituito da Cristo⁸⁹.

La veloce analisi del *Microcosmus* e le tematiche che richiamano le opere precedenti restituiscono un ritratto fedele del Goffredo maturo: ormai lontano dal mondo della scuola, si lascia andare in questo ultimo sforzo speculativo, nel quale raccoglie tutto il bagaglio di conoscenze e riflessioni maturate a partire dalla sua formazione giovanile. La natura umana, infatti, racconta il trattato, è la prima grazia donata da Dio all'uomo e, nonostante la colpa di Adamo, ha preservato molte delle sue qualità positive. Goffredo dunque, che da giovane insegnava nel *Fons philosophiae* l'utilità dello studio degli scritti degli autori pagani, della loro scienza, della loro etica, non disprezza in quest'opera matura, frutto di una tacita e accorta riflessione decennale, il suo magistero passato, ma lo rielabora, senza il timore della censura o delle punizioni che, forse, avrebbe potuto ricevere dall'intransigente abate Gualtierio. Il

del *De sex aliis cherubim* è stato edito in ALANUS AB INSULIS, *De sex alis cherubim*, PL 210, 265-280C. Per la stessa tematica presso la scuola di San Vittore, si vedano anche: RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *In Apocalypsim Iohannis*, II, 2, PL 196, [683-888B], 752A; GARNERIUS DE SANCTO VICTORE, *Gregorianum* cit., II, 2, PL 193, 70C.

⁸⁶ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, III, 143-144, ed. Delhaye cit., pp. 158-160.

⁸⁷ Cf. *ibid.*, 153, p. 171.

⁸⁸ Cf. *ibid.*, 235, pp. 256-258.

⁸⁹ Cf. *ibid.*, 236-241, pp. 258-264. Il tema, che compare già nell'*Anathomia corporis Christi*, verrà ripreso più volte nei *Sermones*. Cf. *supra*, pp. 59-60; *infra*, pp. 153-154.

Microcosmus, quindi, rappresenta un inno al corpo umano, l'ultimo grido d'ottimismo lanciato attraverso la sua rivalutazione tesa a superare una impostazione agostiniana pessimistica da cui pur proveniva e che aveva contraddistinto la riflessione sul corpo umano di molti autori altomedievali. Cercheremo ora di capire meglio in che modo Goffredo abbia tentato, soprattutto nell'ultimo libro del trattato, tale rivalutazione.

2.1 Corpo e anima tra natura e grazia nel *Microcosmus*

Già Paolo indicava marcatamente l'opposizione tra i due concetti di spirito e carne, che traducono i lemmi latini *pneuma* e *sarx*⁹⁰, indicando con l'elemento materiale qualcosa di più di una carnalità semplicemente intesa in senso sessuale, né la mera carne costitutiva del corpo, ma un generale principio negativo deleterio per l'uomo, insito nel suo stato naturale postlapsario, principio grazie al quale il peccato trova terreno fertile su cui innestarsi. In questo senso, *sarx* si inserisce nella categoria concettuale di tutto ciò che si oppone a Dio e tutto ciò che porta l'uomo ad allontanarsi dal divino⁹¹, mentre per *pneuma* si intende sia Dio che l'uomo che si lascia condurre da e verso Dio⁹². Una concezione tanto negativa dell'elemento carnale umano è presente anche in Agostino, che parla di corpo come carcere dell'anima o come di qualcosa di avventizio all'uomo (*quod iuxta nos est*)⁹³.

La dinamica dei rapporti tra anima e corpo in Goffredo di San Vittore risente senza dubbio degli echi agostiniani e, perciò, anche paolini. Meno probabile sembra essere, invece, la sua

⁹⁰ Cf. *Gal* 5, 16-17: «Dico autem: spiritu ambulate et concupiscentiam carnis ne perfeceritis. Caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem; haec enim invicem adversantur, ut non, quaecumque vultis, illa faciatis».

⁹¹ Cf. J. A. FITZMYER, *Pauline Theology*, in *The Jerome biblical commentary*, ed. R. E. Brown - J. A. Fitzmyer - R. E. Murphy, London 1969; tr. it. Brescia 1973, [pp. 1865-1901], p. 1892.

⁹² Cf. P. DELHAYE, *Le microcosme de Godefroy de Saint-Victor et sa vitalité morale dans le macrocosme*, in *L'homme et son univers au Moyen Âge* cit., [pp. 769-775], p. 772.

⁹³ Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Contra Academicos*, I, 3, 9, PL 32, [903-958], 910, ed. P. Knöll, Wien - Leipzig 1922 (CSEL, 63), [pp. 3-81], p. 10, 16-18: «Veritatem autem illam solum Deum nosse arbitror, aut forte hominis animam, cum hoc corpus, hoc est tenebrosus carcerem, dereliquerit». La concezione del corpo come carcere dell'anima è presente, tuttavia, già in Platone, il quale fa derivare l'etimologia di corpo (σῶμα) da tomba (σῆμα). Cf. PLATO, *Kraytilos*, 400c.

conoscenza diretta dei testi di antropologia filosofica neoplatonica, sebbene vi sia certamente un qualche tipo di influenza indiretta⁹⁴. Il Vittorino, comunque, che pure ha ben presente il sottofondo dottrinale paolino-agostiniano che concepisce negativamente la sfera corporale, si guarda bene dal considerarla come qualcosa di meramente esteriore, temporanea, effimera, separata da quella spirituale. È pur vero che le Scritture mostrano esempi in cui il corpo viene presentato come inferiore e anche ostile all'anima⁹⁵, ma Goffredo vi glissa, consapevole del fatto che non può opporsi alla verità dei passi scritturali:

Cum ergo spiritus et caro una persona, unus homo sint, et in eternum futuri sint, quamquam verum pergant sursum deorsum ad paria, se diligere vel etiam odire debent. Si alter trahit alterum sursum, ad id se invicem diligere et ad id sibi invicem subministrare debent. Si alter trahit alterum deorsum ad id se invicem odire, ad id sibi invicem repugnare debent. Hoc est odium et pugna inter carnem et spiritum que nobis totiens Sacra Scriptura commemorat, de quibus et nos supra nonnulla diximus⁹⁶.

Il corpo, unito allo spirito, fonda insieme a esso l'unità della persona. Certo, precisa Goffredo, la carne trascina l'anima verso il basso: la terra, emblema della *sensualitas*, è più pesante rispetto all'acqua della *imaginatio* o all'aria e al fuoco delle potenze psicologiche superiori, tuttavia lo stesso spirito dimostra di avere tendenze e tentazioni proprie che lo conducono verso il basso⁹⁷. Pertanto, nella netta opposizione paolino-agostiniana, ma anche neoplatonica, tra il

⁹⁴ Cf. DELHAYE, *Le microcosme de Godefroy de Saint-Victor et sa vitalité morale* cit., p. 772.

⁹⁵ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, III, 157, ed. Delhaye cit., p. 174: «Nunc videamus quid ordinati amoris spiritus debeat sue carni ex eo quod ei tanquam vir maritatur uxori. Nimirum per omnia hoc debet ei quod vir uxori: preesse scilicet non subere, quia sicut 'vir est caput mulieris' (*Eph* 5, 23), sic spiritus carnis. Sicut vir habet regere mulierem, sic spiritus carnem, non e converso»; *ibid.*, 158, p. 176: «Videamus et hoc quod ordinati amoris spiritus debeat sue carni ex eo quod in ea quasi in domicilio suo habitat. Nimirum hoc debet ei quod dominus domus sue domui, videlicet ruinosam edificare, sordidam mundare, mundatam ornare (...). Unde apostolus his qui sic edificium suum promoverant loquitur dicens: 'Nescitis quod corpora vestra templum sunt Spiritus Sancti?' (*I Cor* 6, 19)».

⁹⁶ *Ibid.*, 154, p. 172.

⁹⁷ Cf. *ibid.*, 155, p. 172: «Et quidem caro naturaliter ponderosa ut terra vel aqua inferiores partes spiritus sibi personaliter uniti, id est sensualitatem et imaginationem sibi conformans, quodam modo facit terram vel aquam, que sunt duo inferiora elementa microcosmi in quorum altero nunc constituti sumus. Hinc fit ut spiritus personaliter illi unitus et ipse ex magna sui parte fiat naturaliter ponderosus, et non solum trahente se carne verum etiam deprimente se, magna parte sui vergat deorsum».

male del corpo di perdizione e il bene dello spirito di salvezza, Goffredo esprime la convinzione che tale inconciliabilità non sussista affatto, trasformando in maniera sorprendente delle autentiche istanze neoplatoniche, pur non riuscendo a superarne del tutto la tradizione di pensiero con cui pure si confronta⁹⁸. Così, il dialogo ipotetico con Agostino e Gregorio Magno si rende necessario per il suo sforzo di rivalutazione del corpo umano:

Queritur ergo utrum ad duo precepta caritatis pertineant amor eius quod est infra nos vel amor etiam eius quod sumus nos. Videntur enim hec duo ad precepta caritatis omnino non pertinere, primum auctoritate beati Gregorii pape super illum locum evangelii Luce: *Designavit Dominus et alios septuaginta duos et misit illos binos*, etc. (Lc 10, 1). Ecce, inquit, binos in predicationem discipulos mittit, quia duo sunt precepta caritatis, Dei videlicet amor et proximi, et minus quam inter duos haberi non potest caritas. Nemo enim proprie ad semetipsum caritatem habere dicitur, sed dilectio se in alterum tendit ut esse caritas possit (...). Ad huius questionis negationem confirmandam, cui etiam si nullum aliud adesset rationis vel auctoritatis adminiculum, ipsa sola videretur ad huius partis assertionem sufficere. Sed accedit ad hec maior auctoritas Domini dicentis in evangelio: *Qui amat animam suam, perdet eam* (Io 12, 25), cui accedens expositor [*scil.* Augustinus] dicit: ‘Noli animam tuam amare in hac vita ne perdas eam in eterna vita’. Si non est homini amanda anima sua in hac vita, quanto magis nec caro⁹⁹.

Per Goffredo Gregorio Magno interpreta il passo evangelico di Luca in cui i due messaggeri inviati dal Signore rappresenterebbero i due precetti della Carità, e si chiede se, oltre all’amore per Dio e per il prossimo, sia lecito avere amore per sé e per il proprio corpo: se così non fosse, verrebbe infatti meno lo stesso presupposto dell’amore, con la chiara seppur implicita connotazione negativa dell’amore di sé¹⁰⁰. Al riguardo Agostino, commentando il vangelo di Giovanni, conferma che, se le Scritture sostengono che chi ama la propria anima in questa vita

⁹⁸ A conferma di ciò, cf. DELHAYE, *Le Microcosmus* cit., p. 96.

⁹⁹ GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, III, 162, ed. Delhay cit., pp. 181-182.

¹⁰⁰ Cf. per es. GREGORIUS I, *Homiliae in Evangelia*, XVII, PL 76, [1075-1312C], 1139B, ed. R. Étaix, Turnhout 1999 (CCSL, 141), p.117, 7-8: «Nemo enim proprie ad semetipsum habere charitatem dicitur, sed dilectio in alterum tendit, ut charitas esse possit». Riccardo di San Vittore cita il passo di Gregorio, argomentando, a differenza di Goffredo, che il perfetto amore richiede la presenza dell’altro. Cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De Trinitate*, III, 2, PL 196, [887-992B], 916C-917B, ed. J. Ribaillier, Paris 1958 (Textes philosophiques du Moyen Âge, 6), pp. 136, 4 – 137, 25. Goffredo ritiene infatti che tale perfetto amore deve certamente includere l’amore dell’altro, ma ciò non significa che debba essere precluso l’amore nei confronti di se stessi.

deve essere disposto a perderla o, ancora, che non bisogna amare la propria anima nella vita terrena se non si vuole perderla nella vita eterna¹⁰¹, allora, continua Goffredo, innestandosi nel discorso agostiniano, l'uomo non deve amare l'anima in questa vita, per cui a maggior ragione non dovrebbe amare il corpo che a essa è legato. Lo sforzo di superamento di questo agostinismo pessimista, cui pure Goffredo resta legato, traspare tuttavia soprattutto nelle pagine successive, nelle quali il Vittorino riprende sempre dal vescovo d'Ippona la classica distinzione dei quattro oggetti della Carità¹⁰²:

Hic, inquam, didici quid sit ordinatus amor eius *quod est infra nos*, que est inferior pars corporis eius; quid sit ordinatus amor eius *quod est iuxta nos*, que est dextera vel sinistra pars corporis eius; quid sit ordinatus amor eius *quod sumus nos*, quel est media pars corporis eius; quid sit ordinatus amor eius *quod est supra nos*, que est summa pars sive caput corporis eius. Et secundum quod didici, iussit michi ut scriberem et ex eadem caritate qua id ab ipsa percepissem, aliis communicarem¹⁰³.

¹⁰¹ Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *In Evangelium Iohannis tractatus CXXIV*, 51, 10, PL 35, [1379-1976], 1766-1767, ed. R. Willems, Turnhout 1954 (CCSL, 36), p. 443, 1-15: «Iamvero exhortans ad passionis suae sectanda vestigia: *Qui amat*, inquit, *animam suam, perdet eam* (Io 12, 25). Quod duobus modis intellegi potest: *Qui amat, perdet*, id est: 'Si amas, perde'; 'si cupis vitam tenere in Christo, noli mortem timere pro Christo'. Item alio modo: *Qui amat animam suam, perdet eam*. Noli amare, ne perdas; noli amare in hac vita, ne perdas in aeterna vita. Hoc autem quod posterius dixi, magis habere videtur evangelicus sensus. Sequitur enim: *Et qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodiet eam* (ibid.). Ergo quod supra dictum est: *Qui amat*, subintellegitur, *in hoc mundo*; ipse utique *perdet*: *qui autem odit*, utique *in hoc mundo*; *in vitam aeternam* ipse *custodiet*. Magna et mira sententia, quemadmodum sit hominis in animam suam amor ut pereat, odium ne pereat!».

¹⁰² Cf. ID., *De doctrina christiana*, I, 23, 22, PL 34, 27, ed. Martin cit., p. 18, 6-10: «Cum ergo quattuor sint diligenda, unum *quod supra nos est*, alterum *quod nos sumus*, tertium *quod iuxta nos est*, quartum *quod infra nos est*, de secundo et quarto nulla praecepta danda erant. Quantumlibet enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui et dilectio corporis sui. Fugax enim animus ab incommutabili lumine omnium regnatore id agit, ut ipse sibi regnet et corpori suo, et ideo non potest nisi et se et corpus suum diligere» [*corsivo nostro*]. Cf. *supra*, p. 72.

¹⁰³ GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, III, 153, ed. Delhay cit., p. 171. A parlare di *caritas ordinata* a San Vittore, sempre in relazione alla privilegiata fonte agostiniana, è dapprima il maestro Ugo, intendendo con essa il tipo di direzione da dare all'amore umano, affinché l'uomo che lo prova sia buono, affinché cioè la sua azione sia orientata, *ordinata* al bene: la *caritas ordinata* è perciò l'amore con cui Dio ha creato l'uomo razionale perché potesse renderlo partecipe della sua beatitudine, lo stesso amore che, orientato duplicemente a Dio e al prossimo, permette l'unione mistica col Bene supremo. Sulla declinazione del tema agostiniano dell'amore ordinato in Ugo, cf. in particolare: HUGO DE SANCTO VICTORE, *De laude caritatis*, PL 176, 969D-976D, ed. H. Feiss - D. Poirel - H. M. Rochais - P. Sicard, Turnhout 1997 (Sous la Règle de saint Augustin, 3), pp. 173-207;

Quindi, se da una parte Goffredo avverte la necessità di superare la concezione negativa del corpo attualmente macchiato dalla colpa che ritrova nelle Scritture, in Agostino e in molti degli autori agostiniani a lui contemporanei, dall'altra rinviene sempre in Agostino la strada di una possibile rivalutazione del corpo. Nello specifico, orienta la sua argomentazione sul ruolo che compete alla Carità, che consiste nell'indicare modo, misura e fine dell'amore che ognuno ha per sé, sia per il proprio corpo che per la propria anima. Le esecrazioni di Gregorio Magno e Agostino, allora, spiega Goffredo, sono rivolte all'amore disordinato di sé, che conduce necessariamente al vizio, alla corruzione, alla condanna eterna dell'anima, mentre la ricerca dell'amore ordinato a sé, al proprio corpo, è sì compito difficile, poiché gli appetiti della carne sono pur sempre un ostacolo, ma *a fortiori* la lotta contro gli istinti naturali è vista come atteggiamento virtuoso:

Igitur ordinatus amor ad quemcumque dirigatur, sive ad carnem, sive ad spiritum, sive ad proximum, sive ad Deum. Quia tamen, ut virtus, semper ad ardua tendit, quodammodo se relinquit et in alterum se tendit dum in altum tendit. Sed relinquit dum naturam vilipendens et a vicio longe se faciens virtutis ardua petit¹⁰⁴.

Del resto, è lo stesso Cristo a insegnare che il prossimo va amato come noi stessi, ossia dello stesso amore ordinato con cui amiamo noi stessi; tuttavia, se ciò può risultare un invito al cristiano a legittimare tale amore soltanto per l'anima e non per il corpo, Goffredo ribadisce che Cristo comanda di amare proprio il corpo del prossimo, come provato, d'altronde, anche

ID., *Quid vere diligendum sit*, PL 177, 563D-566, ed. R. Baron, in *Six opuscules spirituels*, Paris 1969 (SC, 155), pp. 94-99; tr. it. Bologna 2010, pp. 104-109. Sul tema dell'amore ordinato a san Vittore e, in particolare, sempre in rapporto ad Agostino, cf. *On love. A selection of works of Hugh, Adam, Achard, Richard and Godfrey of St. Victor*, ed. e tr. in. di H. Feiss, Turnhout 2011 (Victorine texts in translation, 2), pp. 153-156. Ad accogliere il tema dopo Ugo sarà in particolare Riccardo, che ne farà uno dei perni della sua speculazione mistica. Cf. F. CHÂTILLON, *Au dossier de la caritas ordinata*, in «Revue du Moyen Âge latin», 4 (1948), pp. 65-66; F. GUIMET, *Notes en marge d'un texte de Richard de Saint-Victor*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 14 (1943-1945), pp. 371-394; ID., *Caritas ordinata et amor discretus dans la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor*, in «Revue du Moyen Âge latin», 4 (1948), pp. 225-236; DUMEIGE, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour* cit.; CACCIAPUOTI, *Deus existentia amoris. Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore* cit.

¹⁰⁴ GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, III, 163, ed. Delhaye cit., p. 184.

dalle opere di misericordia corporale, come dar da mangiare agli affamati, l'assistenza agli infermi o la sepoltura dei morti. Dunque, se questi doveri sono richiesti per il prossimo, ancor di più dovremmo avere attenzioni anche per il nostro corpo¹⁰⁵.

Nello sforzo, allora, di difendere al meglio l'unità della persona, Goffredo abbandona la precedente distinzione quadripartita degli oggetti della Carità, suddividendo l'amore di sé in carità per l'anima e carità per il corpo¹⁰⁶ e precisa che nell'originario piano divino corpo e anima

¹⁰⁵ Cf. *ibid.*, 167, pp. 186-187: «Hic fortassis aliquis michi submurmurans dicet: tu demonstrare nobis habebas quomodo in expresse precepto dilectionis proximi insinuatum sit nobis preceptum dilectionis horum duum, id est carnis nostre et nostri; sed ecce non nisi de altero horum hoc demonstrasti (...). Numquid sola spiritualia et non etiam corporalia beneficia vel nobis vel proximis ex caritate debemus? Ubi ergo sunt et illa sex opera misericordie, corporalia magis quam spiritualia quo nobis in evangelio commendat Dominus, invitans nos ad ea vel nobis vel proximis exhibenda, videlicet in cibando esurientem, potendo sitientem, nudum vestiendo hospitem colligendo, infirmum vel incarceratum visitando, mortuum sepeliendo, que omnia non nisi corporalia beneficia sunt, nostris vel proximorum corporibus ex officio caritatis impendenda?».

¹⁰⁶ Ancora una volta sembrano riecheggiare gli insegnamenti agostiniani e ugoniani del *De substantia dilectionis*, in cui i due amori, *cupiditas* e *caritas*, sono rappresentati da Ugo come due rivoli d'acqua che hanno la loro sorgente comune nell'interiorità dell'animo umano, ma mentre la *cupiditas* si attualizza quando il movimento del cuore è rivolto verso i beni esteriori, soltanto l'amore diretto all'interiorità può simboleggiare il copioso fiume della *caritas*. Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De substantia dilectionis*, PL 176, 15-18B, ed. Baron cit., pp. 82-93; tr. it. pp. 92-103. — Il senso di questa seconda partizione degli oggetti d'amore si chiarisce proprio nel dialogo mistico che Goffredo instaura con la figura solenne che ha di fronte: la Regina Carità infatti si mostra agli occhi del Vittorino come un'aquila dal cui corpo procedono sei ali, disposte parallelamente alla sua destra e alla sua sinistra, rappresentanti, nell'allegoria, la terna dell'amore ordinato nei confronti di se stessi (per la carne e per lo spirito), del prossimo (nei riguardi degli amici e dei nemici) e di Dio (inteso nella sua natura totalmente divina e in quella umana e divina del Figlio). Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, III, 211, ed. Delhaye cit., pp. 231-232. Dell'amore dell'anima per il corpo, d'altra parte, Goffredo precisa anche il programma morale: se lo spirito è come il coniuge della carne, precisa, deve essere capace di condurla, perché l'uomo nell'economia familiare ha una autorità maggiore rispetto a quella della donna, pur avendo entrambi gli stessi diritti. Cf. *ibid.*, 157-158, pp. 174-177. Se allora il corpo deve agire e lavorare, lo spirito avrà il compito di pensare e progettare; se l'uno è l'abitacolo dell'altra, allora l'anima dovrebbe, da proprietaria, provvedere a emendarne ogni vizio, a ripararne i danni, favorendo le virtù ed eliminando i vizi. Cf. *ibid.*, 157, p. 175: «Usque ideo per omnia maior est auctoritas viri quam mulieris, spiritus quam carnis, ita ut quicquid agit uterque vel patitur, ad nutum spiritus potius quam carnis dirigatur, excepto debito nature (...). Sic nimirum sic in solvendo sibi invicem debito nature spiritus et caro ad paria iudicantur. Verbi gratia, debet spiritus carni contemplationem, debet caro spiritui actionem, quibus duobus sibi invicem subscriviunt ad querenda vite gubia, que sine labore transigi non potest, necessaria». Inoltre, cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De unione corporis et spiritus*, PL 177, [285-294D], 285-289A. Al riguardo, si veda anche DELHAYE, *Le microcosme de Godefroy de Saint-Victor et sa vitalité morale* cit., p. 773.

avanzavano insieme, uniti compagni di un viaggio avente come meta ultima Dio stesso, mentre ora, nello stato conseguente la Caduta, il viaggio è diventato spossante, fiaccante, costringendo la carne a contrastare lo spirito; tuttavia è previsto ancora il loro ricongiungimento, che coinciderà col momento della fruizione della beatitudine eterna, del ritorno alla patria celeste¹⁰⁷.

La proposta di esegesi degli ultimi tre giorni della Creazione prevede invece l'associazione dell'immagine organizzatrice del cosmo con quella della grazia che sarà donata all'uomo. In maniera precipua, dunque, Goffredo analizza l'allegoria della Chiesa in senso generale e di ogni anima eletta nel particolare, secondo uno schema comune nei suoi scritti, in particolare nei *Sermones*¹⁰⁸. Rispettando allora l'analogia con i tre giorni, distingue tre classi tra i doni della grazia, che intervengono nell'uomo in misura progressiva e graduale: l'illuminazione (*gratia illuminationis*), che consente all'uomo di giungere alla conoscenza del vero bene; l'affezione¹⁰⁹ (*gratia affectionis*), che permette nell'uomo la nascita di buoni propositi e virtù; l'operazione

¹⁰⁷ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, III, 160, ed. Delhay cit., pp. 178-180: «Et revera a prima conditione sui coniunctione spiritus et corporis humani, Deus conditor et coniunctor eorum posuit inter eos honestissimam legem societati non quidem de exilio in quo nondum erant tendendi ad patriam – neque enim ante culpam penam exilii meruerant – sed a primo stato sue conditionis tenendi ad statum consummationis. Secundum quam legem pares quidem si non natura, tamen institutione, permanissent, si pariter eam custodissent. In huius etiam societatis signo, paulo post facti sunt duo de uno, masculus et femina, et coniuncti sunt indissolubili lege coniugalis societatis vir et uxor, ut qui paulo ante facti erant duo in natura, unum in persona, fierent etiam unum in natura, duo in persona. Sed quia legem sibi positam prior uxor vel caro neglexit et ad idem incautum virum vel spiritum deflexit, ob culpam deiectis in hoc exilium posuit aliam legem iusticia et misericordia iudicis peccatores iuste et misericorditer iudicantis (...). Cumque nec hanc societatis legem mulier vel caro prona in vitium servaret sed magis post se traheret spiritum vel virum inordinato sibi amore adhuc herentem, cessante interim iusticia iudicis, affluit aliquando peccatoribus misericordia eius (...). His tam metuendis comminationibus aliquando exterrita mulier vel caro cepit timere et cum spiritu vel viro, nunc adversario, olim socio, pace facta, ad antiquam societatem redire et unanimi consensu ambulantes in via sua de exilio ad patriam tendere. Hec in multis factitari cernimus hodie in quibus spiritus et caro, vel vir et mulier, ordinato amore coniuncti cum summa alacritate pergunt viam que ducit ad patriam».

¹⁰⁸ Cf. *infra*, cap. IV, pp. 206-208.

¹⁰⁹ La traduzione di Delhay di *gratia affectionis* in *grâce d'inclination* sembra poco efficace. Cf. DELHAYE, *Le Microcosmus* cit., pp. 123-128. Il termine *affectio*, infatti, è nel lessico medievale (e così ci sembra anche in Goffredo) inteso in altro senso, ovvero come sinonimo di *animi decretum*, *voluntas*, *desiderium*, *cupiditas*, *talentum*; il termine *inclinatio*, invece, rimanda alla forma di saluto che i monaci dovevano all'abate. Cf. C. DU CANGE, s. v. *Affectio*, in *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, 11 voll., Nior 1883-1887, I, 1883, 125a; ID., s. v. *Inclinatio*, *ibid.*, IV, 1885, 327c. Per traslazione, pertanto, crediamo che lo studioso francese volesse intendere la forma di sottomissione che l'anima deve praticare nel ricevere il secondo dono gratuito.

(*gratia operationis*), che rende possibile la realizzazione del bene precedentemente conosciuto e amato. Ogni grazia, inoltre, si distingue a sua volta in considerazione dei suoi inizi, del suo progresso e del suo compimento finale: l'ordine in cui questi doni vengono affidati all'uomo non è quindi casuale, ma è voluto in tale specifica successione da Dio poiché deve verificarsi innanzitutto l'adesione intellettuale alla Rivelazione da parte dell'uomo, mentre in seguito deve presentarsi l'amore per la verità conosciuta e la presa di consapevolezza del dovere all'azione virtuosa garantita dalla conoscenza e dall'amore per il bene e per la verità; infine occorre permettere alla fede e alle disposizioni morali di entrare nella vita e nelle opere umane¹¹⁰. Inoltre, a partire da un atto di libero arbitrio, l'uomo potrà usare la grazia offertagli cominciando a meritarsela, mostrando in tal modo come vi sia una intima e profonda collaborazione tra sé e Dio: tutto ciò che è bene in noi, infatti, è un dono di Dio, ma tale dono è nostro perché senza la nostra personale adesione ad esso Dio non può cercarlo in noi¹¹¹.

Il primo dono gratuito, la *gratia illuminationis*, si divide in tre momenti, in base alla distinzione logico-cronologica del suo progresso: il primo stadio riguarda la *fides*, ovvero l'assenso incondizionato alla verità di fede; segue quindi la *scientia*, ovvero la conoscenza e l'indagine scrupolosa sul senso profondo del dato rivelato; solo alla fine, invece, il possesso compiuto della *veritas*¹¹². È il concorso reciproco di natura e grazia a consentire la nascita della fede nell'uomo, elemento basilare nell'acquisizione della verità. Qui si staglia perciò l'abisso tra i limiti della capacità umana di comprendere il mistero divino e il suo assenso al dato

¹¹⁰ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, II, 82, ed. Delhay cit., p. 94.

¹¹¹ Cf. *ibid.*, 84, p. 96: «Nil Deus in nobis preter sua dona coronat, preventricem gratiam vocando ipsum donum Dei quod nobis a Deo datur sine nobis. Verbi gratia ut est fides quam nemo sibi potest mereri. Cui tamen dono accedente libero arbitrio nostro, incipimus uti hoc dono, id est incipimus credere, quod est bonus usus huius doni. Qui utique sine nobis non est, quia sine libero arbitrio nostro non est. Neque enim crederemus nisi credendum libero arbitramur. Ibi ergo incipimus mereri ubi dono Dei, quod nostrum non est, liberum arbitrium, quod nostrum est, incipit admisceri. Ergo ipsum credere, quod est bonus usus fidei, meritum est, ipsa autem fides meritum non est sed causa meriti». Qui Goffredo è fedelissimo interprete della dottrina agostiniana. Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate*, XIII, 10, 14, PL 42, [819-1098], 1024, ed. W. J. Mountain, 2 voll., Turnhout 1968 (CCSL 50, 50A), II, pp. 400, 25 – 401, 60. Inoltre, cf. DELHAYE, *Le Microcosmus* cit., p. 121.

¹¹² Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, II, 82, ed. Delhay cit., p. 94: «Prima gratia a fide incipit et per scientiam proficit et ad veritatem pervenit».

rivelato, unica possibilità di accesso ad esso. L'esistenza preliminare del dato di fede, dunque, precedente logicamente la ricerca razionale, sancisce il primato del primo sul secondo¹¹³.

La stessa dinamica triadica si ha nella trattazione del secondo dei doni gratuiti. La *gratia affectionis* si distingue anch'essa infatti a seconda dei diversi gradi della sua azione: tramite la sua influenza farà nascere nell'anima pie disposizioni al bene (*bona voluntas*), le quali a loro volta si svilupperanno fissandosi nell'uomo (*bona affectio*) e, una volta stabili e permanenti, diventeranno *virtutes*¹¹⁴. L'anima umana che ne sia toccata, dunque, sarà spinta da un desiderio di autocorrezione che la condurrà a una graduale emendazione dai sentimenti malvagi scaturiti dalla parte sensibile dell'uomo¹¹⁵. L'anima deve quindi opporsi ai vizi che la opprimono e che

¹¹³ Cf. *ibid.*, 90, p. 102: «Hanc fidem homo ab homine non accepit, philosophus scrutator naturarum non penetravit. Soli electi Dei eam a Deo didicerunt et per gratiam intellexerunt, et intellectam dilexerunt, et ideo salutem a doctore Dei meruerunt quia nec alius eam docere potuisset nec ab alio eam didicisse potuisset, nec alia ulla salutem invenissent». È il caso dell'esempio di Abramo che aveva intuito la Trinità divina, ma con la sola ragione non poteva conoscere le relazioni interpersonali, per cui era necessario il dato rivelato per poter desumere, dalla verità degli uomini, la verità divina. Cf. *ibid.*, 102-103: «Abraham a Deo accepit fidem Trinitatis et Unitatis dum tres vidit et unum adoravit. Quis enim docuisset Abraham hanc salubrem doctrinam fidei quem Deum est, nisi Deus ipse primas electo suo eam revelare dignatus esset? Quis, inquam, hominum hanc fidem homini persuadere potuisset scilicet quod sit trinus et unus, cum longe supra rationem sit omnis eius assertio, nisi Deo scienti et revelanti seipsum homo nesciens credidisset? (...) Que enim naturalis ratio habet ut quia Deus trinus et unus est, ideo sit Pater et Filius et Spiritus Sanctus? Oportunum et omnino necessarium erat saluti credentium eo usque hanc fidem crescere ut, cum iam creditum esset Deum trinum et unum, crederetur etiam ipsum esse Patrem et Filium et Spiritum Sanctum et hos tres quidem personas esse sed unum Deum». Sulla fede nella Trinità nell'Antico Testamento, cf. per es. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, I, 3, 11, 19-31, PL 176, 220, 224D-234C. Sembra di leggere qui la messa a sistema del metodo teologico che Agostino opera nel suo *De Trinitate*, articolato in tre fasi: la *regula fidei*, ovvero l'accettazione indiscussa del Credo, cui segue l'esposizione e l'analisi del testo rivelato; l'*intelligentia fidei*, un approfondimento speculativo che deve seguire alla raccolta dei dati scritturali, cui si deve rendere ragione attraverso gli strumenti forniti dalla dialettica; l'*experientia fidei*, la riconduzione continua delle due precedenti fasi alla contemplazione, alla ricerca cioè del contatto spirituale col mistero. Cf. P. CODA, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Roma 2008 (Contributi di teologia, 55), pp. 39-40.

¹¹⁴ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, II, 82, ed. Delhaye cit., p. 94: «Secunda a bona voluntate incipit, per bonas affectiones crescit et ad virtutem pervenit».

¹¹⁵ Cf. *ibid.*, 107-113, pp. 119-125.

la attaccano alla stessa maniera del corpo, in una lotta lunga e costante, ma dalla quale uscirà trionfante per merito della grazia¹¹⁶.

La *gratia facultatis* si articola, infine, anch'essa nei tre stadi della *potentia* che, attraverso l'applicazione di una corretta prassi (*exercitia bona*) assicurerà vera forza nella sua esecuzione (*facultas*)¹¹⁷. Dunque, in seguito all'apertura del cuore al dato rivelato e alla sua inclinazione alla verità di fede e, quindi, al bene, la *gratia facultatis* permette che esso venga realizzato.

Goffredo qui si trova però a dover fare i conti col classico dualismo neoplatonico che scinde atto esteriore del corpo e atto volontario dell'anima. Considerando, infatti, l'uomo come unità di carne e spirito, e avendo queste una loro autonomia nella pur sempre effettiva collaborazione reciproca, Goffredo ritiene imprescindibile il pensiero di un'azione virtuosa che, pur compiuta dal corpo, deve risiedere intenzionalmente nell'anima. Pertanto, il Vittorino pone il terzo dono della grazia come *trait d'union* tra corpo e spirito, in modo da poter rendere possibile la comunicazione e la traduzione tra le potenze inferiori del corpo e le intime disposizioni psicologiche¹¹⁸. In altri termini, la sola conoscenza del bene, privata della pratica, non è sufficiente: la *gratia facultatis* interviene allora nel passaggio dalla volontà all'azione, nell'atto cioè di purificazione degli appetiti entro la sfera della *sensualitas*¹¹⁹. Il terzo dono gratuito di

¹¹⁶ Cf. *ibid.*, 141, p. 156: «Amor boni (...) qui quamdiu naturalis tantum est, informis quidem est, ratione ex qua profiscitur per varias affectiones turbata nec prevalente certam ei formam imprimere donec, adveniente gratia, formetur». D'altro canto, quest'ultima dispone in maniera stabile l'*affectio* del bene nell'anima del cristiano, elevando a una dignità nuova l'inclinazione naturale presente in ogni uomo. Qualora si dovessero presentare al buon cristiano delle affezioni, delle sventure, degli ostacoli da superare, allora egli dovrà amare tali prove, arrivando perfino al pianto, dovuto, più che allo scoramento per le difficoltà del presente, al rammarico per il ritardo nel raggiungimento della sua felicità celeste. Cf. *ibid.*, 150, pp. 166-167: «Amodo enim tenebre, id est adversa, erunt tibi ut lumen, id est prospera, ita ut nox illuminatio tua tibi sit in deliciis, scilicet ut tribulationibus tuis delecteris sicut in omnibus divitiis (Ps 118, 14), (...). Nichil enim sic consolatur animam pro huius exilii sui miseriis fugiter spiritu contribulatam sicut dulces lacrimae frequenter spiritu contribulato permixte et pro dilatione supernorum bonorum que impacienter expectat sepius effuse».

¹¹⁷ Cf., *ibid.*, 82, p. 94: «Tercia a potentia incipit, per exercitia bona proficit et ad facultatem bene operandi pervenit». Sul valore dei tre doni della grazia in Goffredo, cf. DELHAYE, *Le Microcosmos* cit., pp. 120-134.

¹¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 129.

¹¹⁹ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmos*, III, 188, ed. Delhaye cit., p. 209: «Est autem hec gratia posse facere bonum que precedentibus duabus addita, id est gratie scienti et gratie volendi, bonum perducit ad facultatem operandi que est perfectio boni. Quod, quia per carnis instrumenta sensualitas, que est humani spiritus in corpore constituti pars inferior, operatur, recte fecit gratia terre microcosmi, id est sensualitati, attribuitur cum dicitur: *Producat terra animam viventem* (Gn 1, 24)».

Dio, pertanto, permette che l'amore inordinato della carne che opprime l'anima venga corretto e diretto oltre lo stato materiale, sensibile, verso fini appropriati e meritevoli: ogni senso, allora, verrà purificato, cosicché gli occhi non si perderanno nella vista di cose vane, ma di esempi da seguire, le orecchie accoglieranno la verità, le mani si indurranno nelle opere caritatevoli, i piedi cesseranno di vagare senza meta ma saranno placidi nel movimento, favorendo la contemplazione, e così via¹²⁰. Soltanto a questo punto si inserisce la riflessione di Goffredo sulla *Caritas*, al termine cioè di un lungo processo di purificazione corporale in cui la grazia condurrà la *sensualitas* a parteciparne.

La Carità appare dunque centrale nella connessione tra grazia e natura, connotandosi in una serie di oggetti che sono tanti quanto le creature cui si fa cenno nella narrazione dei primi giorni della creazione. Tuttavia, benché gli oggetti della carità siano molteplici, il più nobile e primo è ovviamente Dio stesso. Sotto questo aspetto, perciò, la virtù della carità si definisce attraverso quel particolare legame d'amore per mezzo del quale l'anima umana, una volta toccata dalla grazia, si unisce a Dio, aderendovi indissolubilmente e indicibilmente¹²¹. Il secondo oggetto della carità, poi, è il prossimo: il buon cristiano, infatti, ama i suoi amici come compagni del suo pellegrinaggio terreno, ma ama parimenti i suoi nemici nella speranza della loro conversione, poiché, afferma Goffredo, nella fede in Dio apparteniamo tutti alla sua comune figliolanza e ne ereditiamo il regno¹²².

Quest'ultimo appello all'amore fraterno permette al Vittorino di congedarsi dal lettore, nell'invito alla speranza che è la speranza della salvezza, attraverso un cammino spirituale e ascetico che vuole superare i mali del secolo – e, dal punto di vista gnoseologico, l'errore conoscitivo insito nell'elemento materiale della *sensualitas* – in vista della beatitudine eterna. Come il *Fons philosophiae*, dunque, anche il *Microcosmus* si configura come un itinerario, ma se la prima opera si limitava a fornire la rotta agli iniziati in un percorso più lungo che sfociava negli insegnamenti per così dire esoterici dell'*Anathomia corporis Christi*, il trattato raccoglie il coraggio speculativo dell'età matura dell'autore insieme alla necessità di una risposta a un magistero mancato, originale e tradizionale al contempo. Più del *Fons philosophiae*, allora, il

¹²⁰ Cf. *ibid.*, 191, pp. 211-212. Cf. inoltre DELHAYE, *Le Microcosmus* cit., p. 130.

¹²¹ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, III, 225, ed. Delhaye cit., p. 246: «Amor iste est vinculum dulcissime dilectionis quo humana anima per gratiam supra se provecta Deo astringitur, immediate indicibiliter, indissolubiliter illi adherens».

¹²² Cf. *ibid.*, 119, p. 238: «Omnes homines ex uno patre terreno nati fratres sunt, omnes unius patris celestis filii et eterne beatitudinis coheredes fieri possunt».

Microcosmus getta l'ultimo grido mistico nel libro III, dove si chiarisce finalmente la meta del percorso che è bene che compia il buon cristiano: dalla materialità del megacosmo bisogna ascendere alla spiritualità del microcosmo, dallo studio delle arti a quello della teologia, passando per l'esercizio delle virtù cardinali e teologali¹²³. In questo graduale processo di perfezionamento dell'anima cristiana, la Carità si staglia quale regina di ogni realtà che l'uomo incontra sul proprio cammino, tanto delle inferiori quanto delle superiori e, in quanto regina d'amore, invita Goffredo a persistere nel suo proposito di ascesa che culmina nel contatto col divino. Questo è, in estrema sintesi, il manifesto del pensiero del Vittorino, esposto nella sua forma più elegante e accurata nelle parole che la *Regina Caritas* rivolge all'attonito e supplichevole Goffredo:

Ego mater diviciarum et deliciarum omnium, ex industria tibi ministravi non quod inopia coegit sed quod, copia offerente, tua persona exigit. Novi quis sis et 'unde venias aut quod vadas' (*Io* 3, 8) et quid intentionis habeas, novi quod a corporalibus ad spiritualia tendas et ad hoc tendendi viam non solum tibi sed et aliis sternere satagas. Novi te a naturalibus intencionem tuam inchoasse et per ipsa naturalia ambulanti a corporalibus ad spiritualia te elevasse. Per corporalis enim mundi, id est megacosmi, sic etenim eum vocas, creationem, dispositionem, ornatum, ad spiritualis mundi, id est microcosmi, sic enim et hunc appellas, creationem, dispositionem et ornatum, progrediens eo usque per naturalia et gratuita spiritus humani proficisti ut ad ornatum inferiorum aquarum microcosmi tui perveneris (...). Igitur ad quoscumque fines huius mundi perrexeris, sursum, deorsum, superiora vel inferiora elementa perambulans, meas ubique possessiones et meum regnum inveniens¹²⁴.

¹²³ Anche in questo caso Goffredo è fedele al magistero ugoniano, per il tentativo, comune a entrambi, di ricostruzione dell'uomo-microcosmo nel macrocosmo dell'universo-mondo. Cf. M. L. ARDUINI, *Ugo di San Vittore e il problema della storia: il Didascalicon de studio legendi ovvero i criterî per la metodologia della ricerca storica*, in «Aevum» 73/2 (1999), [pp. 305-336], p. 336.

¹²⁴ *Ibid.*, III, 145, pp. 160-161.

3. Le opere minori

Resta da dire ancora di altri testi di Goffredo che consideriamo minori in ragione della loro scarsa originalità, del relativo poco interesse dal punto di vista filosofico-teologico o dottrinale o, ancora, perché semplicemente brevi o presunti spuri. Ciononostante, anche questi testi meritano di essere ricordati, poiché consentono di aggiungere ancora elementi in grado di arricchire la cifra già di per sé significativa di un intellettuale atipico del secolo XII e indubbiamente versatile per quel che concerne la sua produzione scritta.

Con lo stesso metro e la stessa rimica del *Fons philosophiae* e del libro I dell'*Anathomia corporis Christi*, il *Praeconium Augustini*, che pure non godette di grande fama, dato il numero esiguo di testimoni (appena due¹²⁵), si presenta come un poemetto elogiativo della figura del vescovo d'Ipbona, non particolarmente originale per i temi trattati. La scrittura di Goffredo si limita qui, in effetti, a una parafrasi in versi di passaggi salienti di alcuni testi di Agostino, commentandoli e legandone i passi diversi, in un lavoro di cesello e cucitura che appare comunque ragguardevole. Per tale motivo, infatti, l'opera presenta una certa coesione interna: i primi versi forniscono, infatti, una buona critica alla concezione manichea del male presente nel *De natura boni contra Manicheos*¹²⁶; i versi centrali, invece, si concentrano su una descrizione delle città terrena e celeste dei libri XI e XII del *De civitate Dei*¹²⁷; i versi finali, poi, ripercorrono il tema della resurrezione dei corpi del libro XIII del *De civitate Dei* e del *Sermo CCCXLI In diebus Paschalibus XII*¹²⁸.

Ancora nel novero dei testi scritti da Goffredo vanno aggiunti altri titoli di composizioni più brevi, talvolta corredate da notazione musicale: si tratta del *Canticum beatae Virginis et Matris extensum*¹²⁹, la cui attribuzione è certa, stando all'analisi dei testimoni manoscritti e alle

¹²⁵ Il primo (ms. Paris, Bibliothèque nationale, fonds latin, 15154), come si è detto a proposito del *Fons philosophiae*, cui si accompagna, risale a prima del secolo XIII; il secondo, del secolo sedicesimo (ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14769), è una copia, con parecchi errori, del primo. Cf. P. DAMON, *The Praeconium Augustini of Godfrey of St. Victor*, in GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Praeconium Augustini* cit., p. 93.

¹²⁶ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Praeconium Augustini*, I, ed. Damon cit., pp. 94, 21 – 96, 84.

¹²⁷ Cf. *ibid.*, II, pp. 97, 105 – 100, 224.

¹²⁸ Cf. *ibid.*, III, pp. 101, 273 – 106, 452.

¹²⁹ Cf. ID., *Canticum beatae Virginis et Matris extensum*, in mss. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, ff. 232^r-235^r; Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 15163, ff. 227^r-229^r. Il testo del componimento è

indicazioni dei rubricatori, e del *Planctus beatae Virginis et Matris in passione Filii*, meglio noto col titolo, desunto dall'*incipit* dell'opera, di *Panctus ante nescia*¹³⁰. Il *Canticum* è scritto in versi ritmici, ma è meno originale nei contenuti, che si dipanano, tra virtuosismi poetici che mostrano una notevole abilità stilistica, in una sorta di parafrasi del *Magnificat*, di cui seguono fedelmente la struttura. Il *Canticum* è quindi una lunga lode di Maria rivolta a Dio, nel racconto della sua nuova vita cominciata con l'annunciazione dell'arcangelo Gabriele e che termina con la morte e redenzione del Figlio. Più che un semplice sfoggio delle abilità poetiche di Goffredo, gli intenti della sua opera sembrano qui comunque essere edificatori per gli ascoltatori, che sono invitati a partecipare agli eventi della vita di Maria¹³¹, specchio di ogni virtù che il peccatore deve praticare per redimersi.

stato trascritto in GASPARRI, *Godefroid de Saint-Victor: une personnalité peu connue* cit., pp. 68-69, ma è edito in *Analecta Hymnica Medii Aevi* (d'ora in poi AH), edd. G. M. Dreves - C. Blume, 55 voll., Leipzig 1886-1922, rist. anast. Frankfurt am Main - New York - London 1961, XLVI, n. 95, pp. 137-139.

¹³⁰ Il *Planctus* ha visto molte edizioni. Alla prima, risalente alla fine del secolo XIX, preferiamo la più moderna di Dronke, con traduzione in inglese. Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Planctus B. Marie Virginis*, ed. J. Pothier, in «Revue du Chant Grégorien», 5 (1896-1897), pp. 17-21; ID., *Planctus ante nescia*, in P. DRONKE, *Nine Medieval Latin Plays*, New York 1994, pp. 230-233. Oltre a questi due testi, per molto tempo è stata attribuita a Goffredo anche la composizione di una *Sequentia de sancto Victore*, che però appartiene alla produzione di Adamo di San Vittore (1112 – 1192), celebre poeta, autore dei sequenziari vittorini. Su Adamo di San Vittore, cf. in particolare gli studi di J. F. BENTON, *Nicolas of Clairvaux and the twelfth-century Sequence with special reference to Adam of St. Victor*, in «Traditio», 18 (1962), pp. 149-179; M. E. FASSLER, *Musical Exegesis in the Sequences of Adam and the Canons of St. Victor*, Ithaca (NY) 1983; EAD., *Who was Adam of St. Victor? The Evidence of the Sequence Manuscripts*, in «Journal of the American musicological Society», 37.2 (1984), pp. 233-269; E. R. CUNNAR, *Typological Rhyme in a Sequence by Adam of St. Victor*, in «Studies in Philology» 84.4 (1987), pp. 394-417. L'iniziale attribuzione a Goffredo si deve all'individuazione della grafia del Vittorino nel ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 15045, ff. 84^v-85^v, ma studi successivi hanno mostrato come la *sequentia* fosse già presente nei primi sequenziari di San Vittore e costituisce in effetti un *corpus* unico con le altre sequenze di Adamo. In merito all'individuazione della grafia di Goffredo presente nel codice parigino, si rimanda a: GASPARRI, *Godefroid de Saint-Victor: une personnalité peu connue* cit., pp. 67-68. Riguardo il lavoro di Goffredo sui sequenziari vittorini, invece, cf. M. E. FASSLER, *Gothic Song. Victorine Sequences and Augustinian Reform in Twelfth-Century Paris*, Notre Dame (IN) 2011² (Cambridge studies in medieval and Renaissance music), pp. 336-338. La sequenza in onore di san Vittore è stata edita da Grosfillier. Cf. ADAMUS DE SANCTO VICTORE, *Ecce dies triumphalis*, in J. GROSFILLIER, *Les sequences d'Adam de Saint-Victor. Étude littéraire (poétique et rhétorique), textes et traductions, commentaires*, Turnhout 2008 (Bibliotheca Victorina, 20), pp. 380, 1 – 383, 72.

¹³¹ Cf. per es. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Canticum beatae Virginis* cit., p. 138, 3b-5a: «Salvandi miseri / modus mirabilis! / Homo vult fieri / vis immutabilis. / Ancillae Dominus / videt humilitatem, / De me

Il discorso sul *Planctus ante nescia* è diverso e meriterebbe lunghe pagine di approfondimento, sia per i dubbi circa la sua attribuzione a Goffredo di San Vittore, sia per il testo, che sembra scostarsi dagli stilemi classici vittorini. Riguardo il primo punto, i dubbi sulla presunta paternità del testo sembrerebbero essere legittimi: se, infatti, il *Planctus* è stato attribuito fin da subito a Goffredo in ragione della semplice presenza del testo all'interno di un codice contenente molte delle opere del Vittorino, non è certo, questa, una ragione sufficiente per stabilirne la paternità¹³². D'altra parte, recenti studi hanno contestato l'ipotesi di Goffredo quale autore del *Planctus* anche sulla base del rinvenimento di alcune lettere scritte in ambiente

fortissimus / sumit infirmitatem. / (...) / Per me salus mundi salo, / Per me malus caret malo, / Boni fit plantatio». – Anche Ugo di San Vittore commenta il *Magnificat*, ma la fedeltà al testo liturgico da parte di Goffredo parrebbe escludere, dal punto di vista esegetico, una diretta dipendenza del *Canticum* dall'opera ugoniana, ma lo stesso non può dirsi per il comune interesse al tema. Il commento di Ugo è presente in HUGO DE SANCTO VICTORE, *Explanatio in canticum Beatae Mariae*, PL 175, 413-432B, edd. E. M. Denner - B. Jollès, Turnhout 2000 (Sous la règle de saint Augustin, 7), pp. 24-90. Invece, per una più attenta analisi stilistica del *Canticum*, cf. C. P. EVANS, *Writings on the Spiritual Life. A Selection of Works of Hugh, Adam, Achard, Richard, Walter, and Godfrey of St. Victor*, Turnhout 2013 (Victorine Texts in Translation, 4), pp. 508-511. Infine, per il dettaglio dell'analisi testuale del *Canticum* e del rapporto tra l'attività di compositore e musicista di Goffredo e quella di Adamo di San Vittore, mi permetto di rimandare al mio «*Salve, mater pietatis et totius Trinitatis nobile triclinium*». *La figura di Maria da Adamo a Goffredo di San Vittore*, in *La cultura dei Vittorini e la letteratura medievale*. Atti del Convegno internazionale (Pisa, 23-25 gennaio 2019), di prossima pubblicazione.

¹³² In effetti nello stesso codice il *Canticum* riporta nel titolo il nome di Goffredo come autore, ma questo non si verifica per il *Planctus ante nescia*, trascritto da un altro copista e senza notazione musicale. Cf. ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, f. 232^r e 235^r. L'aver specificato il nome potrebbe essere motivo sufficiente per pensare che i redattori del codice abbiano voluto includere opere dai contenuti simili di breve lunghezza all'interno di un manoscritto composito quale è quello contenente tali componimenti. Lo stesso codice contiene, inoltre, il celebre inno mariano *Alleluja, virga Iesse floruit*, al f. 231^v, che appartiene a una tradizione liturgica già precedente a quella di Goffredo e la cui presenza potrebbe dimostrare la natura antologica di questa sezione del codice. A differenza di tutte le altre opere di Goffredo, tuttavia, il *Planctus ante nescia* ha riscosso una notevole fortuna, a giudicare dall'elevatissimo numero di testimoni. Per una accurata seppur parziale ricognizione dei testimoni del *Planctus ante nescia*, cf. J. YEARLEY, *A Bibliography of planctus*, in «Journal of the Plainsong and Medieval Music Society», 4 (1981), [pp. 12-52], p. 25. Va aggiunto il dato non secondario dell'inclusione del *Planctus ante nescia* all'interno dei *Carmina burana*. La brevità del testo, inoltre, ne facilitava la diffusione e ci sono giunte perfino delle traduzioni in antico francese, tedesco, italiano, ungherese ecc. Sulla diffusione del testo e delle traduzioni del *Planctus ante nescia*, cf. T. PÀROLI, *Il «Lamento di Maria» tra lauda e dramma*, in *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del Basso Medioevo*. Atti del convegno di studio promosso dalla Fondazione Giorgio Cini (Venezia, 19-23 novembre 1990), a c. di S. Gracioti - C. Vasoli, Firenze 1995, pp. 231-293; SORDILLO, «*Salve, mater pietatis et totius Trinitatis nobile triclinium*» cit.

benedettino, risalenti agli anni dal 1130 al 1150, in cui compare il più antico riferimento all'opera. Il confronto con la cronologia di Goffredo e l'analisi del testo, giudicato troppo maturo e ben strutturato per essere stato scritto da un giovane poeta, porterebbe a escludere la paternità del Vittorino¹³³. Ad ogni modo, il testo è scritto, come per il *Canticum*, in un latino aulico, colto, ricco di figure retoriche. Inoltre, il ricorso al doppio *cursus*, che prevede l'applicazione di metri poetici differenti ma coesi tra loro, con una melodia talvolta variabile, conduce a una complessa ritmica che sottolinea il *pathos* di un testo altrettanto complesso che descrive le dinamiche della passione di Cristo, focalizzandosi però sulla figura di Maria e sul suo dolore di madre che assiste alla condanna e alla morte del Figlio¹³⁴.

Se pure volessimo non concedere la paternità del *Planctus ante nescia* a Goffredo, il numero notevole di scritti in versi che lascia in eredità il nostro Vittorino è tale da riconoscergli il titolo di poeta, confermato dalla perizia nella stesura delle sue opere. Del resto, come si è detto all'inizio del capitolo, nell'autoritratto che pone all'inizio del *Fons philosophiae* si autodefinisce scrittore di versi secondo diverse metriche: se, infatti, «prosaice» si collega facilmente al lavoro di prosa rappresentato dal *Microcosmus* e dai *Sermones*, «rithmice» indica il *Canticum beatae Virginis et Matris*, ma anche la seconda parte dell'*Anathomia corporis Christi*; ancora, «metriche» indicherebbe i versi del *Fons philosophiae*, la prima parte dell'*Anathomia corporis Christi* e il *Praeconium Augustini*, «melice», infine, l'attività di

¹³³ Anche questa, tuttavia, sembra un'ipotesi piuttosto debole, sia perché Goffredo avrebbe anche potuto comporre il testo in gioventù, ovvero prima della sua entrata a San Vittore, avvenuta comunque dopo i 30 anni, sia perché gli stessi studiosi ammettono che la datazione di queste lettere è controversa. In ogni caso, la loro analisi testuale e delle fonti porta a concludere che il *Planctus ante nescia* sarebbe più vicino agli ambienti normanni o anglonormanni e benedettini, o ancora cistercensi, piuttosto che a quelli vittorini. Tra i primi che escludono l'ipotesi che Goffredo sia autore del *Planctus* è Peter Dronke, in P. DRONKE, *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Roma 1993, pp. 457-489. Sull'analisi delle fonti del *Planctus ante nescia*, invece, cf. C. E. BREWER, *The Web of Sources for Planctus ante nescia*, in *Cantus planus. Study Group of the International Musicological Society. Papers read at the 16th meeting* (Wien, 2011), Wien 2012, pp. 72-77. Infine, per una bibliografia aggiornata sul *Planctus ante nescia* e un'analisi più dettagliata dell'opera mi permetto di rimandare ancora al mio «*Salve, mater pietatis et totius Trinitatis nobile triclinium*» cit.

¹³⁴ Per la vicinanza tematica del *Planctus ante nescia* allo *Stabat Mater* di Iacopone da Todi, cf. almeno F. DOGLIO, *Varianti popolari di un tema della tradizione colta ecclesiastica: Maria ai piedi della croce nelle laude drammatiche arcaiche italiane*, in ID., *Il teatro scomparso. Testi e spettacoli fra il X e il XVIII secolo*, Roma 1990, pp. 35-59.

compositore testimoniata ancora una volta dal *Canticum*, dall'aggiunta della notazione musicale alla *Sequentia de sancto Victore* e, forse, dal *Planctus ante nescia* (Tav. 4).

La rilevante e apprezzata padronanza metrica di Goffredo, la sua abilità poetica in genere, talora è quindi applicata nella sua pedagogia, talora a scopi edificatori, o ancora in risposta a una precisa richiesta che poteva essere arrivata da un suo superiore. Questo sembra essere, in effetti, il caso del *Praeconium Augustini*, la cui composizione pur poco originale riflette perfettamente gli interessi della comunità vittorina volti a celebrare, anche attraverso strumenti testuali di questo tipo, la figura di colui che ritenevano il fondatore della loro Regola. Dunque, oltre a una poetica con intenti pedagogici ed edificatori, l'opera di Goffredo è celebrativa, rispettosa e devota, ma anche irriverente – come nel caso della descrizione delle scuole parigine del *Fons philosophiae* –, legata certamente a una tradizione vittorina che fa della poesia il mezzo privilegiato per la cronaca, per la celebrazione della liturgia, ma anche per la narrazione del mito della cultura pagana, per l'elevazione spirituale e, non da ultimo, per la conquista comune, dei confratelli e dell'umanità intera, della patria celeste.

Non è da escludersi che Goffredo ritenesse il mezzo poetico il più adeguato a veicolare un messaggio di questo tipo, comprendente cioè nozioni di didattica – e non semplicemente per una mera questione di memoria, giacché lo strumento poetico permetteva, con la sua musicalità, una più facile memorizzazione¹³⁵ –, ma di una didattica mai fine a se stessa, bensì propedeutica a un tipo di esperienza personale di progressiva ascesi verso la contemplazione delle realtà più alte che soltanto il mezzo poetico consentiva di descrivere. E se tale è il percorso che caratterizza le sue opere maggiori, il *Fons philosophiae* nella sua fusione con l'*Anathomia corporis Christi* e il *Microcosmus*, delineato in una precisa rotta che segue il motto *per visibilia ad invisibilia*, l'attività di maestro si rende allora necessaria nell'istruzione di un cammino le cui scorciatoie o vie traverse possono apparire seducenti e *dis*-traenti. Questo è, dopotutto, l'obiettivo profondo e nascosto di molte delle sue opere: indicare la retta via, non nella presunzione di chi ha già compiuto il cammino, ma nell'umiltà di membro di una comunità dove la fratellanza si fa sentimento comune per il superamento dell'unico vero ostacolo lungo il percorso comune. Ed è interessante notare come i mezzi per superare questo ostacolo, ovvero il peccato originale, sono indicati da Goffredo (che segue in questo il magistero vittorino e una lunga tradizione altomedievale) nella conoscenza delle arti meccaniche che sopperiscono alla precarietà fisica umana conseguente la Caduta, nell'esercizio delle arti liberali che sopperiscono

¹³⁵ Sul ruolo della memoria presso la scuola di San Vittore, cf. *supra*, nota 6.

invece alla precarietà gnoseologica umana conseguenza del peccato, infine nella contemplazione delle realtà divine, ultima tappa del percorso di ritorno alla patria celeste.

Ancora al mezzo poetico Goffredo affida le parole con cui avrebbe desiderato essere ricordato. Possediamo infatti il suo epitaffio, scritto in versi e posizionato ancora una volta all'inizio del *Fons philosophiae* nel ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, al f. 144^v, dunque appena prima dell'epistola a Stefano di Tournai¹³⁶. Il testo, pur non essendo particolarmente brillante per i contenuti, è degno di interesse perché ci fornisce dei dati interessanti sulla persona di Goffredo. Oltre che, infatti, dichiarare con la scelta della scrittura in versi la preferenza del mezzo poetico per la memoria futura dei suoi scritti, l'epitaffio si presenta come acrostico, con le prime lettere di ogni verso che compongono la parola GODEFRIDUS. Inoltre, l'attenzione sempre viva all'attività pedagogica vittorina si palesa ancora una volta in questi versi, dove Goffredo si definisce *doctor*, che nell'accezione latina ha notoriamente sia il significato di colui che insegna che di colui che conduce e che sembra affermare che Goffredo fu dunque sì *magister*, ma anche guida per i suoi allievi e confratelli¹³⁷.

¹³⁶ Del resto, la gran parte degli epitaffi medievali sono metrici. Cf. *Anthologia Latina, sive Poesis Latinae supplementum*, edd. F. Bücheler - A. Riese, 2 voll., Leipzig 1844, II, *Carmina Latina epigraphica* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Lo stesso Adamo di San Vittore scelse dei versi per la sua tomba, pubblicati in L. GAUTIER, *Œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor*, Paris 1894³, pp. 230-231.

¹³⁷ L'acrostico-epitaffio è stato edito da Delhaye, il quale, nel breve commento introduttivo al testo, insiste sul significato di *doctor* nell'epoca in cui scriveva Goffredo, facendo un confronto con altri testi coevi in cui con *doctor* si indica effettivamente l'attività di docenza. Cf. DELHAYE, *Note H*, in ID., *Le Microcosmos cit.*, pp. 225-228. Il testo è alle pp. 227-228, ma è stato trascritto anche in HEINZER, *Leselenkung als Selbstinszenierung des Autors cit.*, pp. 191-192. Proponiamo la trascrizione dell'epitaffio nella Tav. 5.

Tav. 4: ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, f. 144^r.



(BVMM – IRHT: CC BY-NC 3.0)

Tav. 5: *Epitaphium Godefridi secundum litteram tumulo eius superscribendum, secundum misterium huic libro prescribendum* (ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, f. 114^v).

§ corpus § gleba
§ Gleba et anima Godefridi: littera et spiritus huius libri
GLEBA SOPORATI IACET HIC ANIME GODEFRIDI
§ unusquisque in suo ordine
§ studiosa lectione
ORDINE QUAE PROPRIO RESTITVETVR EI
§ Requies est auctori libri si intelligatur et intellectus diligatur
DONARI REQUIEM PIE LECTOR CARMINIS HVIVS
§ anime § gleba
§ Ne vilescat spiritualis intelligentia vilescente gleba, id est littera
EIECTE ROGITA DVM CINERETVR EA
§ Maior requies est doctori, si opere adimpletur quod docet,
tunc enim quasi corpus anime restituitur cum opus scientie additur,
FORTIVS HOC ORA QVO POSTQVAM VENERIT HORA
et ipsa vere est hora qua corpus restituitur anime quando opus adiungitur scientie, quod nunquam
sine gloria utriusque fit hominis
RESTITVENDORVM GLORIFICETVR EA
§ *Omnes quidem resurgemus sed non omnes immutabimur (I Cor 15, 51),*
§ Multi non operantur secundum quod sciunt, horum corpora non glorificantur
INTER EAS QVARVM SVNT CORPORA GLORIFICANDA
§ Nota quod hic epigrammate admonetur lector huius libri
ne superficietenus aut negligenter hunc librum legere sed adiun-
DIC ORANS: CARO SIT GLORIFICATA TVA
-gere spiritum littere velud animam corpori et sic instructor erit lector et gloriosior auctor et
lector.
VTRAQVE FELICI SIC SIC INSINT SIBI NEXV
§ Nomen Godefridi ut apparet principiis horum versuum est
SICVT PRINCIPIIS HIS GODEFRIDVS INEST
inseparabiliter, ita ut si subtrahas nomen, destruas ipsos versus.

Capitolo III

I *Sermones*

1. Dalla *lectio* alla *praedicatio*. Una nota sulla predicazione vittorina

Legendo et meditando metimus, orando et contemplando vindemiamus, operando et predicando seminamus. Et est hic quidem rectus ordo et competens, ut primum vel per lectionem discamus, vel per meditationem discernamus quid postmodum agere vel vitare debeamus. Sed quia que scimus bona per nos implere non sufficimus, prius oratione fusa divinum adiutorium impetrare debemus, et tunc ad bona agenda utiliter properamus. (...). Seminamus, ut diximus, aut alios ad bonum exhortando aut nosmet ipsos in bono opere exercendo. Recte enim bona operatio sementi comparatur, quia ex bono opere mens cuiusque ad veritatis cognitionem et ad virtutis amorem fecundatur. Seminare etiam recte dicitur qui utilia predicat, quia per ea que loquitur in auditorum mentibus virtutum seges fructificat. *Apprehendit messis vindemiam et vindemia sementem* (Lev 26, 5) quando, ex occasione lectionis, legentis mens compungitur ad orationem et ex fusa oratione postmodum roboratur ad operationem¹.

La riflessione sul percorso che in queste righe Riccardo di San Vittore fornisce in sei tappe (*lectio, meditatio, oratio, contemplatio, operatio e praedicatio*) va inserito all'interno di un contesto molto più ampio che nel secolo XII vede una prima coerente formalizzazione degli esercizi spirituali e, ancor più in generale, di una educazione alla vita interiore e all'accostamento intimo alla lettura e alla meditazione sul testo sacro che ha radici profonde nella storia della spiritualità cristiana². La metafora agraria che presenta qui Riccardo mostra

¹ RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Apprehendet messis vindemiam*, ed. B. Haureau, in *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, 5 voll., Paris 1890-1893, I, 1890, pp. 116-117.

² Cf. G. BAROFFIO, *Lectio Divina e vita religiosa*, Torino 1980; B. CALATI, *La Lectio Divina nella tradizione monastica benedettina*, in «Benedictina», 28 (1981), pp.407-438; L. STERPONI, *Reading and meditation in the Middle Ages: Lectio divina and books of hours*, in «Text & Talk. An Interdisciplinary Journal of Language, Discourse Communication Studies», 28.5 (2008), pp. 667-689; R. STUDZINSKI, *Reading To Live. The Evolving*

come ogni tappa del percorso meditativo-contemplativo abbia un suo preciso ruolo: la *lectio* e la *meditatio* sono paragonate alla mietitura, momento fondamentale nell'attività agreste; grazie ad esse è resa la possibilità della comprensione delle Scritture e del loro apprendimento, insieme alla capacità di distinguere tra bene e male. La vendemmia, invece, è immagine dell'*oratio* e della *contemplatio*: impossibilitato, nella condizione attuale di peccatore, a realizzare il bene, l'uomo rivolge preghiere a Dio e contempla il suo mistero per ricevere la *notio* della giusta direzione nell'azione. Se la *lectio* e la *meditatio*, allora, costituiscono la preliminare raccolta di nozioni veritative in merito alle Scritture, favorendo così un avanzamento verso la loro comprensione, la totale acquisizione della Rivelazione potrà avvenire soltanto in seguito alla domanda che l'uomo rivolge a Dio attraverso la preghiera, o come risultato del suo sovrumano sforzo contemplativo del mistero divino. Il terzo stadio, quello della semina, nella coppia di *operatio* e *praedicatio*, è preliminare alle operazioni della mietitura e della vendemmia e intercetta una modalità differente di esercizio rispetto a questi, che si esercita, nell'allegoria, nel rapporto dell'uomo con il prossimo: il primo, completato il percorso *lectio-contemplatio*, esorta il secondo alla pratica del bene, immettendogli nella mente e nel cuore, come semi nella terra, tramite l'esercizio di una buona condotta, la conoscenza della verità e l'amore della virtù, e, mediante l'attività di predicazione, coltiva e ottiene i frutti delle virtù seminate nel terreno nelle menti del proprio uditorio³.

Il processo di formalizzazione degli esercizi spirituali qui presentato sotto la metafora agraria di Riccardo avviene, in particolare, presso le scuole monastiche legate all'ambiente benedettino⁴, ma, più specificamente, diviene sistematico proprio all'interno delle mura

Practice of Lectio Divina, Collegeville (MN) 2009; D. ROBERTSON, *Lectio divina: the medieval experience of reading*, Collegeville (MN) 2011.

³ Degno di nota, al proposito, l'interessante studio di Illich sulla lettura e comprensione del testo medievale, inteso nella metafora della vigna, a partire dal *Didascalicon* di Ugo. Cf. I. ILLICH, *In the vineyard of the text. a commentary to Hugh's Didascalicon*, Chicago - London 1996.

⁴ Il certosino Guigo II (1114 – 1193), per esempio, scrive un resoconto, noto come *Scala Claustralium* o *Epistola de vita contemplativa*, sulle pratiche quotidiane dei monaci in cerca dell'attività contemplativa. Attingendo dall'episodio biblico della visione di Giacobbe di una scala che consente il passaggio tra cielo e terra degli angeli (cf. *Gn* 28, 10 e ss.), messaggeri delle preghiere umane e delle risposte di Dio a tali preghiere, Guigo spiega che la scala è destinata ai suoi confratelli e vi distingue in essa quattro stadi, corrispondenti ai momenti della lettura delle Scritture (*lectio*), della riflessione sul significato del testo (*meditatio*), della risposta della preghiera personale che scaturisce da tale riflessione (*oratio*), che conduce a sua volta al dono della quiete alla presenza di Dio (*contemplatio*). Cf., per es., GUIGO II CARTHUSIENSIS, *Scala Claustralium*, II, 2, PL 184, [475-484D], 476C, edd. E. Colledge - J. Walsh, Paris 1970 (SC, 163), [pp. 81-123], pp. 84-86: «Beatae vitae dulcedinem

dell'abbazia di San Vittore. Come in Riccardo, anche negli scritti di Ugo, cui si deve una prima formulazione coerente e organizzata di tali pratiche, il primo momento è individuato nella *lectio*, intesa sia come lettura personale o comunitaria del testo sacro, sia come l'attività di lezione del maestro, che organizza il suo insegnamento sulla base di un testo autoritativo da commentare, sia ancora come la stessa lezione dal punto di vista dell'allievo, che segue tale insegnamento e lo assimila⁵. All'interno dell'opera di Ugo, il testo che tratta più ampiamente dell'attività preliminare della *lectio* è il *Didascalicon*, in cui tra l'altro sintetizza l'intera sua dottrina sugli esercizi spirituali:

Quatuor sunt in quibus nunc exercetur vita iustorum, et quasi per quosdam gradus ad futuram perfectionem sublevatur, videlicet lectio sive doctrina, meditatio, oratio, operatio. Quinta deinde sequitur contemplatio, in qua quasi quodam praecedentium fructu in hac vita etiam quae sit boni operis merces futura praegustatur⁶.

Alla prima generale indagine sul testo deve quindi seguire, per Ugo, una più prolungata e attenta riflessione sul suo significato, la *meditatio*, che si declina a seconda della tipologia del testo letto: se, infatti, si considera il testo del *liber naturae*, la *meditatio* sarà risvegliata dall'ammirazione per la creazione; se, invece, è la *lectio divina* a suscitarsela, essa rifletterà sul senso spirituale delle Scritture; un terzo tipo di meditazione, infine, è quella *in moribus*, che ha per oggetto i comportamenti morali⁷.

Segue il momento dell'*oratio*, di cui tratta principalmente il *De virtute orandi*: qui Ugo, sfruttando gli strumenti della retorica classica e giocando sulla duplice accezione latina del lemma '*oratio*' come preghiera e come discorso, affronta il tema dell'utilità della preghiera liturgica. Considerata come un discorso persuasivo contenente, in sé, la presentazione di una

lectio inquirat, meditatio invenit, oratio postulat, contemplatio degustat». Fondamentali, da questo punto di vista, gli studi di Leclercq che hanno il merito di precisare la nozione di *contemplatio* in ambiente monastico medievale. Cf. J. LECLERCQ, «*Otia monastica*». *Études sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Âge*, Roma 1963 (Studia Anselmiana, 51).

⁵ Cf. POIREL, *Ugo di San Vittore* cit., p. 449.

⁶ Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, V, 9, PL 176, 797A, ed. Buttner cit., p. 109, 13-17.

⁷ La distinzione dei tre tipi di meditazione è oggetto del breve trattato ugoniano *De meditatione*. Cf. POIREL, *Ugo di San Vittore* cit., p. 450; R. BARON, *Introduction*, in ID., *Hugues de Saint-Victor. Six opuscules spirituels*, Paris 1969, (SC, 155), [pp. 7-40], pp. 11-12 (l'edizione del testo è alle pp. 44-59).

domanda più o meno esplicita rivolta a Dio, la preghiera è distinta dal Vittorino in base alla devozione e al disinteresse con cui è recitata e in base ai sentimenti in essa espressi. La *pura oratio*, allora, è la forma di preghiera più perfetta perché totalmente disinteressata e animata dalla pura devozione: la *pura oratio*, allora, è la preghiera più gradita a Dio, perché è quella che, più delle altre, mostra l'intimo legame tra il cuore divino e quello umano⁸.

Se i contenuti dell'*ars legendi* sono esposti da Ugo principalmente nel *Didascalicon*, quelli che possiamo considerare i contenuti dell'*ars vivendi*, che riguardano il quarto esercizio spirituale dell'*operatio*, sono presentati soprattutto nel *De institutione novitiorum*, un trattato dedicato all'educazione dei novizi, in cui gli aspetti interiori legati alla formazione della coscienza morale, la *scientia* (che si acquisisce a partire dalla *meditatio* sulle Scritture, ma anche tramite l'esempio delle vite dei santi o, ancora, tramite l'esercizio stesso della ragione), si legano armonicamente alla dimensione esteriore della *disciplina* (ovvero la padronanza dei gesti e delle parole)⁹.

⁸ Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De virtute orandi*, II, PL 176, [977-988A], 980B, ed. Feiss - Poirel - Sicard - Rochais cit., [pp. 117-171], p. 136, 147-149: «Pura oratio est quando ex abundantia devotionis mens ita accenditur ut cum se ad Deum postulatura converterit, pre amoris eius magnitudine etiam petitionis sue obliviscatur». Sul *De virtute orandi*, oltre all'introduzione del testo nell'edizione critica di Feiss, Poirel, Sicard e Rochais (che forniscono, tra l'altro, gli schemi delle classificazioni dell'*oratio* e dei suoi *affectus* alle pp. 315-316), cf. POIREL, *Ugo di San Vittore* cit., pp. 450-451; P. NAGY, *Au-delà du Verbe. L'efficacité de la prière individuelle au Moyen Âge entre âme et corps*, in *La prière en latin, de l'Antiquité au XVI^e siècle. Formes, évolutions, significations*. (Centre d'études médiévales, Nice, 10-11 mai 2001), ed. J.-F. Cottier, Turnhout 2006 (Collection d'études médiévales de Nice, 6), pp. 441-471; H. B. FEISS, *Introduction*, in ID., *Hugh of St. Victor On the Power of Prayer in Writings on the Spiritual Life. A Selection of Works of Hugh, Adam, Achard, Richard, Walter, and Godfrey of St. Victor*, ed. Ch. P. Evans, Turnhout 2013 (Victorine Texts in Translation. Exegesis, Theology and Spirituality from the Abbey of St Victor, 4), pp. 315-347. Più in generale sul rapporto tra retorica, filosofia e preghiera nell'Alto Medioevo, cf. G. D'ONOFRIO, *Prière, philosophie et théologie durant l'Antiquité chrétienne et le haut Moyen Âge*, in *La prière en latin, de l'Antiquité au XVI^e siècle. Formes, évolutions, significations*. (Centre d'études médiévales, Nice, 10-11 mai 2001), ed. J.-F. Cottier, Turnhout 2006 (Collection d'études médiévales de Nice, 6), pp. 317-350, tr. it. in ID., *Oris ratio. La preghiera filosofica altomedievale, dialogo della ragione con la verità*, in *Forme e figure del pensiero*, a c. di C. Cantillo, Napoli 2006 (Il pensiero e l'immagine, 1), pp. 163-223.

⁹ Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De institutione novitiorum*, ed. Feiss - Poirel - Sicard - Rochais cit., pp. 7-114. Sulla corrispondenza tra lettura dei testi sacri e pratica di vita cristiana, cf. F. T. HARKINS, «*Lectio exhortatio debet esse*». *Reading as a Way of Life at the Twelfth-Century Abbey of St. Victor*, in *From Knowledge to Beatitude* cit., pp. 103-130; C. W. BYNUM, *Docere verbo et exemplo. An Aspect of Twelfth Century Spirituality*, in «Harvard

L'ultimo dei cinque esercizi spirituali formalizzati da Ugo è quello della *contemplatio*, termine con cui egli indica sia una particolare forma meditativa (*speculatio*) delle creature, sia, soprattutto, una percezione penetrante e chiara dell'universo invisibile e di Dio stesso. Se pure le forme di azione della *meditatio* e della *contemplatio* possano apparire simili, tuttavia l'oggetto della prima resta oscuro alla limitata mente umana, mentre la visione contemplativa dell'ultimo stadio non presenta alcuna forma di opacità. La *contemplatio* consiste dunque in una elevazione dello spirito mediante il quale esso coglie intuitivamente le realtà superiori con una rivelazione pura di ogni simbolo e di ogni somiglianza sensibile¹⁰.

Theological Studies», 31 (1979), pp. 1-8, ripubblicato e aggiornato in ID., *Jesus as Mother, Studies in the spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, 1982, pp. 36-42; POIREL, *Ugo di San Vittore* cit., p. 451-452; *Scientia und Disciplina. Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert* cit.; e qui, in particolare sul parallelo istituito tra *Didascalicon* e *De institutione novitiorum*, cf. R. M. W. STAMMBERGER, «*Via ad ipsum sunt scientia, disciplina, bonitas*». *Theorie und Praxis der Bildung in der Abtei Sankt Viktor*, *ibid.*, alle pp. 91-126; E. FALQUE, *Le geste et la parole chez Hugues de Saint-Victor: l'«Institution des novices»*, in *Lire le monde au Moyen Âge: signe, symbole et corporéité. Actes du Colloque tenu à l'Institut Catholique de Paris, Faculté de philosophie* (Paris, 8-9 janvier 2009), Paris 2011 [= «*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*», 95.2 (2011), pp. 383-412].

¹⁰ Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Super Ecclesiasten*, I, PL 175, [113-256C], 117AB: «Contemplatio est perspicax, et liber animi contuitus in res perspicendas usquequaque diffusus. Inter meditationem et contemplationem hoc interesse videtur. Quod meditatio semper est de rebus ab intelligentia nostra occultis. Contemplatio vero de rebus, vel secundum suam naturam, vel secundum capacitatem nostram manifestis. Et quod meditatio semper circa unum aliquid rimandum occupatur; contemplatio ad multa, vel etiam ad universa comprehendenda diffunditur. Meditatio itaque est quaedam vis mentis curiosa; et sagax nitens obscura investigare, et perplexa evolvere. Contemplatio est vivacitas illa intelligentiae quae cuncta in palam habens, manifesta visione comprehendit. Et ita quodammodo id quod meditatio quaerit, contemplatio possidet. Contemplationis autem duo sunt genera: unum quod et prius est, et incipientium: in creaturarum consideratione; alterum quod posterius, et perfectiorum est: in contemplatione Creatoris». Qualche riga dopo Ugo precisa la distinzione tra *meditatio*, *speculatio* e *contemplatio*. Cf. *ibid.*, 118B: «Prima est meditatio; secunda, speculatio; tertia, contemplatio. In meditatione, mentem pia devotione succensam perturbatio passionum carnalium importune exurgens obnubilat. In speculatione, novitas insolitae visionis in admirationem sublevat. In contemplatione, mirae dulcedinis gustus totam in gaudium, et iucunditatem commutat. Igitur in meditatione est sollicitudo; in speculatione, admiratio; in contemplatione, dulcedo». Sul ruolo della *contemplatio* nella riflessione ugoniana, cf. POIREL, *Ugo di San Vittore* cit., p. 452-453; P. SICARD, *Du De archa Noe de Hugues au De arca Moysi de Richard de Saint-Victor: action, contemplation et sens scripturaires chez deux théoriciens maquettistes*, in *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge. Actes du Séminaire de Rome* (Roma, 5 décembre 2003 - Tours, 26-28 octobre 2006), ed. Ch. Trottmann, Roma 2009 (Collection de l'École française de Rome, 423), pp. 111-154; ID., *Mystical Experience According to*

Lo schema degli esercizi spirituali elencati da Ugo nel *Didascalicon* non è sempre coerente nelle altre sue opere. Se, infatti, la sequenza *lectio (sive doctrina)-meditatio-oratio-contemplatio* resta invariata nel *De meditatione*, altrove si declina secondo i temi più propriamente cognitivi o mistici di altri suoi scritti, presentandosi nella forma di *cognitio (sive cogitatio)-meditatio-contemplatio* nel *Libellus de formatione archæ* o, per esempio, ancora nella netta opposizione di *cognitio-meditatio* e *speculatio-contemplatio* nel suo *In Ecclesiasten*¹¹.

Se tuttavia, operiamo un confronto tra tutte le differenti sequenze degli esercizi spirituali così come teorizzati da Ugo e il testo di Riccardo citato all'inizio del capitolo, notiamo la presenza nuova dell'elemento della *praedicatio*¹². Le ragioni di questa novità possono essere rintracciate in una apparentemente minore presenza, all'interno degli scritti di Ugo, di testi destinati alla predicazione¹³. Tra questi possiamo citare tuttavia senza dubbio il *Sermo de*

Hugh of Saint Victor: Principles, Foundations, and Types, in *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris* cit., pp. 469-514; COULTER, *Contemplation as 'Speculation'* cit., pp. 210-217.

¹¹ Per una panoramica della dottrina degli esercizi spirituali di Ugo si raccomandano in particolare: P. SICARD, *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle. Le Libellus de formatione archæ de Hugues de Saint-Victor*, Paris - Turnhout 1993 (Bibliotheca Victorina, 4), pp. 193-253; C. GIRAUD, *The literary genres of 'theology'*, in *A Companion to Twelfth-Century Schools*, Leiden 2020 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 88), [pp. 250-271], pp. 255-257.

¹² Riccardo ribadisce pressoché la stessa sequenza anche in uno dei suoi sermoni, in cui sostituisce la sola *oratio* con la *tractatio*, intesa come cura e pratica nello studio. Cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones centum*, LXXXIV, PL 177, [899-1210], 1169AB: «Et nunc, charissimi, videamus, an de semine beati Patris Augustini, id est imitatores eius simus sicut esse debemus. Attendamus, an verbum Dei, eius exemplo legendo, meditando, tractando, praedicando, secundum gratiam nobis datam diligimus; an eius honestissimam religionem sancte vivendo totis viribus imitamur. Si enim haec facimus, vere semen eius sumus, vere claritatem coelestis Ierusalem cum ipso contemplabimur».

¹³ L'opera conosciuta come *Homiliae in Ecclesiasten* di Ugo non è propriamente una raccolta di omelie sui temi del libro salomonico: occorrerebbe infatti parlare piuttosto di un *Super Ecclesiasten* o di un *In Ecclesiasten*, dal momento che l'utilizzo della parola *homiliae* per indicare l'opera è piuttosto tardiva (e minoritaria nei testimoni), mentre i testimoni più attendibili e l'*Indiculum* dei titoli delle opere di Ugo redatto alla sua morte dall'abate Gilduino († 1155; documento di estrema rilevanza in materia di attribuzione e autenticità vittorine, presente nel ms. Oxford, Merton College, 49) riporta il termine di *expositio*, definendo al meglio la natura dell'opera ugoniana. Sull'*Indiculum*, cf. J. DE GHELLINCK, *La table de la première édition des œuvres de Hugues de Saint-Victor*, in «Recherches de science religieuse», 1 (1910), pp. 270-289 e 385-396; ID., *Un catalogue des œuvres de Hugues de Saint-Victor*, in «Revue néo-scholastique de philosophie», 78 (1913), pp. 226-232; R. M. W. STAMMBERGER, *Die Edition der Werke Hugos von Sankt Viktor († 1144) durch Abt Gilduin von Sankt Viktor (†*

*assumptione beatae Mariae*¹⁴, che presenta una buona esegesi di qualche versetto del Cantico dei Cantici in cui la mistica sponsale ruota intorno alle figure di Maria e di Cristo, centrali nell'economia della salvezza del genere umano, ma anche molti luoghi della *Miscellanea* del volume 177 della Patrologia Latina, in cui Migne ha raccolto molti testi brevi di ambiente vittorino vicini, per temi, al pensiero di Ugo: l'analisi dello stile, del registro esortativo, degli appelli rivolti ai confratelli compiuto all'interno di questi testi e l'utilizzo di un lessico parenetico e adatto a quello della predicazione fanno pensare che le pagine vittorine raccolte nel volume 177 della Patrologia Latina siano estratti di sermoni perduti, appunti o schemi funzionali a una esposizione orale degli stessi da parte di Ugo¹⁵.

Ad ogni modo, benché la dottrina degli esercizi spirituali di Ugo non preveda esplicitamente la *praedicatio*, il brano di Riccardo e l'attività omiletica testimoniata dai *Sermones centum*, oltre alla stessa cospicua produzione di sermoni ad opera di molti vittorini cosiddetti minori testimoniano insieme l'importanza data alla predicazione all'interno del programma di formazione della scuola parigina¹⁶. A conferma di questo, numerosissimi sono i

1155). *Eine Rekonstruktion*, in *Schrift, Schreiber, Schenker*, ed. R. Berndt, Berlin 2005 (Corpus Victorinum. Instrumenta, 1), pp. 119-231; *Hugonis de Sancto Victore operum Editio auspiciis Gilduini abbatis procurata et IV voluminibus digressa*, edd. R. Berndt - J. L. Narvaja, Münster 2017, (Corpus Victorinum. Textus historici, 3). Sui testimoni dell'*Expositio super Ecclesiasten* e i diversi titoli con cui è stato trasmesso, oltre ai citati studi di de Ghellinck, si vedano: GOY, *Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor* cit., pp. 329-340 (in particolare pp. 329-333); SICARD, *Iter victorinum. La tradition manuscrite des œuvres de Hugues et Richard de Saint-Victor* cit., pp. 232-235 (in particolare p. 232 per i titoli).

¹⁴ Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De assumptione beatae Mariae*, PL 177, 1209-1222D.

¹⁵ Cf. per es. ID., *Miscellanea*, I, 49, PL 177, 497D-499C; 52, 500A-501B; 79, 513D-516A; 91, 521B-523C; 108, 573CD; 110, 539AB; 112-114, 540B-542D; II, 17, 598BD. Ringrazio il prof. Poirel per avermi fornito i dettagli di questi luoghi. Su di una possibile attività omiletica, testimoniata, tra l'altro, dai testi della *Miscellanea*, cf. J. B. SCHNEYER, *Ergänzungen der Sermones und Miscellanea des Hugo von Sankt Viktor aus verschiedenen Handschriften*, in «Revue de théologie ancienne et médiévale», 31 (1964), pp. 260-86; R. M. W. STAMMBERGER, *The Liber Sermonum Hugonis. The Discovery of a New Work by Hugh of Saint Victor*, in «Medieval Sermon Studies», 52 (2008), pp. 63-71.

¹⁶ Sulla predicazione medievale si vedano soprattutto: J. LONGÈRE, *Œuvres oratoires de maîtres parisiens au XII^e siècle: étude historique et doctrinale*, 2 voll., Paris 1975 (Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps modernes, 4-5); ID., *Notes sur la prédication médiévale. À propos de deux ouvrages récents*, in «Revue des études augustiniennes», 23 (1977), pp. 199-213; ID., *Le vocabulaire de la prédication*, in *La lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen Âge*. Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique (Paris, 18-21 octobre 1978), Paris 1981 (Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique, 589), pp. 303-320; ID., *Le pouvoir de*

luoghi della *Miscellanea* in cui l'autore enfatizza il ruolo corrisposto ai predicatori, assolutamente di primo piano nella formazione e nell'edificazione dell'uditorio¹⁷.

prêcher et le contenu de la prédication dans l'Occident chrétien, in *Prédication et propagande au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident*, Penn - Paris - Dumbarton Oaks colloquia (20-25 octobre 1980), Paris 1983, pp. 165-177; ID., *La prédication médiévale*, Paris 1983 (Études augustiniennes, 9); *Models of Holiness in Medieval Sermons*. Proceedings of the International Symposium (Kalamazoo, May 4-7, 1995), ed. B. M. Kienzle, Turnhout 1996 (Textes et Études du Moyen Âge, 5); *Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University* cit. (*supra*, Introduzione); *The Sermon* cit. (*supra*, Introduzione); *Speculum Sermonis. Interdisciplinary Reflections on the Medieval Sermon*, edd. G. Donavin - C. Nederman - R. Utz, Turnhout 2004 (Disputatio, 1); *Prédication et liturgie au Moyen Âge*, edd. N. Bériou - F. Morenzoni, Turnhout 2008 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 5); *Constructing the Medieval Sermon*, ed. R. Andersson, Turnhout 2008 (Sermo. Studies on patristic, medieval, and reformation sermons and preaching, 6); G. DAHAN, *Exégèse et prédication au Moyen Âge*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 95.3 (2011), pp. 557-579; «*Sermo doctorum*». *Compilers, Preachers, and Their Audiences in the Early Medieval West*, edd. M. Diesenberger - Y. Hen - M. Pollheimer, Turnhout 2013 (Sermo. Studies on Patristic, Medieval, and Reformation Sermons and Preaching, 9); *From Words to Deeds. The Effectiveness of Preaching in the Late Middle Ages*, ed. M. G. Muzzarelli, Turnhout 2014 (Sermo. Studies on patristic, medieval, and reformation sermons and preaching, 12); *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, edd. N. Bériou - J.-P. Boudet - I. Rosier-Catach, Turnhout 2014 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 13); N. BÉRIOU, *Religion et communication. Un autre regard sur la prédication au Moyen Âge*, Genève 2018 (Titre courant, 64). Esclusivamente sulla predicazione vittorina, si vedano in particolare gli studi di: J. CHÂTILLON, *Sermons et prédicateurs victorins de la seconde moitié du XII^e siècle*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 32 (1965), pp. 7-60; J. LONGÈRE, *La fonction pastorale de Saint-Victor à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle*, in *L'Abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge* cit., pp. 291-313; M. A. ZIER, *Sermons of the Twelfth Century Schoolmasters and Canons*, in *The Sermon* cit., pp. 325-362; H. B. FEISS, *Preaching by Word and Example*, in *From Knowledge to Beatitude* cit., pp. 153-185; ID., *Pastoral Ministry. Preaching and Confession*, in *A Companion to the Abbey of Saint Victor* cit., pp. 147-183; *Sermons for the Liturgical Year*, ed. H. B. Feiss, Turnhout 2018 (Victorine Texts in Translation, 8).

¹⁷ Si veda, uno su tutti, il seguente passo, in cui Ugo chiarisce ciò che deve essere richiesto al buon predicatore: la *sanctitas conversationis*, affinché non vi sia modo di obiettare a ciò che egli predica portando con la sua stessa eventuale cattiva condotta di vita un pessimo esempio; la *perfectio scientiae*, in modo da poter arricchire la propria omelia con dei contenuti sulle verità di fede; l'*eloquentia*, affinché quei contenuti dati dalla *scientia* siano elegantemente esposti, perché così conviene a una materia tanto degna qual è quella dell'esegesi biblica. Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, VI, 64, PL 177, 845AB: «Tria solent in praedicatore requiri: sanctitas conversationis, perfectio scientiae, eloquentia ad gratiam, ut sermo sit sanctus, sit prudens, sit illustris. Sanctitas, quia cuius vita despicitur, restat ut eius praedicatio contemnatur. (...) Perfectio scientiae, ut habeat unde praeferat de thesauro suo nova et vetera; eloquentia, ut habeat secundum scientiam quid dicat, secundum eloquentiam quomodo dicat, ut sententiarum excellentiae sermonis elegantia respondeat, et verborum dignitas

In Ugo tuttavia l'esercizio della *praedicatio* non può essere isolato all'interno nel complesso delle pratiche ascetiche quotidiane che raccomanda ai suoi allievi. Ugo è infatti anche maestro di scuola, non soltanto predicatore: nel suo ruolo la responsabilità della *praedicatio* si pone sullo stesso piano di quella del suo magistero. Il Vittorino è naturalmente sia canonico che uomo di cultura, sia maestro che predicatore, testimoniando quindi pure il riconoscimento dell'urgenza del compito pastorale, ma non escludendo mai quello dell'insegnamento.

A metà strada tra una scuola monastica e una secolare, la scuola di San Vittore incarna quindi entrambe le dimensioni: da una parte, quella di Ugo e di figure come quella di Andrea († 1175)¹⁸, che non ci hanno lasciato sermoni o soltanto una porzione poco significativa, e che sentono sulle loro spalle la responsabilità degli allievi; dall'altra quella di personalità come Garnerio († 1170 ca.), Gualtiero, Guerino († 1193 ca.) e Assalonne († 1203), la cui produzione scritta è prevalentemente omiletica, e che avvertono, da pastori di anime, la responsabilità del gregge¹⁹. Altri Vittorini, come Riccardo, Acardo (1100 ca. – 1171) e Goffredo, condividono con i primi un forte interesse filosofico o teologico, caricando i loro testi di una vena altamente speculativa, ma non tralasciano affatto la missione pastorale che è la vocazione che li ha condotti ad indossare l'abito canonico dell'ordine.

rerum maiestati; et quasi quodam concentu res et verba concurrant, ut sic triplici et ita omni acceptione sermo eius sit dignus».

¹⁸ Per una panoramica sulla biografia e la dottrina di Andrea, che, come Ugo, insiste sull'importanza del senso storico-letterale nella lettura e interpretazione della Bibbia, si vedano almeno: B. SMALLEY, *Andrew of St. Victor, abbot of Wigmore. A Twelfth Century Hebraist*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 10 (1938), pp. 358-373; EAD., *The School of Andrew of St. Victor*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 11 (1939), pp. 145-167; EAD., *The study of Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952², tr. it. Bologna 1972, pp. 112-195; BERNDT, *La pratique exégétique d'André de Saint-Victor* cit., pp. 271-290; ID., *André de Saint-Victor († 1175). Exégète et théologien*, Turnhout 1991 (Bibliotheca Victorina, 3); F. A. VAN LIERE, *Andrew of St. Victor (d. 1175). Scholar Between Cloister And School*, in *Centres of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, Leiden 1995 (Brill's Studies in Intellectual History, 61), pp. 187-195; ID., *Andrew of St. Victor, Jerome, and the Jews: Biblical Scholarship in the Twelfth-Century Renaissance*, in *Scripture and Pluralism. Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, edd. Th. J. Heffernan - Th. E. Burman, Leiden 2005), pp. 59-75; R. AFFOLTER-NYDEGGER, *Hugo, Richard und Andreas von Sankt Viktor als Exegeten*, in *Sinnvermittlung. Studien zur Geschichte von Exegese und Hermeneutik*, edd. P. Michel - H. Weder, Zürich - Freiburg im Breisgau 2000, pp. 173-206.

¹⁹ Cf. CHÂTILLON, *Sermons et prédicateurs victorins* cit. *passim*; POIREL, *L'école de Saint-Victor au Moyen Âge. Bilan d'un demi-siècle historiographique* cit., pp. 190-203.

La valutazione cronologica delle opere di questi autori ha mostrato che l'attenzione per la pratica della vita spirituale assume sempre maggiore rilevanza nel corso delle decadi successive alla fondazione dell'abbazia vittorina²⁰. Agli occhi dello studioso abituato al metodo stringente di Riccardo, alla magistrale perizia esegetica di Andrea, alla monumentale opera dottrinale ugoniana, l'evidente deriva pratica e pastorale che gli scritti dei Vittorini hanno fatto emergere a partire dalla terza generazione della scuola ha dato vita inevitabilmente a un giudizio di merito tale per cui San Vittore, nella seconda metà del secolo XII, subirebbe un rapido e inarrestabile declino²¹. L'attività omiletica di questo periodo confuta però la tesi del crepuscolo intellettuale della scuola vittorina: l'opera dell'Acardo predicatore sa fondere una riflessione filosofica e teologica mai banale con la funzione pastorale del canonico²² e tenteremo di dimostrare che Goffredo, nutrendosi delle consolidate dottrine dell'epoca a lui precedente, non è certo da meno²³. Assalonne, ancora, ammette, con toni che ricordano la rigidità dell'abate Gualtiero,

²⁰ Anche il cistercense Pietro Cantore († 1197), pur non formatosi alla scuola vittorina, ne accoglie l'eredità alla fine del secolo XII e nel suo *Verbum abbreviatum*, una sorta di compendio esortativo dei monaci alla virtù, chiarisce le modalità di approccio al testo biblico che culminano proprio nella predicazione. Cf. PETRUS CANTOR, *Verbum abbreviatum*, I, PL 205 [21-528A], 25AB, *textus prior*, ed. M. Boutry, Turnhout 2012 (CCCM, 196A), pp. 14, 38 – 15, 45: «In tribus igitur consistit exercitium Sacrae Scripturae: circa lectionem, disputationem et praedicationem (...). Lectio autem est quasi fundamentum, et substratorium sequentium; quia per eam caeterae utilitates comparantur. Disputatio quasi paries est in hoc exercitio et aedificio; quia nihil plene intelligitur, fideliterve praedicatur, nisi prius dente disputationis frangatur. Praedicatio vero, cui subserviunt priora, quasi tectum est tegens fideles ab aestu, et a turbine vitiorum». Sul legame di Pietro Cantore con la scuola vittorina, cf. PIAZZONI, *I Vittorini*, in *Storia della teologia nel Medioevo* cit., p. 200.

²¹ La mancanza di una densità speculativa forte come quella di Ugo e Riccardo nei Vittorini della terza generazione, mancanza che si segnala anche in virtù del fatto che molti dei testi di tali autori restano ancora sconosciuti, ha generato una concezione negativa riguardo il livello di prestigio della scuola di San Vittore, non considerando tuttavia che l'attività omiletica è proseguita sulla base degli insegnamenti dei primi Vittorini. All'espressione già aspramente negativa di decadenza di Griveau si preferisce la più mite di Bonnard, che vede nelle figure di Ugo e Riccardo l'apogeo dello splendore della scuola parigina. Cf. GRIVEAU, *Geoffroi de Saint-Victor et la décadence des victorins à la fin du XII^e siècle* cit.; BONNARD, *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor* cit., I, pp. 277-287.

²² Cf. J. CHÂTILLON, *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor. Études d'histoire doctrinale précédées d'un essai sur la vie et l'œuvre d'Achard*, Paris 1969 (*Études de philosophie médiévale*, 58).

²³ D'altra parte, la maggioranza dei sermoni vittorini dei secoli XII e XIII resta ancora inedita, per cui è ragionevolmente possibile che futuri studi possano far emergere casi come quelli di Goffredo e Acardo, che per il momento restano ignoti.

la vanità del sapere profano fine a sé stesso, ma al contempo non lo rigetta del tutto²⁴. Acardo, Assalonne, Goffredo, e di certo molti altri predicatori vittorini, non caricano allora i loro testi necessariamente di una nota speculativa forte, come avevano fatto in precedenza invece Ugo, Riccardo, o, più avanti, Tommaso Gallo (1200 – 1246)²⁵, ma mettono comunque la filosofia al

²⁴ Cf. per es. ABSALON SPRINCKIRSBACENSIS, *Sermones festuales*, VII, PL 211, [11-294D], 52CD: «Quid enim habet in se utile de ideis Platonis disputare, Somnium Scipionis revolvere, aut certe illa popularis sophismatum implicatio et cognitio rerum subtilium, in quibus multi finem in debitum statuantes perierunt et exterminati sunt? Et omnia palato non sano licet amara sint, dulcia videntur, usque adeo quod amplius redditibus, spatioso patrimonio, et demum vitae discrimine velint ea comparare. O Graeci! 'Graeci, semper pueri estis, nec ulla in vobis cana scientia est'». Sull'utilizzo della cultura pagana (in particolare la poesia classica) in Assalonne, cf. P. COURCELLE, *La culture antique d'Absalon de Saint-Victor*, in «Journal des savants», 4 (1972), pp. 280-291. La citazione è dal *Timeo* nella traduzione latina di Calcidio. Cf. PLATO, *Timaeus* 22B (secundum translationem quam fecit CALCIDIUS, I, ed. J. H. Waszink, Leiden 1975 [Plato latinus, IV], [pp. 7-52], p. 14, 2.

²⁵ La figura di Acardo di San Vittore è tra le più complesse da questo punto di vista, perché, se nei sermoni la filosofia pagana ha un ruolo secondario rispetto alla morale cristiana, il *De discretione animae, spiritus et mentis* e il *De unitate et pluralitate Dei et creaturarum* affrontano tematiche metafisiche. Su Acardo, cf. soprattutto: J. CHÂTILLON, *Les régions de la dissemblance et de la ressemblance selon Achard de Saint-Victor*, in «Recherches augustinienes», 2 (1962), pp. 237-250; ID., *Achard de Saint Victor et le De discretione animae spiritus et mentis*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 31 (1964), pp. 7-35; ID., *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor* cit.; M.-T. D'ALVERNY, *Achard de Saint-Victor évêque d'Avranches - disciple de Saint Anselme*, in «Analecta Anselmiana», 2 (1970), pp. 217-222, ripubbl. in *Pensée médiévale en Occident. Théologie, magie* cit., pp. 217-222; T. F. MERRIL, *Achard of Saint Victor and the Medieval Exegetical Tradition: Rom. 7, 22-25 in a Sermon on the Feast of the Resurrection*, in «Westminster Theological Journal», 48 (1986), pp. 47-62; M. ILKHANI, *La philosophie de la création chez Achard de Saint-Victor*, Bruxelles 1999 (Collection Ousia, 38); H. B. FEISS, *Heaven in the Theology of Hugh, Achard, and Richard of St. Victor*, in *Imagining Heaven in the Middle Ages. A Book of Essays*, edd. J. Jan Swango Emerson - H. B. Feiss, New York - London 2000 (Garland Reference Library of the Humanities, 2096. Garland Medieval Casebooks, 27), pp. 145-163; *Achard of Saint Victor Works*, ed. H. B. Feiss, Kalamazoo (MI) 2001, (Cistercian Studies Series, 165); G. MURANO, *Le opere di Acardo di San Vittore (1170/1171)*, in «Revue d'Histoire des Textes», 5 (2010), pp. 159-173; D. ALBERTSON, *Achard of St. Victor (d. 1171) and the Eclipse of the Arithmetic Model of the Trinity*, in «Traditio», 67 (2012), pp. 101-144. Su Tommaso Gallo (o da Vercelli), la sua opera di commento al *corpus* pseudo-dionisiano e sulla considerazione del suo pensiero audace, fecondo e originale, si vedano in particolare gli studi di: M. CAPELLINO, *Tommaso di San Vittore abate vercellese*, Vercelli 1978 (Biblioteca della Società storica vercellese); ID., *Tommaso il primo abate di S. Andrea*, Vercelli 1982; POIREL - SICARD, *Figure vittorine. Riccardo, Acardo e Tommaso*, in *Figure del pensiero medievale* cit., II, pp. 518-537; J. MCEVOY, *Thomas Gallus, Abbas Vercellensis and the commentary on the De Mystica theologia ascribed to Iohannes Scottus Eriugena. With a concluding note on the Second Latin Reception of the Pseudo-Dionysius (1230-*

servizio del loro ufficio pastorale: la loro vocazione è la *praedicatio*, non la *meditatio*, ma ciò non porta a una condanna della seconda in favore della prima, ma anzi i predicatori vittorini orientano i loro sermoni in ragione della scelta di fini più pratici, esortativi, parenetici, perché la teologia deve essere innanzitutto capace di *movere affectus* e poi, in un secondo momento, può e deve essere insegnata²⁶.

Tra le opere manualistiche che, nel secolo XII, insegnano la buona pratica di scrittura dei sermoni, l'*Ars praedicandi* di Alano di Lilla (1125 – 1202) spicca, sia per il cospicuo numero di testimoni (oltre 90), che la rendono una sorta di *bestseller* dei *vademecum* fondamentali per i predicatori²⁷, sia per il nostro personale interesse a considerarla come fonte primaria nella produzione omiletica vittorina del secolo XIII²⁸. All'inizio dell'opera Alano definisce la predicazione come una «manifesta et publica instructio morum et fidei, informationi hominum deserviens, ex rationum semita, et auctoritatum fonte proveniens»²⁹: la predicazione deve essere un discorso pubblico, che tratti delle verità di fede e della morale, ponendosi al servizio dei fedeli, partendo dal sentiero delle argomentazioni logiche e dalla fonte dell'*auctoritas*. La predicazione dunque per Alano intercetta le due parti della teologia: la teologia razionale, che

1250), in *Traditions of Platonism: essays in honour of John Dillon*, a c. di J. J. Cleary, Aldershot 1999; Cf. C. NÉMETH, *The Victorines and the Areopagite*, in *L'école de Saint-Victor de Paris* cit., pp. 333-383.

²⁶ Cf. LONGÈRE, *La fonction pastorale de Saint-Victor* cit., pp. 293-294: «Les maîtres parisiens ne condamnent pas la *meditatio* ou la *contemplatio*, mais ils assignent une finalité plus pratique à la théologie: convaincre et exhorter».

²⁷ Cf. FEISS, *General introduction*, in *Sermons for the Liturgical Year* cit., p. 53.

²⁸ Sul legame tra l'opera di Alano e i sermoni di Riccardo di San Vittore, cf. LONGÈRE, *Œuvres oratoires de maîtres parisiens* cit., II, p. 17, nota 158. Per una ricognizione dei testimoni dell'*Ars praedicandi* di Alano, cf. M.-T. D'ALVERNY, *Introduction*, in *Alain de Lille, Textes inédits*, Paris 1965 (*Études de philosophie médiévale*, 52), pp. 109-119; G. R. EVANS, *Introduction*, in *Alan of Lille, The Art of Preaching*, Kalamazoo (MI) 1981 (*Cistercian Fathers*, 23), pp. 3-11. Più in generale, sul rapporto tra Alano di Lilla e la scuola di San Vittore (Alano conosce gli scritti di Ugo e la dipendenza delle sue *Regulae Theologicae* dal *Didascalicon* ugoniano sono solo uno dei tanti esempi), cf. soprattutto D. POIREL, *Alain de Lille, héritier de l'école de Saint Victor?*, in *Alain de Lille, Le docteur universel*, edd. J.-L. Solère - A. Vasiliu - A. Galonnier, Turnhout 2005 (*Rencontres de philosophie médiévale*, 12), pp. 59-82.

²⁹ ALANUS AB INSULIS, *De arte praedicatoria*, I, PL 210, [109-198A], 111C.

prosegue dalla *scientia divinae legis*, e la teologia morale, che si impegna a offrire, con le parole e con l'esempio, il modello corretto di vita buona³⁰.

Ecco che dunque le due dimensioni del *docere* e del *movere affectus* prendono corpo anche nella pionieristica trattatistica sulla predicazione di Alano di Lilla, suggerendo già nel secolo XII la prassi corretta nella composizione dei sermoni, tramite la codifica di regole retoriche che avrebbero poi contraddistinto l'esplosione del fenomeno delle *artes praedicandi*, manuali didattici di epoca scolastica che avrebbero portato al *sermo modernus* delle università e degli ordini mendicanti³¹.

Agli albori della propria fondazione, tuttavia, la scuola di San Vittore, pur avvertendo la necessità della mediazione tra insegnamento teoretico e pastorale, ovvero tra la dottrina di fede da impartire e la ricerca dell'ascolto da parte del pubblico di fedeli, non produce alcuna *ars praedicandi*, ancora troppo lontana, nello spirito come negli intenti, dalla nuova realtà universitaria che raccomanda lo studio e l'applicazione di tecniche retoriche molto elaborate a scopi omiletici. La composizione quasi meccanica del *sermo modernus* è lasciata da parte in ragione della missione che l'ufficio omiletico deve prevedere, ovvero la *cura animarum*, scopo ultimo del messaggio cui il predicatore deve puntare, toccando nel proprio sermone sia elementi teoretici che pratici. Così, dunque, i predicatori vittorini, soltanto sull'esempio della predicazione prevalentemente di Agostino e Gregorio Magno³², costruiscono i loro testi tenendo conto della proposta dei contenuti da offrire al proprio uditorio, ma anche dei modi della loro predicazione, servendosi di tutti gli strumenti retorici utili all'edificazione, all'esortazione, alla persuasione dei fedeli alla corretta condotta di vita, secondo lo schema che vedeva la scienza, anche quella pagana, complementare all'insegnamento, all'esercizio e

³⁰ Cf. *ibid.*, 112B: «Per hoc quod praedicatio dicitur, morum et fidei instructio, insinuantur duae partes theologiae: rationalis, quae de divinis scientiam prosequitur; et moralis, quae morum instructionem pollicetur: praedicatio enim nunc in divinis instruit, nunc in moribus».

³¹ Sulle *artes praedicandi*, cf. M. G. BRISCOE - B. H. JAYE, *Artes praedicandi - Artes orandi*, Turnhout 1992 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 61); F. MORENZONI, *La littérature des artes praedicandi de la fin du XII^e au début du XV^e siècle*, in *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, ed. S. Ebbesen, Tübingen 1995 (Geschichte der Sprachtheorie, 3), pp. 339-359; P. B. ROBERTS, *The Ars praedicandi and the Medieval Sermon*, in *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, ed. C. A. Muessig, Leiden 2002 (A New History of the Sermon, 3), pp. 41-62; N. BÉRIOU, *Les sermons latins après 1200*, in *The Sermon* cit., pp. 363-448; *Constructing the Medieval Sermon*, ed. Andersson cit.; S. WENZEL, *Medieval Artes Praedicandi. A Synthesis of Scholastic Sermon Structure*, Toronto 2015 (Medieval Academy Books, 114).

³² Cf. FEISS, *General introduction*, in *Sermons for the Liturgical Year* cit., pp. 29-45.

all'applicazione delle virtù cristiane: il tutto deve avvenire mediante il corretto esercizio della parola, mediante il buon esempio dato da una irreprensibile condotta del predicatore stesso – affinché possa essere evidente nella sua figura la coerenza tra le parole che pronuncia e le sue azioni – e mediante, infine, la comprovata opera di difesa del gregge stesso che egli ha il compito di guidare.

È esattamente questo che sostiene Riccardo, in uno dei suoi sermoni rivolto a dei sacerdoti convenuti in un non meglio identificato sinodo, in cui paragona i pastori delle anime agli angeli, per via dell'alto compito che sono chiamati a svolgere, ed esortandoli, sulla scorta del modello angelico da seguire, a fare tutto il possibile per la cura del proprio gregge:

Quid exspectat? Vestrum verbum, vestrum exemplum, vestrum patrocinium, et divinum per vestram sollicitudinem et administrationem auxilium et donum. Vestrum exspectat verbum, ut erudiat; vestrum exemplum, ut informetur; vestrum patrocinium, ut defendatur; divinum per vestram sollicitudinem et administrationem auxilium et donum, ut a malo liberetur et in bono iustificetur. (...) Ite igitur, angeli veloces, et populo terribili praedicate, ministerium vestrum implete³³.

³³ RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones centum*, XXIII, PL 177, 945C-946D. Sulla necessaria corrispondenza tra parola e azione nei predicatori vittorini, cf. FEISS, *Preaching by Word and Example* cit. pp. 153-185. La necessità dell'attività omiletica a San Vittore è prevista e raccomandata anche dal *Liber ordinis Sancti Victoris Parisiensis*, una sorta di statuto dell'ordine vittorino che raccoglie gli usi e le disposizioni che, nel corso degli anni a partire dalla fondazione dell'abbazia i vari abati hanno promulgato e fatto redigere. In un capitolo del *Liber ordinis*, infatti, si legge per esempio che il canonico bibliotecario e responsabile dello *scriptorium* (*armarius*) deve preoccuparsi di fornire ai confratelli, tra gli altri testi, anche le raccolte di omelie, per la loro comune istruzione ed edificazione. Cf. *Liber ordinis Sancti Victoris Parisiensis*, XIX, edd. L. Jocqué - L. Milis, Turnhout 1984 (CCCM, 61), p. 82, 82-85: «Debet etiam armarius inter hos libros qui ad cotidianum officium Ecclesiae necessarii sunt, etiam de aliis aliquot quos ad instructionem vel ad aedificationem fratrum magis commodus et necessarius esse perspexerit, in commune praeponere, quales sunt bibliothecae et maiores expositores et passionarii et vitae patrum et omeliarii». Sulla figura dell'*armarius*, cf. *infra*, pp. 118-122. È difficile stabilire chi sia l'autore del *Liber ordinis*. Sembra si tratti di un lavoro d'équipe sotto la responsabilità dell'abate Gilduino, ma il testo subì una serie di revisioni e aggiunte rispetto alla sua forma primitiva, databili tra i secoli XII e XIII, dunque sotto la supervisione degli abati Stefano di Tournai (1128-1203, abate della vicina abbazia di Sainte-Geneviève tra il 1176 e il 1192) e Assalonne (abate dal 1198 al giorno della sua morte). Cf. L. JOCQUE - L. MILIS, *Introduction historique*, in *Liber ordinis Sancti Victoris* cit., pp. X-XI.

L'esortazione ai sacerdoti nelle parole di Riccardo si delinea come l'invito alla figura stessa del predicatore sul pulpito al corretto agire e, nei fatti, è la personale raccomandazione a non perdere di vista il senso della sua missione e del messaggio che vuole dare. Come per Riccardo, dunque, così tutti i predicatori vittorini vedono nel personale compito pubblico di *instructio* dei fedeli la consapevolezza di non potersi sottrarre al mandato evocato dalle loro stesse parole: uditorio e predicatore condividono infatti la medesima pena – la condizione mortale – e devono agire nel rispetto di una precisa condotta che sia orientata al bene.

In quanto più vicini, rispetto agli altri cristiani, allo stato di perfezione della natura umana, i predicatori ricoprono allora una posizione mediana tra Cristo e il suo popolo. Pertanto, la loro funzione è innanzitutto comunicativa, tra le istanze di una natura corrotta, comune all'intero genere umano, e l'ideale di perfezione di quella natura redenta da Cristo. Un'immagine, questa, evocata da Goffredo in un sermone nel quale descrive la variegata popolazione della Gerusalemme celeste, distinta tra i reggenti (il Signore, Maria e i santi), i poveri e i mendicanti che bussano alla porta della roccaforte regia, e i *ministri*, che fanno da spola tra i primi e gli ultimi, intercedendo per questi e donando loro caritatevolmente il cibo necessario al loro sostentamento:

Primus quippe est ministrantium, secundum convivantium, tercius reliquias et escas expectantium. In primo ministri administrandum digni conviviis eius se idoneos faciunt; in secundo ei ministrando assistunt; in tercio pauperes eius reficiunt. Rex et eius convive tantum intus sunt; pauperes et mendici tantum foris sunt; ministri pro tempore intrant et exeunt. Intrant mente, exeunt corpore. Intrant per contemplationem, exeunt per compassionem. Intrant ad convivas, exeunt ad pauperes. Intrant cibos inferendo, exeunt elemosinas et reliquias efferendo. Rex et convive eius pascuntur cibus illatis ad delectationem, ministri pascuntur ad confortationem, pauperes reliquiis ciborum ad refectionem, et miro quodam modo pro statu manducantium de eisdem cibus diversi diversa percipiunt, ministri confortantur, convive delectantur, pauperes recreantur. Ministri enim sunt in statu proficientium, convive in statu quiescentium, pauperes in statu laborantium. Quod dico tale est. Nos qui adhuc in carne vivimus, ministri huius convivii sumus, si tamen digni sumus. Dominus Christus et beata mater eius et omnes sancti eius, rex et regina et concive huius convivii sunt. Porro fideles defuncti adhuc in purgatoriis constituti pauperes sunt ad hoc convivium concurrentes. Primus ergo dies, id est hesternus, noster est, qui ministri sumus, ad preparandum nos, si administrandum tanto convivio idonei simus. Preparatio

hec consistit in ieiuniis, in orationibus, in elemosinarum largitionibus et in aliis caritatis operibus³⁴.

La mappa che disegna Goffredo, prima che tracciare e definire i diversi ceti che abitano la città celeste, è un velato invito al suo pubblico a comportarsi in modo da meritarsi la dignità di quei servitori che abitano la città. Se prima, allora, Goffredo ha insegnato il mutuo concorso di *scientia* e *virtus* per favorire l'ingresso delle anime del corpo sacerdotale nel regno dei cieli, qui la parte teoretica dello studio dei testi sacri viene messa perfino in secondo piano, nell'evidenza di una corretta prassi rituale da seguire, che comprende digiuni e orazioni, ma anche le stesse opere caritatevoli che, sulla terra, sono il riflesso di quel movimento di elargizione del cibo spirituale che, dalla mensa del Re, finisce nelle bocche delle anime penitenti che scontano la loro pena, allietandole.

Goffredo sta qui istruendo il suo pubblico, un pubblico composto di canonici, dunque sacerdoti, che devono trarre insegnamenti dalle parole del predicatore: l'attività omiletica si configura allora anche come didattica relativamente agli aspetti pratici della vita religiosa e, in quanto tale, la responsabilità dell'indicare i mezzi per il progresso e l'avanzamento nella virtù e nella conoscenza è funzionale a quella della *cura animarum*, che si rispecchia nell'obiettivo dell'intero ministero sacerdotale³⁵. L'onere del compito del predicatore, che in Goffredo è più

³⁴ ID., *Sermones*, XXX, 188-204.

³⁵ La concentrazione sugli aspetti morali legati all'esercizio del compito pastorale dei canonici vittorini aumenta alla fine del secolo XII e tale dato è confermato dalla progressiva proliferazione di testi, nello *scriptorium* parigino, dedicati ai sacramenti della penitenza e della confessione, il che testimonia il grande contributo che la scuola vittorina già nel secolo XIII ha donato al genere delle *summae confessorum*. Tra le più antiche di queste vi è il *Liber Poenitentialis* del canonico vittorino Roberto di Flamborough († 1224), una sorta di dialogo in cui sono inseriti numerosi commenti al *Decretum Gratiani*, decretali papali e vecchi canoni penitenziali. Pur sfociando in un legalismo piuttosto sterile, l'opera di Roberto fu presa a modello da molti dei canonici penitenzieri contemporanei o delle generazioni successive, tra cui Pietro di Poitiers († 1216) e Giacomo di San Vittore (forse † 1237). Sulle prime *Summae confessorum* e sull'intensa riflessione teologica sul tema, cf. P. ANCIAUX, *La théologie du sacrement de la pénitence au XII^e siècle*, Louvain 1945 (Universitas catholica Lovaniensis. II, 41); P. MICHAUD-QUANTIN, *À propos des premières Summae confessorum*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 26 (1959), pp. 276-283 e 292-296; LONGÈRE, *La fonction pastorale de Saint-Victor* cit., pp. 300-313. Il ruolo dei sacramenti della penitenza e della confessione a San Vittore, nel legame tra le figure dei predicatori e quella dei penitenzieri è trattato in FEISS, *Pastoral Ministry. Preaching and Confession* cit., ma si raccomandano anche gli studi più generali di: J. LONGÈRE, *Quelques Summae de poenitentia à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle*, in *Actes du 99^e Congrès National des Sociétés Savantes* (Besançon, 1974), 2 voll., I, *La piété populaire au*

sfumato qui rispetto a Riccardo, è tuttavia ribadito dal luogo e dal genere stesso utilizzato per lanciare il messaggio relativo all'ortoprassi sacerdotale, che risulta necessario e garantito dalla figura stessa del predicatore.

2. Il pubblico dei *Sermones*

Interrogarsi sulla questione del pubblico dei sermoni è tanto necessario nella misura in cui la sua identificazione permette di comprendere anche i motivi per cui la predica viene scritta o pronunciata e del perché venga preferito l'utilizzo di alcuni stilemi piuttosto che di altri. Una minuziosa analisi stilistico-testuale dei sermoni è utile in quanto favorisce la comprensione del rapporto tra pubblico e predicatore. Del resto, un discorso più ampio e preliminare andrebbe fatto a partire dalla questione non di poco conto della scelta stessa della lingua della predicazione. È vero, infatti, che la maggior parte dei sermoni di epoca altomedievale è indirizzata a un pubblico di monaci e canonici a cui, a partire dal secolo XIII, si aggiungono

Moyen Âge. Philologie et histoire jusqu'à 1610, Paris 1977, pp. 45-58; C. VOGEL, *Les Libri paenitentiales*, Turnhout 1978 (Typologie des sources du moyen âge occidental, 27); M. G. MUZZARELLI, *Teorie e forme di penitenza in fase di transizione (secoli XI-XIII)*, in *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*. Atti del XXIII Convegno internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 1995), Spoleto 1996 (Atti dei convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. N.S., 6), pp. 31-58; *Handling Sin. Confession in the Middle Ages*, edd. P. Biller - A. J. Minnis, York - Woodbridge 1998 (York Studies in Medieval Theology, 2); J. H. ARNOLD, *Inside and Outside the Medieval Laity: Some Reflections on the History of Emotions*, in *European Religious Cultures. Essays Offered to Christopher Brooke on the Occasion of His Eightieth Birthday*, ed. M. Rubin, London 2008, pp. 107-129; C. CASAGRANDE, *Le emozioni e il sacramento della Penitenza*, in *La penitenza tra I e II Millennio. Per una comprensione delle origini della Penitenzieria Apostolica*, a c. di M. Sodi - R. Salvarani, Città del Vaticano 2012 (Monumenta, studia, instrumenta liturgica, 65) pp. 213-232; M. WEHRLI-JOHNS, *Des summae de poenitentia au canon 21 de Latran IV (1215)*, in *Il Lateranense IV. Le ragioni di un concilio*. Atti del LIII Convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 2016), Spoleto 2017 (Accademia tudertina. Centro di studi sulla spiritualità medievale. Centro italiano di studi sul basso medioevo. Atti dei convegni. N.S., 30), pp. 207-222. I testi di Roberto di Flamborough e Pietro di Poitiers sono stati editi rispettivamente in: J. J. F. FIRTH, *Robert of Flamborough Liber poenitentialis. A Critical Edition with Introduction and Notes*, Toronto 1971 (Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Studies and Texts, 18); PETRUS PICTAVIENSIS, *Summa de confessione. Compilatio praesens*, ed. J. Longère, Turnhout 1980 (CCCM, 51).

studenti delle scuole degli ordini mendicanti e delle università, ma una parte del *corpus* di sermoni medievali è scritto in lingua vernacolare ed è rivolto *ad populum*³⁶.

Il latino spesso elegante e curato con cui sono scritti tutti i 32 sermoni di Goffredo, dunque, fa pensare che il suo pubblico sia costituito da un gruppo di monaci o canonici, per lo più *lettré*, acculturato, in grado di cogliere le sottili sfumature della sua prosa, come anche le citazioni implicite tratte dalle Scritture o anche da testi profani, che determinano insieme anche le scelte esegetiche nell'approccio al commento del testo biblico.

Un dato certo sull'individuazione del pubblico dei sermoni vittorini è ricavabile ancora una volta dal *Liber ordinis*, in cui si prevede che anche uditori esterni all'abbazia, purché autorizzati, possano assistere alla *lectio* dei sermoni dell'abate o di altri canonici preposti, che avviene durante il capitolo quotidiano³⁷. In generale, comunque, la sola indicazione possibile, oltre questa, che possa dar modo allo studioso moderno di individuare il tipo di pubblico previsto per un sermone soggiace nel titolo o nella rubrica con cui quel sermone è trasmesso. La letteratura di genere presenta quindi sermoni *ad status* che indicano un pubblico di chierici,

³⁶ Cf. J. LONGÈRE, *La prédication en langue latine*, in *Le Moyen Âge et la Bible*, edd. P. Riché - G. Lobrichon, Paris 1984 (Bible de tous les temps, 4), [pp. 517-535], pp. 518-519. L'esempio più lampante della versatilità della scrittura dei sermoni in ambiente vittorino in ragione della considerazione del pubblico è data dalla predicazione di Maurice de Sully (1120 ca. – 1196), vescovo di Parigi vicino alla comunità vittorina, le cui raccolte di sermoni, scritte in latino, furono poi tradotte in antico francese e revisionate sulla base delle esigenze di comprensione del popolo. Sulla predicazione in lingua vernacolare nel Medioevo, cf. M. ZINK, *La prédication en langues vernaculaires*, in *Le Moyen Âge et la Bible* cit., pp. 489-516; N. BÉRIOU, *La prédication effective à Paris au XIII^e siècle*, 2 voll., Paris 1996; Più nello specifico sulla figura di Maurice de Sully e sui suoi sermoni, cf. C. A. ROBSON, *Maurice of Sully and the Medieval Vernacular Homily*, Oxford 1952; J. LONGÈRE, *Maurice de Sully: l'évêque de Paris (1160-1196), le prédicateur*, in *Notre-Dame de Paris 1163-2013. Actes du Colloque scientifique tenu au Collège des Bernardins* (Paris, 12-15 décembre 2012), edd. C. Giraud - C. Davy-Rigaux, Turnhout 2013, pp. 11-15; N. BÉRIOU, *Maurice et Eudes de Sully et la cathédrale de Paris*, *ibid.*, pp. 19-28; B. SPIERALSKA, *Les sermons attribués à Maurice de Sully*, in «Medieval Sermon Studies», 51 (2007), pp. 95-98; EAD., *Entre latin et ancien français: deux versions des sermons de Maurice de Sully*, in *Traduire de vernaculaire en latin au Moyen Âge et à la Renaissance. Méthodes et finalités*, ed. F. Féry-Hue, Paris 2013 (Études et rencontres de l'Ecole des Chartes, 42); EAD., *Prêcher sur le prêche. La réflexion de Maurice de Sully sur l'importance et la nature de la prédication*, in «Medieval Sermon Studies», 61.1 (2017), pp. 73-80.

³⁷ Cf. *Liber ordinis Sancti Victoris Parisiensis*, XXXIII, edd. Jocqué - Milis cit., p. 156, 51-54: «Postquam brevis recitata fuerit, domnus abbas dicet: *Benedicite*, et respondebunt clara voce: *Dominus*. Tunc domnus abbas, si sermonem facturum est, faciet; si alter facere debet, ipse ei innuet. Si conversi laici vel quilibet extranei sermoni interfuerint, finito sermone, conversi recedant; homines de saeculo sive etiam monachi ab aliquo fratrum deducantur».

di canonici, di rappresentanti del sinodo o del capitolo generale, o, più ampiamente, di prelati e che contengono inevitabilmente i messaggi che il predicatore intende rivolgere a quella categoria nello specifico³⁸. Soltanto alcuni dei sermoni di Goffredo hanno tuttavia le caratteristiche per rientrare in questa categoria: tra questi di sicuro possiamo annoverare un *Sermo in generali capitulo* e un *Sermo in sinodo*, dove in effetti l'abituale registro stilistico muta notevolmente in ragione di una precisa e voluta severità pastorale, corredata da un utilizzo più ampio di figure retoriche che sembrano essere costruite proprio in virtù di una più o meno manifesta volontà di impressionare il pubblico (o, altrimenti, di guidarlo nell'azione pastorale da compiere)³⁹. Del resto, se questi sermoni insistono pure, in parte, sui doveri degli uomini spirituali, membri insostituibili dell'*Ecclesia*, il ricorso frequente anche a nozioni tratte dalla filosofia si scontra fortemente con i temi abitualmente utilizzati nella redazione di testi di questo tipo, che preferiscono promuovere insegnamenti spirituali più che teologici o le pratiche dell'ascesi quotidiana più che i contenuti delle scienze profane⁴⁰.

Le rubriche che identificano le prediche restanti non forniscono molti altri elementi per poter individuare il pubblico cui erano destinate. Ad eccezione di un sermone sulla dedicazione di una chiesa, si tratta infatti per lo più di *sermones de tempore per annum*, che ripercorrono la scansione naturale del tempo liturgico dalla prima domenica d'Avvento al giorno di Pentecoste, ma anche di altri appartenenti al gruppo del *sanctorale* (santo Stefano protomartire, sant'Agostino e san Vittore martire) nei quali l'unico debolissimo indizio sulla natura del pubblico è data da espressioni ricorrenti – ma, proprio per questo, ormai codificate nel genere

³⁸ Cf. C. MUESSIG, *Audience and Preacher*. Ad *Status Sermons and Social Classification*, in *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages* cit., pp. 255-276.

³⁹ Una specifica analisi di questi due sermoni sarà trattata *infra*, pp. 209-224.

⁴⁰ Probabilmente tale scelta tematica è suggerita a Goffredo dal tentativo di impressionare il suo pubblico, ma non è possibile stabilirlo con certezza. Riguardo i temi abituali dei sermoni *ad status* vittorini, si pensa soprattutto al caso dei sermoni XIII-XV di Acardo di San Vittore, la cui attenzione redazionale è certamente sontuosa e accurata al pari, se non di più, dei due sermoni di Goffredo, ma l'insistenza sulla spiritualità e sui doveri dell'abate è molto più marcata. Per una puntuale disamina dei sermoni di Acardo sulla dedicazione della Chiesa (XIII), sulla festa di Ognissanti (XIV) e sulla prima domenica di Quaresima (XV), cf. CHÂTILLON, *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor* cit., pp. 145-149. Un giudizio di merito sulla scarsa qualità di alcuni predicatori dello stesso periodo, che sfoggiano una notevole erudizione in campo storico, ma dimostrandosi piuttosto banali sul versante dell'omiletica, è dato ancora da Châtillon, che annovera per esempio tra questi Maurizio di San Vittore, i cui sermoni si limitano soprattutto a esporre ampie lodi dei santi, in particolare di sant'Agostino. Cf. ID., *Sermons et prédicateurs victorins* cit., p. 51.

letterario del sermone – che iterano il vocativo di *fratres* o *fratres karissimi* e che pertanto non possono essere di molto aiuto in questo frangente⁴¹.

Ad ogni modo, non è detto che il pubblico dei sermoni vittorini sia necessariamente un uditorio. È stato mostrato, infatti, come l'attività della predicazione costituisca, soprattutto in una seconda fase della vita dell'abbazia di San Vittore, uno degli esercizi spirituali raccomandati dai canonici e istituzionalizzato, quale momento caratterizzante la vita canonica, nel *Liber ordinis*⁴². Tra le consuetudini della vita comunitaria vittorina che lo statuto riporta, infatti, emergono alcune prove dell'importanza concessa all'ufficio della predicazione presso l'abbazia e che testimoniano, tra l'altro, l'ufficialità di un rituale ben definito di consultazione dei testi utili per la redazione di prediche⁴³ o, anche, per la *lectio* privata di sermoni da parte dei canonici per la loro formazione o edificazione personale⁴⁴. È chiaro dunque che quando si parla del pubblico dei sermoni medievali non può essere soltanto quello di chi ascolta la predica dal pulpito, ma anche quello più vasto che, poi, legge il testo scritto come esercizio meditativo personale o comunitario⁴⁵.

⁴¹ Sull'utilizzo della seconda persona plurale nei sermoni, specie di area monastica, cf. B. M. KIENZLE, *The Twelfth-Century Monastic Sermon*, in *The Sermon* cit., [pp. 271-324], pp. 297-298.

⁴² Cf. *supra*, p. 110, alla nota 37.

⁴³ Cf. *Liber ordinis Sancti Victoris Parisiensis*, XIX, edd. Jocqué - Milis cit., p. 82, 82-85 (cit. *supra*, alla nota 33): «Debet etiam armarius inter hos libros, qui ad cotidianum officium ecclesiae necessarij sunt, etiam de alijs aliquot quos ad instructionem vel ad aedificationem fratrum magis commodos et necessarios esse perspexerit, in commune proponere, quales sunt bibliothecae et maiores expositores et passionarii et vitae patrum et omeliarii». Sulla vita comunitaria dell'abbazia di San Vittore a partire dalle fonti documentarie del *Liber ordinis*, cf. L. JOCQUÉ, *Les structures de la population claustrale dans l'ordre de Saint-Victor au XII^{ème} siècle. Un essai d'analyse du Liber Ordinis*, in *L'Abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge* cit., pp. 53-95.

⁴⁴ Cf. *Liber ordinis Sancti Victoris Parisiensis*, XXXI, edd. Jocqué - Milis cit., p. 145, 14-17: «Fratres, qui legunt de communibus libris, qui foris expositi sunt, quos voluerint ad legendum accipiant, et, cum expleverint quod volunt, in loco ad hoc deputato reponant».

⁴⁵ Cf. ZIER, *Sermons of the Twelfth Century Schoolmasters and Canons*, in *The Sermon* cit., p. 333: «Perhaps more important than the original audience that *heard* these sermons is the audience that subsequently came to *read* them. The manuscripts that preserve these sermons tend to be found primarily in monastic collections and also in cathedral libraries. In these settings the audience would either be monks or canons hearing the sermon in chapter or at table, or reading the mass part of their discipline of *lectio divina*. It remained for the masters of the first part of the thirteenth century to carry forward the traditions of their forebears and give them over to the new generations of preachers, the mendicants». Resterebbe inoltre aperto l'interrogativo sul metodo di composizione dei sermoni vittorini: il predicatore poteva infatti averli redatti prima di pronunciarli in pubblico o, più probabilmente, i testi delle raccolte giunti fino a noi potrebbero essere la versione messa per iscritto in conseguenza

Un ulteriore fattore che potrebbe provare la compostibilità di una forma orale e di una scritta per i sermoni vittorini è dato dalla valutazione della loro lunghezza⁴⁶, il che ci permette di affrontare più nello specifico il caso dei sermoni di Goffredo. Questi, infatti, ci sono giunti in due raccolte differenti: di un primo *libellus* fanno parte dei testi, per un totale di 19 sermoni, di una lunghezza considerevole, che talvolta supera anche i dieci folii⁴⁷, mentre altri 12, contenuti in un'altra raccolta, sono caratterizzati da una lunghezza molto ridotta rispetto ai primi; infine, un *sermo communis*, non particolarmente brillante quanto a temi, è il più breve tra quelli attribuiti al Vittorino⁴⁸. Ad ogni modo, la minore lunghezza dei sermoni del secondo *libellus* è anche causata da una scelta tematica differente, che predilige accenti più spirituali e meno teologici: in alcuni casi, perfino, Goffredo applica lo stesso testo utilizzato in un sermone sulla medesima celebrazione liturgica, ma opera dei vistosi tagli che impoveriscono la

di una precisa richiesta da parte dei confratelli. Cf. CHÂTILLON, *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor* cit., p. 139.

⁴⁶ L'esempio migliore è fornito, ancora una volta, dagli ultimi tre sermoni della raccolta di Acardo di San Vittore, distinti dagli altri per trasmissione dei testimoni, stile e, soprattutto, per lunghezza. Questo non è tuttavia un attore comprovante in maniera certa la destinazione dei sermoni: la nostra ipotesi è dunque soltanto congetturale. Cf. ACHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XIII-XV, ed. J. Châtillon, in *Achard de Saint-Victor. Sermons inédits*, Paris 1970 (Textes philosophiques du Moyen Âge, 17), pp. 131-243.

⁴⁷ Sul calcolo della lunghezza dei sermoni medievali e sull'ipotesi della durata della loro esposizione orale, si vedano in particolare gli studi sulla predicazione cistercense di: C. HOLDSWORTH, *Were the Sermons of St. Bernard on the Song of Songs ever Preached?* in *Medieval Monastic Preaching*, ed. C. Muessig, Leiden 1998 (Brill's Studies in Intellectual History, 90), pp. 295-318; B. M. KIENZLE, *Introduction*, in *Bernard of Clairvaux. Sermons for the Summer Season. Liturgical Sermons from Rogationtide and Pentecost*, Kalamazoo 1990 (Cistercian Fathers Series, 53), pp. 6-8; EAD., *The Twelfth-Century Monastic Sermon*, in *The Sermon* cit., pp. 297-298.

⁴⁸ Il primo *libellus sermonum* è quello del ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, ff. 1^r-143^v, mentre il secondo, che contiene quelli che Delhayé chiama *sermones post Microcosmus* (perché, semplicemente, sono trascritti dopo il trattato di Goffredo), sono contenuti nei mss. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14881, ff. 104^r-144^v, e Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14515, 107^r-161^r. Il testo del *sermo communis*, infine, possiede una tradizione manoscritta più fortunata e variegata. Per una veloce ricognizione dei sermoni di Goffredo, cf. P. DELHAYE, *Les sermons de Godefroy de Saint-Victor. Leur tradition manuscrite*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 21 (1954), pp. 194-210. Per un'analisi più mirata si rimanda alla seconda parte del presente lavoro, in cui sono presentati tutti i testimoni manoscritti dei sermoni di Goffredo.

redazione breve di tutta una serie di accortezze retoriche, di contenuti più speculativi o, anche, di una più definita ermeneutica biblica⁴⁹.

Le ragioni di questa opzione atipica di redazione possono essere molteplici, ma da una lettura attenta dei testi dei sermoni emergono alcuni dati che permettono di promuovere delle prime ipotesi. Una è data da un passaggio del secondo sermone sulla prima domenica di Avvento del ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, in cui Goffredo, terminata la propria spiegazione del senso allegorico che si cela dietro i concetti di notte e giorno di cui parla Paolo in *Rm* 13, 12 («Nox precessit, dies autem appropinquavit»), introduce quella che sarà la sua esegesi tropologica:

Hactenus secundum allegoricam considerationem totius simul humani generis noctis et diei rationem prosecuti sumus. Nunc iuxta tropologiam singulorum hominum noctis et diei rationem prosecuturi, obtamus nos a fratribus iunioribus diligentius audiri, quia forsitan eorum intererit aliqua ex his que dicuntur ab ipsis sciri⁵⁰.

Al di là della distinzione tra allegoria e tropologia, che qui come altrove indaga la differente significazione del versetto biblico (la prima, in questo caso, rivolta al genere umano nel suo complesso, la seconda, invece, alla singolarità di ogni uomo), qui interessa l'invito di Goffredo ai confratelli più giovani che, ancora inesperti nell'investigare le profondità delle Sacre Scritture, possono giovare delle parole del predicatore. Da queste parole emerge un prezioso indizio sul possibile pubblico pensato per questo sermone, che consiste nel riferimento esplicito ai membri più giovani della comunità, senza dubbio canonici istruiti, ma non al punto da essere in grado di comprendere i misteri più profondi celati nel versetto paolino. D'altra parte, la presenza del verbo *audio* potrebbe certamente indicare il tipo di trasmissione orale del sermone di Goffredo, ma questo deve attenersi, nella sua composizione, a delle regole ben precise che rispettino la finzione narrativa che sottolineino, appunto, la cifra significativa data all'oralità di questo genere letterario. Il testo è tuttavia decisamente lungo (quasi cinquemila parole): questo porta a pensare che si possa trattare di un testo scritto costruito a partire di una prima redazione destinata all'oralità (sulla base magari di note o appunti) oppure della redazione unica e

⁴⁹ Si rimanda alle pagine introduttive della seconda parte di questo lavoro e agli apparati dell'edizione dei sermoni contenuti nei testimoni A e B.

⁵⁰ GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, II, 190-193.

definitiva del sermone o, ancora, ma meno probabile, che il testo sia stato pensato direttamente per la pratica della *lectio* vittorina e che quindi sia stato affidato alla lettura privata o pubblica all'interno del chiostro dell'abbazia⁵¹.

Altri indizi presenti nei testi di Goffredo possono tuttavia fornire ulteriori piste di indagine relativamente alla questione del loro pubblico. Il sermone sulla Natività del Signore del manoscritto mazzarino richiama già dall'introduzione una ricca metafora del sontuoso banchetto che accompagnerà tutto il testo:

Postulabat quidem magne sollempnitatis leticia generalis et sollempnis leticie magnitudo singularis divites ac splendidas epulaturis instrui mensas, quibus quadragenarii quod nunc exegimus ieiunii longa fame non solum sufficientius, verum etiam lautius reficeretur, et mentes, inedia confecte, spiritualis alimonie copia pariter et splendore pristino vigori restituerentur. Sed ecce, fratres et domini mei, ad mensam pauperis in cuius domo nec panis est consedistis, unde non solum non saturati, sed etiam ieiuni surgetis. (...) Quippe satis habundeque divites mensas habetis, quas etiam quociens opus est et aliis communicatis, ad quarum nullam hodie discumbere curastis. Sicut igitur ad pauperis hodie mensam dignanter consedistis, ita, queso, morem pauperi gerentes, quicquid vobis appositum fuerit, dignanter accipiat et, si quid vel in materia vel in arte ciborum peccatum fuerit, equo animo feratis. Necessitatem ministrandi vobis pauperis fecistis; conditionem necesse est patiamini ministrantis, et, si quid minus factum fuerit, vobis imputetis⁵².

I quaranta giorni di digiuno osservati prima del giorno di Natale⁵³ si contrappongono alla solennità del pasto comune dei confratelli che si presenta come massimamente ristoratore per i

⁵¹ Le ipotesi sui destinatari del sermone sono confermate da Feiss nella breve introduzione alla recente traduzione inglese del sermone. Cf. H. B. FEISS, *Introduction*, in *Sermons for the Liturgical Year*, ed. Feiss cit., [pp. 133-135], p. 133. Non avendo evidenze che possano dimostrare la reale genesi del sermone, ci limitiamo a proporre la nostra suggestione, derivata da una lettura attenta dei testi, che ha rivelato un tipo di sintassi molto curata e attenta, talvolta più simile a quella trattatistica: malgrado l'utilizzo di stilemi caratteristici del genere omiletico, spiegabili nel rispetto della finzione narrativa di cui si è detto, proponiamo l'ipotesi secondo cui i sermoni di Goffredo furono scritti a partire da una bozza per la recitazione orale e poi sistemati in una elegante forma scritta per una successiva lettura edificatoria.

⁵² GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, III, 1-15.

⁵³ Il digiuno cui si riferisce Goffredo è quello della quaresima dell'Avvento, più moderato, e ugualmente previsto dal *Liber ordinis*, di quello precedente la Pasqua: pur non essendoci un riferimento esplicito a tale pratica, ora in uso soltanto nella Chiesa ortodossa, nel capitolo del *Liber* dedicato alla liturgia dell'accensione dei ceri se

corpi provati dalla fame delle ultime settimane e per le menti che vedranno, nel pasto che verrà servito loro, il cibo spirituale che le rinvigorerà. Goffredo si rivolge ai confratelli, ma anche a dei suoi superiori (*fratres et domini mei*) che nella giornata in cui il sermone sarebbe stato letto sedevano al tavolo comune: il divario tra la fame e la sazietà comandato dalla liturgia nelle prime righe si sovrappone ora al contrasto tra le abituali mense dei ricchi e la frugalità dei pasti offerti dai canonici vittorini. Ma la retorica dell'umiltà che caratterizza l'esordio è ribaltata dall'ingresso del motivo allegorico che, dietro la cerimonia del pasto comune, racconta il mistero della Natività attraverso le tre portate che vengono servite: il miele del primo piatto, per la sua origine aerea (per via del fatto che le api, semplicemente, volano), rappresenta la natura divina del Verbo incarnato; il burro della seconda portata, di origine bovina (e dunque terrena, poiché gli animali che producono il latte hanno quotidianamente a che fare col lavoro nei campi e dunque materialmente con la terra) simboleggia la natura umana del Verbo; un'ulteriore portata di miele, ma del tipo più puro, nascosto nel favo, indica invece la presenza dello stesso Verbo, secondo la tropologia, nell'anima di ogni fedele:

Verumtamen non omnino dedecet hodie sic fieri. Siquidem mensa hec non nostra, sed parvuli Christi est. Qui nichil hodie potenter agit, sed humiliter. (...) Quia igitur puer Iesus huius mense princeps est, et Dominus cuius iuxta prophetam cibus est butyrum et mel, ut sciat reprobare malum et eligere bonum, apponetur vobis butyrum et mel, quia non decet convivias Domini lautius quam Dominum mense nesci. Butyrum inquam et mel apponemus vobis, id est verbum incarnatum, mel quia verbum, butyrum quia incarnatum, mel quia de celo, butyrum quia de terra, mel quia de spiritu, butyrum quia de carne. (...) Tria hinc vobis fercula conficimus: primum mellis, secundum butyrum, tertium nichilominus mellis. Sed primum mellis puri, secundum butyri novi, tertium mellis in favo reconditi. Hoc est primum per se Verbi, secundum incarnati, tertium quod habitavit in nobis. Siquidem tres sunt Verbi geniture: prima de corde paterno, secunda de corpore materno, tertia de corde humano. Prima eterna, secunda temporalis, sed carnalis, tertia quoque temporalis, sed spiritualis. Prima ineffabilis, secunda mirabilis, tertia desiderabilis⁵⁴.

ne fa cenno. Cf. *Liber ordinis Sancti Victoris Parisiensis*, XXXI, edd. Jocqué - Milis cit., p. 300, 149-151: «In Quadragesima vero in festis novem lectionum et in ieiuniis Quatuor Temporum et in septembri et in Adventu, si festum novem lectionum fuerit, ad missam de ieiunio debent duo cerei et quatuor lampades accendi et ceroferarius cum cereo ministros ad altare praecedere».

⁵⁴ GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, III, 16-33.

Tale immagine è certamente la più evocativa ed esplicita tra quelle adoperate nei sermoni di Goffredo che possano in qualche modo fornire ulteriori indizi riguardo degli eventuali riferimenti al luogo in cui sarebbero stati pronunciati – e, per esteso, al loro pubblico –, identificabile con il refettorio⁵⁵. D'altra parte, si tratta di indizi e non di prove documentarie che possano stabilire con assoluta certezza che i sermoni di Goffredo siano stati letti proprio in occasione dei pasti comuni, conformemente alla lunga tradizione del monachesimo occidentale⁵⁶. Ai rilievi testuali possono per fortuna aggiungersi quelli storici forniti, ancora una volta, dal *Liber ordinis* che decreta la pratica della *lectio* domenicale, attraverso un rituale riportato in ogni dettaglio, da svolgersi, per l'appunto, nel *refectorium* e che coinvolge, insieme al pubblico di canonici, un *lector*, un coro per i canti liturgici e un sacerdote per la funzione della preghiera⁵⁷:

Mensae lector die dominica post maiorem missam, veniens ante sanctuarii gradum, contra medium altaris, profunde inclinet, ac deinde erectus dicat ter *Domine, labia mea aperies totum versum*. Interim vero stet conventus conversus ad altare. Cum sacerdos dixerit *Salvum fac servum tuum*, inclinet lector, et fratres similiter in choro versi ad invicem, donec a sacerdote oratio compleatur. Ipse autem debet ab armario quaerere quid et ubi legere debeat. Mixtum, si voluerit, accipiat. Cum fratres ad lavatorium vadunt, librum se cum deferat. Interim dum lavant, in

⁵⁵ In altri sermoni, infatti, Goffredo adotta l'utilizzo di una metaforica alimentare piuttosto variegata che lascia pensare che questi siano stati pronunciati in occasione dei pasti. È il caso di un sermone pasquale che riprende testi e temi anselmiani, in cui i richiami allo spettro semantico della masticazione sono notevoli anche per il loro impiego in chiave spirituale. Cf. per es. *ibid.*, XV, 121-122: «Hoc sugge, o homo, hoc mande, hoc rumina, hoc gluciat cor tuum». D'altronde, sebbene evochi in misura minore il luogo del refettorio, l'immagine degli abitanti della Gerusalemme celeste di cui si è detto precedentemente richiama la metafora del cibo spirituale e della mensa comune, laddove i *ministri*, ovvero i sacerdoti cui il sermone sembra rivolgersi, fanno da spola tra l'elemosina spirituale dei signori della città (Dio, la Madonna e il consesso dei santi) e le anime dei fedeli che chiedono, attraverso la figura del corpo ecclesiale, quel nutrimento rappresentato dal cibo spirituale che è la Parola. Cf. *Ibid.*, XXX, 188-204 (citato *supra*, pp. 108-109).

⁵⁶ Cf. per es. V. FATTORINI, *L'alimentazione nella Regola di S. Benedetto*, in «Inter Fratres», 45 (1995), pp. 175-201.

⁵⁷ Le consuetudini liturgiche vittorine che, come si è detto, confluiscono nel *Liber ordinis*, sono in gran parte ispirate a quelle di Cluny e di Cîteaux, per cui pratiche abituali come la lettura comune in refettorio o quella del canto risultano simili, talvolta identiche, a quelle benedettine e postriformiste, mentre rispetto a queste ultime sono maggiormente articolate per quel che riguarda le cariche e la loro complessa gerarchia. Cf. JOCQUÉ, *Les structures de la population claustrale dans l'ordre de Saint-Victor au XII^{ème} siècle* cit.

refectorium ingrediens, super pulpitum ponat, et proviso convenienti principio, apertum relinquat, et statim descendat, ne, ingrediente conventu, in pulpito appareat⁵⁸.

Ora che appare più chiaro il quadro relativo al pubblico e ai luoghi della predicazione di Goffredo, possiamo immaginarlo con qualche ragione più probabile a scrivere alcuni dei suoi sermoni per la *lectio* festiva. Non abbiamo modo di affermare che abbia letto di persona i suoi testi dal pulpito o se si sia limitato a scriverli per l'abate o per altri confratelli, ma già da questa preliminare disamina siamo in grado di denotare alcuni dei contorni della sua figura di predicatore. L'obiettivo delle pagine che seguiranno sarà invece quello di connotare ulteriormente i tratti della personalità intellettuale di Goffredo, al fine di mostrare tutta l'originalità e la densità della sua dimensione speculativa all'interno dei sermoni.

3. La figura dell'*armarius*

L'ultimo estratto citato dal *Liber ordinis* consegna allo storico moderno l'articolata struttura del rituale della *lectio* domenicale, nella distinzione delle pratiche, dei gesti e delle posizioni occupate dai diversi protagonisti della solenne liturgia evocata dal testo, ognuno dei quali con un preciso compito da eseguire⁵⁹. Tra questi, una funzione predominante è ricoperta dall'*armarius*, sovrintendente della biblioteca, delle attività di redazione dei codici nello *scriptorium*, e dunque il maggior responsabile dei testi, che prestava ai richiedenti previo deposito cauzionale e con il permesso dell'abate per le richieste dei libri più preziosi. Inoltre, l'*armarius* aveva l'incarico di stilare il calendario liturgico, con il potere decisionale sulle modalità di svolgimento degli uffici, ma anche il calendario dell'abbazia, avendo cura di registrare tutte le morti che colpivano i canonici e di fissarle nei necrologi o obituari. Ancora, supervisionava tutte le funzioni liturgiche, serviva l'abate durante la *lectio* e il canto e, in qualità

⁵⁸ *Liber ordinis Sancti Victoris Parisiensis*, XLVIII, edd. Jocqué - Milis cit., p. 210, 2-10.

⁵⁹ Il *Liber ordinis* menziona ben 17 tra le cariche di rilievo dell'abbazia (chiamati *seniores* in virtù del fatto che si tratta dei canonici più anziani del capitolo e, dunque, di coloro che sono rivestiti della maggiore dignità). Sullo statuto dei *seniores*, distinti dagli *iuniores*, cf. CROSSNOE, «*Devout, Learned, and Virtuous*», cit., in particolare pp. 8, 16 e 22-23.

di capo cantore, sceglieva i canti, gli elementi del coro e le letture previste della liturgia, dando disposizioni di ogni sorta⁶⁰.

⁶⁰ Cf. per es. *Liber ordinis Sancti Victoris Parisiensis*, XXXIII, edd. Jocqué - Milis cit., p. 156, 60-67: «Interim dum armarius dicit, quid legendum vel cantandum sit, debent singuli, quod ille dicit, diligenter attendere, et maxime illi, qui aliquid habent vel legere vel cantare, ne forte, si tunc non intellexerint, necesse sit eis postea extra capitulum, quid dicendum sit, quaerere. Si aliquis non intelligit quid armarius dicit, cum ille totum dixerit, quod habet dicere, tunc demum, si ei necesse est, illud de quo dubitat, breviter potest interrogare; vel si ille aliquid obliviscitur, ad memoriam revocare». Cf. oltre al contributo di Crossnoe nella nota precedente, anche J. MOUSSEAU, *Daily Life at the Abbey of Saint Victor*, in *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris* cit., [pp. 55-78], pp. 64-65 e 70. Per un dettagliato elenco delle mansioni svolte dall'*armarius*, cf. M. E. FASSLER, *The Victorines and the Medieval Liturgy*, *ibid.*, [pp. 389-421], pp. 407-408: «The armarius was in charge of all books and book repair at the abbey. He could loan books but only with a security deposit, and the greatest and most precious books could not be loaned without the abbot's permission. All copying both inside the abbey and out were under his control, and he had to get the parchment and other supplies necessary for copying; he also arranged for the work of scribes hired outside the abbey. There was a special place in the cloister for those designated as scribes to do their work without noise and distraction, and only the abbot, the prior, the subprior and the armarius might enter into their space. There were special instructions for the care and accessibility of liturgical books, for they had to be ready for use every day, and nothing was to be added or changed without his permission. He chose who would sing and read in the liturgy and instructed them. He had charge of the liturgical calendar and he ordered the processions, which have their own chapter in the customary. He held the book for the abbot when he read or sang; he supervised of all that was read or sung in the liturgy, and he made it clear when things had to be slowed down or speeded up during the Offices and ceremonies. And so, of course, he had to be present at all the Liturgical Hours of the day and at Mass. He prepared the death notices for all brethren and donors, and so added their names to the necrology. He also was in charge of making additions to the calendar». Inoltre, «sous la pression de l'abbé et par l'intermédiaire de l'*armarius*, les chanoines sont poussés à donner à leur prédication une forme écrite définitive afin d'en favoriser la copie sous la forme de recueils mis à disposition de la communauté». Cf. C. GIRAUD, *L'école de Saint-Victor dans la première moitié du XII^e siècle, entre école monastique et école cathédrale*, in *L'école de Saint-Victor de Paris* cit., [pp. 101-119], p. 111. Sul ruolo dell'*armarius* a San Vittore, cf. in particolare GASPARRI, *Sur la bibliothèque de l'abbaye Saint-Victor de Paris au XII^e siècle*, in *Ugo di San Vittore*. Atti del XLVII Convegno storico internazionale cit., pp. 21-32. Più in generale, sul ruolo dell'*armarius* nelle biblioteche monastiche medievali, cf. M. C. MISITI, *Monacato y producción de códices con particular referencia a los conservados en la Biblioteca Apostolica Vaticana*, in «Codex Aquilarensis», 1 (1988), pp. 67-80; A. VERNET, *Du «Chartophylax» au «Librarian»*, in *Vocabulaire du livre et de l'écriture au Moyen Âge*, ed. O. Weijers, Turnhout 1989 (CIVICIMA. Études sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Âge, 2), pp. 155-167; G. VOLPATO, «*Bibliotheca*» e «*bibliothecarius*, *armaria* e *armarius*, *Chartophylax*» nella «*Patrologia Latina*» del Migne, in *Per Alberto Piazzi*. Raccolta di scritti in onore di Monsignor Alberto Piazzi pubblicata in occasione del suo 50° anno di sacerdozio, a c. di C. Albarello - G. Zivelonghi, Verona 1998, pp. 457-476.

La figura dell'*armarius*, allora, fondamentale per gli incarichi di cui era responsabile, si delinea, per quel che riguarda anche soltanto la gestione della biblioteca e dello *scriptorium*, sui contorni di quella di un *gatekeeper*, ovvero dell'esperto che filtra, seleziona e trasmette le informazioni nelle forme contemporanee di comunicazione di massa⁶¹. L'*armarius*, in effetti, proprio in ragione della particolarità delle mansioni che svolgeva, era colui che deteneva il maggior controllo dell'informazione all'interno dell'abbazia vittorina: il canonico che avesse avuto intenzione di approfondire la lettura di un testo considerato troppo prezioso o proibito, avrebbe dovuto infatti superare i 'cancelli' dell'*armarius*, arrivando a scomodare l'abate come comprovata motivazione degli intenti dello specifico studio. Il filtro operato dall'*armarius*, poi, si esercitava anche nell'altra direzione che coinvolgeva la consultazione dei testi e, dunque, la disponibilità e il rilascio dell'informazione dalla biblioteca ai suoi fruitori: egli infatti soprintendeva alla pratica della *lectio* di tutti i canonici, che ricevevano disposizioni precise sulle opere di cui era consentita la lettura, in quanto i testi di consultazione frequente (quali raccolte di sermoni e *Vitae* dei Padri della Chiesa, utili per l'edificazione delle anime dell'intera comunità) erano i soli lasciati alla diretta disponibilità di tutti⁶². Ancora, secondo il *Liber ordinis*, la stessa *lectio* domenicale doveva attenersi a determinati testi, scelti appunto dall'*armarius*, che doveva aver cura di selezionarli tenendo conto dell'*auctoritas* dei Padri e, soprattutto, in accordo con il tempo liturgico. Le letture comuni vittorine, allora, prevedevano estratti dalle *Omellie* di Origene sull'Antico Testamento, delle *Enarrationes in Psalmos* di Agostino, dei *Moralia*, delle *Homiliae in Ezechielem* e della *Regula Pastoralis* di Gregorio Magno, ma non mancavano neanche testi del venerando maestro Ugo, in particolare l'*Expositio super Ecclesiasten*, cui seguivano altri trattati sulle Scritture e, soprattutto sermoni, sempre con la ferma raccomandazione del rispetto della liturgia:

⁶¹ Cf. per es. D. M. WHITE, *The «gate keeper»: A case study in the selection of news*, in «Journalism Quarterly», 27.3 (1950), pp. 383-390; G. TUCHMAN, *Making News: A study in the Construction of Reality*, New York 1978; P. J. SHOEMAKER, *Gatekeeping*, Newbury Park 1991 (Communication concepts, 3); EAD. - T. P. VOS, *Gatekeeping Theory*, Abingdon-on-Thames (UK) 2009.

⁶² L'intero capitolo XIX del *Liber ordinis* è dedicato alle mansioni dell'*armarius*. Cf. *Liber ordinis Sancti Victoris Parisiensis*, XIX, edd. Jocqué - Milis (cit. *supra*, alla nota 33), p. 82, 82-85: «Debet etiam armarius inter hos libros qui ad cotidianum officium Ecclesiae necessarii sunt, etiam de aliis aliquot quos ad instructionem vel ad aedificationem fratrum magis commodus et necessarius esse perspexerit, in commune praeponere, quales sunt bibliothecae et maiores expositores et passionarii et vitae patrum et omeliarii».

Mensae lector die dominica post maiorem missam, veniens ante sanctuarii gradum, contra medium altaris, profunde inclinet. (...) Ipse autem debet ab armario quaerere quid et ubi legere debeat. (...) In Adventu Domini legatur Ysaïas, duodecim prophetae, sermones de Adventu et sermones Origenis super Ysaïam, a Natali Domini usque ad octabas Epiphaniae evangeliorum expositiones et sermones temporis congruentes (...). In ebdomada Pentecosten legantur expositiones evangeliorum et epistolarum et sermones, ad illud tempus pertinentes (...). A kalendis iulii usque ad kalendas augusti legantur Proverbia Salomonis et Ecclesiastes et Liber Sapientiae, id est 'Diligite iusticiam', et liber Ihesu filii Sirach et expositio super Ecclesiasten. A kalendis augusti usque ad kalendas septembris legatur Iob et moralia (...). A kalendis novembris usque ad kalendas decembris legatur Ezechiel et Daniel et expositio super Ezechielem (...). Si ea quae per singula tempora distinximus, singulis temporibus non sufficiant ad legendum, armarius provideat, quid de tractatibus Patrum secundum temporis congruentiam in refectorio legi debeat⁶³.

Due indizi in particolare hanno permesso di avanzare l'ipotesi che Goffredo di San Vittore abbia ricoperto il ruolo di *armarius* presso l'abbazia. Uno è sul primo foglio del ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14505, databile al secolo XII e contenente il commento all'*Ecclesiastes* di Ugo. Goffredo annota di suo pugno nella parte alta del foglio l'*ex-libris*: «Iste liber est Sancti Victoris Parisiensis. Quicumque eum furatus fuerit vel celaverit vel titulum istum deleverit, anathema sit. Amen»⁶⁴. Un secondo elemento provante l'incarico di Goffredo come *armarius*, invece, compare osservando le righe 1-6 della prima colonna del foglio 76^r del ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14508. Dall'analisi delle grafie è emerso che questa copia del trattato di Ugo di San Vittore sul *De sacramentis* fu affidata a due copisti: il primo, più esperto, copiò con molta cura la prima parte dell'opera, terminata nelle ultime righe da Goffredo, mentre un secondo copista, meno attento a giudicare dagli interventi correttivi dello stesso Goffredo in più punti, si occupò della seconda parte. L'indicazione della nota di possesso, dunque, insieme ai numerosi interventi correttivi presenti

⁶³ *Ibid.*, XLVIII, pp. 212, 13 - 214, 52.

⁶⁴ Sulle note di possesso nei codici vittorini, cf. F. GASPARRI, *Ex-libris et mentions anciennes portés sur les manuscrits du XII^e siècle de l'abbaye Saint-Victor de Paris*, in «Scriptorium», 44.1 (1990), p. 69-79. In quanto responsabile dello *scriptorium* e della biblioteca, l'*armarius* doveva custodire tutti i testi e catalogarli, quindi verosimilmente premurarsi di scrivere l'*ex libris* doveva essere suo compito. Cf. *Liber ordinis Sancti Victoris Parisiensis*, XIX, edd. Jocqué - Milis cit., p. 78, 1-6: «Armarius omnes ecclesie libros in custodia sua habet quos omnes nominibus propriis singillatim annotatos habere debet et per singulos annos ad minus bis aut ter eos exponere et recendere et, ne in eis aliquid vel tinea vela liqua qualibet corruptela infectum vel exesum sit, diligenter considerare».

nei codici vittorini (e, in particolare, in quello appena citato), ha fatto presumere che tra i compiti svolti da Goffredo a San Vittore vi fosse quindi anche quello dell'*armarius*⁶⁵.

Pertanto, grazie alle competenze acquisite nell'esercizio di questo complesso ruolo, Goffredo è forse colui che tra tutti i Vittorini della terza generazione offre meglio, nei suoi sermoni, l'eccellente esempio della dottrina della scuola. Tra i pochi, infatti, all'interno dell'abbazia, a disporre liberamente dell'intero patrimonio della biblioteca senza dover necessariamente ricorrere a permessi dei superiori, Goffredo conosce necessariamente, perché è un suo preciso dovere, tutti i testi sugli scaffali: è suo compito catalogarli, custodirli, garantirne la copia e la diffusione (che i testi siano consentiti o meno, che siano preziosi, rari o anche proibiti).

Il fatto che la carica di *armarius* sia ricoperta da Goffredo è allora in grado di spiegare i motivi della ricchezza dei contenuti delle sue opere, che spaziano da un indispensabile richiamo alla liturgia ai riferimenti all'opera musicale del maestro Adamo, dai trattati sulle arti meccaniche a testi didattici, di logica, di teologia, dai versi dei poeti pagani agli scritti dei Padri, per finire con testi di autori contemporanei, maestri nella teologia o nelle *arti liberales*. È perciò l'insieme della componente liturgica e dei testi dei *Patres* presenti nella biblioteca di San Vittore che consente a Goffredo di sviluppare nei suoi sermoni temi cristologici, mariologici, soteriologici ed ecclesiologici che riflettono il pensiero degli *antiqui*, non rinnegando, ma privilegiando anche la conoscenza trattatistica moderna e gli insegnamenti spirituali del maestro Ugo, di Riccardo e Acardo e di chi, prima di lui, ha reso celebre il nome della scuola di San Vittore.

⁶⁵ Cf. GASPARRI, *Textes autographes d'auteurs victorins du XII^e siècle* cit., pp. 280-281; EAD., *Godefroid de Saint-Victor. Une personnalité peu connue* cit., p. 62; D. ALBERTSON, *Philosophy and Metaphysics in the School of Saint Victor: From Achard to Godfrey*, in *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris* cit., [pp. 353-386], p. 361. Per una dettagliata analisi degli interventi autografi di Goffredo e l'attribuzione alla sua grafia nei codici vittorini, si vedano gli indispensabili studi di: OUY, *Manuscrits entièrement ou partiellement autographes de Godefroid de Saint-Victor* cit.; GASPARRI, *Observations paléographiques sur deux manuscrits partiellement autographes de Godefroid de Saint-Victor* cit., pp. 43-50.

4. Le fonti della predicazione di Goffredo

4.1 L'*auctoritas* di Agostino a San Vittore

Nel ricchissimo insieme di fonti a disposizione dei predicatori dell'abbazia di San Vittore e, dunque, da essi ampiamente utilizzate, la figura e gli scritti di Agostino rappresentano ben più della classica *auctoritas* cui appellarsi. Dall'istituzione della celebrazione della solennità della sua nascita in cielo prevista dalla liturgia abbaziale⁶⁶ all'incredibile mole di volumi di sue opere nella monumentale biblioteca⁶⁷, allo studio dei testi documentato dalle numerose citazioni di passi agostiniani nelle opere pedagogiche e nei sermoni vittorini, comprovato dagli apparati stessi delle edizioni critiche delle opere già pubblicate, fino agli studi lessicografici⁶⁸, Agostino costituisce la fonte primaria, subito dopo la pagina sacra, nonché il primo esempio diretto da seguire nella condotta di vita del chiostro.

È dunque quasi inevitabile che lo studio approfondito dei suoi testi emerga con facilità dalle opere dei maestri parigini, dimostrandone la notevole influenza. Le opere di Ugo di San Vittore risentono tanto delle tematiche agostiniane da far sì che sia definito come *secundus Augustinus*⁶⁹: dal vescovo d'Ipbona in effetti il Vittorino riprende molto, soprattutto argomenti

⁶⁶ Tra i testi in versi composti per la liturgia vittorina compare anche una sequenza dedicata a sant'Agostino, falsamente attribuita ad Adamo di San Vittore, ma il cui stile sembra comunque poter essere associato a quello delle sequenze vittorine. Cf. PSEUDO-ADAM DE SANCTO VICTORE, *Aeterni festi gaudia*, in *Les sequences d'Adam de Saint-Victor. Étude littéraire (poétique et rhétorique), textes et traductions, commentaires*, ed. J. Grosfillier, Turnhout 2008 (Bibliotheca Victorina, 20), pp. 412-414. Sull'attribuzione della *sequentia* allo pseudo-Adamo di San Vittore, cf. E. MISSET, *Authenticité des proses d'Adam de Saint-Victor* in *Les proses d'Adam de Saint-Victor. Texte et musique précédées d'une étude critique*, édd. E. Misset - P. Aubry, Paris 1900, [pp. 6-27], p. 26; J. GROSFILLIER, *Commentaire*, in *Les sequences d'Adam de Saint-Victor*, pp. 856-857.

⁶⁷ Un elenco delle opere agostiniane presenti nella biblioteca di San Vittore è fornito da Claude de Grandrue nel suo catalogo. Cf. DE GRANDRUE, *Les manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor* cit., I, pp. 262-268.

⁶⁸ Cf. R. BARON, *Hugues de Saint-Victor lexicographe*, in «Cultura neolatina», 16 (1956), pp. 109-143.

⁶⁹ Cf. THOMAS CANTIMPRATANUS, *Bonum universale de apibus*, Douai 1627, II, XVI, 5, p. 215: «Apud Sanctum Victorem Parisiis, in monasterio Canonicorum regularium, magister Hugo canonicus fuit: qui secundus Augustinus, id est secundus ab Augustino, in scientia dictus est». Sul testo di Tommaso di Cantimpré, frequentatore della scuola di San Vittore nel secolo XIII, e per una parziale traduzione in francese dell'opera, cf. ID., *Les exemples du 'Livre des abeilles': une vision médiévale*, ed. H. Platelle, Turnhout 1997. Sul legame spirituale e contenutistico delle opere di Agostino con quelle di Ugo di San Vittore, cf. in particolare: J. DE

erotico-spirituali, in linea con la tendenza della letteratura affettiva monastica di quegli anni⁷⁰. In particolare è il processo agostiniano di purificazione ed ascesa dall'amore carnale a quello spirituale, dalla *cupiditas* alla *caritas*⁷¹, che, assimilato da Ugo, ne mostra tutta la sistematicità all'interno del suo pensiero, come risulta in maniera evidente da quel capolavoro della letteratura spirituale del secolo XII, il *De arrha animae*, vero e proprio testamento spirituale del Vittorino. Qui, sul modello delle *Confessiones* e dei *Soliloquia* agostiniani, egli intreccia un fitto dialogo tra l'uomo, probabilmente Ugo stesso, e la sua componente spirituale⁷², riuscendo

GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Bruges 1948², p. 185; R. BARON, *Rapports entre saint Augustin et Hugues de Saint-Victor. Trois opuscules de Hugues de Saint-Victor*, in «Revue des études agostinienes», 5 (1959), pp. 391-429; G. A. ZINN JR., *The Influence of Augustine's «De doctrina christiana» upon the Writings of Hugh of St. Victor*, in *Reading and Wisdom. The «De Doctrina Christiana» of Augustine in the Middle Ages*, ed. E. D. English, Notre Dame (IN) 1995 (Notre Dame Conferences in Medieval Studies, 6), pp. 60-88; F. T. HARKINS, *Reading and the Work of Restoration: History and Scripture in the Theology of Hugh of St. Victor*, Toronto 2009 (Studies and texts, 167; Mediaeval law and theology, 2), *passim*; P. B. ROSSI, «Omnium studia Augustinus ingenio vel scientia sua vicit» (*Didascalicon*, IV, 14): Agostino e Ugo di San Vittore, 'lingua agostini', in *Ugo di San Vittore*. Atti del XLVII Convegno storico internazionale cit., pp. 135-152.

⁷⁰ Su tale aspetto e il legame tra la speculazione ugoniana e quella agostiniana in materia di amore spirituale, cf. *On love. A Selection of Works of Hugh, Adam, Achard, Richard and Godfrey of St. Victor* cit., pp. 153-156. Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De substantia dilectionis*, PL 176, 15-18B, ed. R. Baron, in *Six opuscles spirituels*, Paris 1969 (SC, 155), pp. 82-93; tr. it. M. Spinelli, Bologna 2010, pp. 92-103. Lo stesso tema ritorna negli opuscoli *De laude caritatis* e *Quid vere diligendum sit*. Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De laude caritatis*, PL 176, 969D-976D, ed. Feiss - Poirel - Rochais - Sicard cit., pp. 173-207; ID., *Quid vere diligendum sit*, PL 177, 563D-565A, ed. Baron, in *Six opuscles spirituels* cit., pp. 94-99; tr. it. pp. 104-109. Sul tema dell'amore a san Vittore e, in particolare, in Riccardo. Cf. CHÂTILLON, *Au dossier de la caritas ordinata* cit., pp. 65-66; GUIMET, *Notes en marge d'un texte de Richard de Saint-Victor* cit., pp. 371-394; ID., *Caritas ordinata et amor discretus dans la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor* cit., pp. 225-236; DUMEIGE, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour* cit.; CACCIAPUOTI, *Deus existentia amoris. Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore* cit..

⁷¹ Cf. per es. A. CARPIN, *Amare l'amore: la carità in sant'Agostino*, Bologna 2015 [=«Sacra doctrina. Quaderni periodici di teologia e di filosofia dello Studio generale domenicano di Bologna», 60.2 (2015)].

⁷² Cf. ID., *Soliloquium de arrha animae*, PL 176, 951-970D, ed. Feiss - Poirel - Rochais - Sicard cit., pp. 226-300. Sulla straordinaria fortuna dell'opera, testimoniata dalla moltitudine di testimoni manoscritti, cf. GOY, *Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor* cit., p. 532; SICARD, *Iter victorinum. La tradition manuscrite des œuvres de Hugues et Richard de Saint-Victor* cit., pp. 103-123. Sono anche numerose le traduzioni in volgare, tra cui si segnalano soprattutto quelle in antico francese, italiano e norreno. La versione in antico francese è stata edita in P. CRAPILLET, *Le Cur Deus homo d'Anselme de Canterbury et le De arrha animae d'Hugues de Saint-Victor*, edd. R. Bultot - G. Hasenohr, Louvain-la-Neuve 1984 (Université catholique de Louvain. Publications de l'Institut d'Études Médiévales. II^e série, 6), pp. 257-291. Sulla versione in antico norreno, cf. S. G. ERIKSEN, *Body*

a toccare tutti gli insegnamenti del maestro, mistici e teologici, sotto la forma di una prosa poetica che li sintetizza alludendovi, e che si nutre dello stile e dei temi agostiniani dell'amore. Se, infatti, nella prima parte dell'opera l'accento è posto sulla dottrina dell'amore, e in particolare sulla *caritas*, la parte finale richiama l'ecclesiologia vittorina nell'invito all'anima a purificarsi, riacquisendo la stessa bellezza originaria posseduta prima del peccato attraverso i sacramenti, con l'aiuto della grazia divina, per poter essere degna di accedere al talamo dello Sposo celeste⁷³.

and Soul in Old Norse Culture, in *Intellectual Culture in Medieval Scandinavia, c. 1100-1350*, ed. S. G. Eriksen, Turnhout 2016 (Disputatio, 28) pp. 393-428; G. HARDARSON, *Une version norroise du Soliloquium de arrha animae de Hugues de Saint-Victor*, Paris 1984; ID., *Littérature et spiritualité en Scandinavie médiévale. La traduction norroise du De arrha animae de Hugues de Saint-Victor. Étude historique et édition critique*, Paris - Turnhout 1995 (Bibliotheca Victorina, 5). Una traduzione del secolo XIV in fiammingo del *De arrha animae* è presente nel ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 920, ff. 90^v-91^r, mentre dello stesso periodo è una versione in volgare italiano, presente nel ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, fondo Palatino, 16, ff. 155^v-171^v, ed edita in Ugo da San Vittore. *Soliloquio. Testo italiano dal Codice Palatino 16 della Biblioteca Nazionale di Firenze*, Firenze 1919 (Fiori di letteratura ascetica e mistica, 5).

⁷³ Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Soliloquium de arrha animae*, PL 176, 964D-965B, ed. Feiss - Poirel - Rochais - Sicard cit., p. 266, 602-629: «Rex, summi regis Filius, venit in hunc mundum (quem ipse creaverat) desponsare sibi uxorem electam, uxorem unicam, uxorem nuptiis regalibus dignam. (...). Sed quia hunc Iudaea humilitatis forma apparentem recipere contempsit, abiecta est. Et missi sunt ministri regis, apostoli videlicet, per totum mundum congregare animas, et adducere ad civitatem Regis, id est ad sanctam Ecclesiam, in qua domus est et mansio mulierum regiarum, id est sanctarum animarum, quae fecundantur et generant non ad servitutem, sed ad regnum filios. Quae, quia non ex timore, sed charitate Deo serviunt, quasi in libertatem bonorum operum partus edunt. Multi ergo vocati intrant per fidem Ecclesiam, et ibi sacramenta Christi quasi quaedam unguenta et antidota ad reparationem, et ad ornatum animarum praeparata, accipiunt. (...). Praepara te sicut decet sponsam Regis, et sponsam Regis coelestis, sponsam Sponsi immortalis». L'itinerario di perfezione tratteggiato dal Vittorino nell'opera intende allora ripercorrere le tappe graduali dell'amore da e per il visibile a e per l'invisibile, in un travaglio psicologico dell'anima che, come in una seduta di psicoterapia, dapprima si mostra reticente nell'aprirsi al dialogo, ma poi affronta e supera, arrendevole all'amore di Cristo, quel trauma costituito dalla colpa originaria (come testimoniato dalla commossa *Confessio* che chiude il testo, ricca di profuse lodi dell'anima all'amore di Dio e per Dio. Cf. *Ibid.*, 967C-970D, pp. 274, 735 – 282, 878). L'approccio psicoterapeutico del *Soliloquium de arrha animae* è stato notato in M.-L. VON FRANZ, *Psychotherapie. Erfahrungen aus der Praxis*, Einsiedeln 2002², p. 154, alla nota 9. – Gli esiti mistici della dottrina ugoniana dell'amore saranno sviluppati in particolar modo da Riccardo, che ne farà il perno intorno a cui ruoterà la sua dottrina ascetica. Già nel suo *De statu interioris hominis*, per esempio, in cui ancora una volta l'eco agostiniana è fortemente avvertita nell'attenzione vittorina alla teologia della storia della salvezza, Riccardo racconta della rottura avvenuta, con la Caduta, tra l'uomo esteriore e l'uomo interiore, laddove il primo, da compagno, è diventato guida e padrone del secondo. Di conseguenza, tutto

4.2 *Docere, delectare, flectere*. L'urgenza della predicazione vittorina a partire dal *De doctrina christiana* di Agostino

L'esempio di Ugo e, in particolare, del suo *De arrha animae*, ci ha mostrato la nascita e la formazione di una teologia dell'amore che è soteriologia, ma è innanzitutto pedagogia, nel poetico invito ai fedeli e ai confratelli a intraprendere un percorso di purificazione che intercetti a ritroso l'opera di creazione divina, e quindi percorrendo tutte le tappe dal visibile all'invisibile attraverso l'emendazione dell'anima dal peccato e da ogni sua conseguenza mortale.

È chiaro dunque come la fedeltà al pensiero di Agostino si rifletta nelle opere dal taglio più spirituale e ascetico dei maestri vittorini, influenzando pertanto anche le vite di quei canonici che applicano i dettami dell'insegnamento agostiniano negli impegni quotidiani previsti dai loro esercizi spirituali, così come nella liturgia. Devoti, inoltre, alla Regola di Sant'Agostino, ne fanno materia di studio e di discussione, segno della profonda e reiterata opera di meditazione sulle ragioni del loro statuto e sui motivi dell'osservanza della Regola medesima⁷⁴.

l'impianto del trattato prevede una serie di pratiche ascetiche che mirano a integrare nuovamente l'elemento del sensibile nell'uomo interiore. Cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De statu interioris hominis*, PL 196, 1115-1160B, ed. J. Ribailier, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 34 (1967), pp. 7-128.

⁷⁴ In verità, sempre nel *Liber ordinis* la Regola di Sant'Agostino – un insieme di scritti che la tradizione ha attribuito al vescovo d'Ipbona con i quali egli intendeva riunire i presbiteri della propria diocesi in comunità come quelle monastiche, di cui apprezzava lo stile di vita apostolico e di preghiera –, non viene mai citata esplicitamente; tuttavia le numerosissime prescrizioni, mutate in larga misura dalla tradizione monastica precedente, subiscono nel tempo diverse modifiche, in particolare in considerazione dello stato eccezionale della vita canonica (che prevede, tra l'altro, l'ufficio parrocchiale). L'idea agostiniana di un monastero di sacerdoti fu ben accolta nello spirito di riforma del secolo XI, ma la Regola giunse in due redazioni: una, più severa, si rifaceva agli ideali di vita apostolica più rigidi e diede vita all'*ordo novus*; un'altra, più conciliante, generò l'*ordo antiquus*. Sui testi che compongono la Regola di Sant'Agostino e la loro complessa trasmissione e ricezione nei secoli XI e XII, cf. L. M. J. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin*, 2 voll., Paris 1967; ID., *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, Bégrolles en Mauges 1980 (Spiritualité orientale et vie monastique. Vie monastique. Serie monachisme ancien, 8); C. DEREINE, *Enquête sur la règle de Saint Augustin*, in «Scriptorium», 2 (1948), pp. 28-36; ID., *Vie commune, règle de saint Augustin et chanoines réguliers au XI^e siècle*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 41 (1946), pp. 365-406; J. CHÂTILLON, *La crise de l'Église aux XI^e et XII^e siècles et les origines des grandes fédérations canonicales*, in «Revue d'histoire de la spiritualité», 53 (1977), pp. 3-45; ripubblicato e aggiornato in ID., *Le mouvement canonial au Moyen Âge* cit., pp. 3-46; G. LAWLESS, *Augustine of Hippo and his monastic rule*, Oxford 1987. La comunità vittorina, come i canonici regolari di Arrouaise, abbracciarono una

Oltre alla teologia dell'amore agostiniana, San Vittore accoglie soprattutto gli insegnamenti di retorica del vescovo d'Ipbona, che giungono indirettamente attraverso l'esempio degli oltre 600 sermoni di Agostino (tra gli oltre 8000 che si stima avrebbe scritto durante il suo episcopato), ma anche direttamente per il tramite di quella che gli autori medievali consideravano, più che un trattato di retorica cristiana, una vera e propria apologia della stessa, il *De doctrina christiana*⁷⁵. L'opera era quindi letta sia come la giustificazione dell'utilizzo degli strumenti dell'oratoria pagana da parte del predicatore, in quanto a sua volta strumento di Dio per comunicare agli uomini la grazia, sia come documento della necessità del predicatore di mantenere una sintesi coerente tra parola e azione⁷⁶. Del resto si è dimostrato come le due anime che vivono negli scritti vittorini, quella del *docere* e quella, appunto, del *movere affectus*, siano sovrapponibili negli intenti ai due elementi della parola e dell'azione⁷⁷. Agostino, infatti, proprio nel *De doctrina christiana* celebra l'eloquenza ciceroniana quale arte per eccellenza per la persuasione dell'uditorio: la distinzione tra contenuto del discorso e modo di esporlo, allora, diventa in ambito omiletico già agostiniano e poi medievale la presa di posizione del predicatore che, avendo appreso la dottrina, non deve semplicemente insegnarla a sua volta, ma ha il

Regola *ad hoc*, in modo che consentisse, pur nell'austerità del monachesimo dei primi secoli del cristianesimo che si cercava di emulare, la concessione di deroghe per la vita canonica. Cf. L. J. R. MILIS, *Hermits and Regular Canons in the Twelfth Century*, in ID., *Religion, Culture, and Mentalities in the Medieval Low Countries. Selected Essays*, edd. J. Deploige et alii, Turnhout 2005, pp. 181-246. Che a San Vittore la Regola fosse discussa, studiata ed applicata con rigore è dimostrato anche dall'importante ma poco noto trattato di Riccardo di San Vittore. Cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De quaestionibus Regulae Sancti Augustini solutis*, ed. M. L. Colker, in «Traditio», 18 (1962), pp. 181-227. Anche a Ugo è stato attribuito un commentario alla Regola. Cf. PSEUDO-HUGO DE SANCTO VICTORE, *Expositio in Regulam Beati Augustini*, PL 176, 881-924D, ma dubbi evidenti sulla paternità ugoniana sono presenti già in R. BARON, *Hugues de Saint-Victor est-il l'auteur d'un commentaire de la règle de saint Augustin?*, in «Recherches de science religieuse», 43 (1955), pp. 342-360. In effetti nell'*Indiculus* di Gilduino non compare il commentario alla Regola di Sant'Agostino. Cf. R. BARON, *L'authenticité de l'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, in «Revue des Sciences Religieuses», 36.1 (1962), pp. 48-58.

⁷⁵ Cf. Cf. FEISS, *General introduction*, in *Sermons for the Liturgical Year* cit., p. 30: «First, his sermons served as examples. He is thought to have delivered more than 8,000 sermons. Of these more than 600 survive and constitute a significant part of his voluminous surviving writings. Second, there is the content of his sermons and his other writings, which shaped Victorine thought. Finally, there is his teaching about the role and tasks of the preacher. The second and third topics can be illustrated by the first and fourth books of his *On Christian Instruction*».

⁷⁶ Cf. A. ALBERTE GONZÁLEZ, *La presencia de San Agustín en las artes predicatorias medievales*, in «Analecta Malacitana», 22 (1999), pp. 499-513.

⁷⁷ Cf. *supra*, pp. 104-105.

compito, tramite le sue parole, di persuadere, di convincere, di spingere il proprio pubblico ad agire secondo ciò che la dottrina stessa insegna. Così spiega infatti il vescovo d'Ippona:

Dixit ergo quidam eloquens, et verum dixit, ita dicere debere eloquentem, ut doceat, ut delectet, ut flectat. Deinde addidit: 'Docere necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae'⁷⁸. Horum trium quod primo loco positum est, hoc est docendi necessitas, in rebus est constituta quas dicimus; reliqua duo, in modo quo dicimus. (...); et quidquid aliud grandi eloquentia fieri potest ad commovendos animos auditorum, non quid agendum sit ut sciant, sed ut agant quod agendum esse iam sciunt⁷⁹.

Pur accantonando l'elemento secondario del *delectare*, Agostino ritiene basilari i due momenti del *docere* e del *flectere*, così strettamente legati tra loro da vedere nel secondo il compimento, la *perfectio* del primo, quasi come a voler suggerire che la predicazione contiene l'insegnamento, ovvero che se si è *praedicator* allora si è anche *magister* (ovvero l'insegnante di scuola, ma non necessariamente è vero il contrario)⁸⁰. Così, sulla base del brano agostiniano, tutta la predicazione medievale intende l'attività omiletica sia nel senso teorico di un

⁷⁸ MARCUS TULLIUS CICERO, *De oratore*, 21, 69, ed. R. Westman, Leipzig 2002² (M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, 5).

⁷⁹ Cf. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, IV, 12, 27, PL 34, 101, ed. Martin cit., p. 135, 1-2.

⁸⁰ Cf. C. CASAGRANDE, *Sermo potens. Rhétorique, grâce et passions dans la prédication médiévale*, in *Le pouvoir des mots au Moyen Âge* cit., [pp. 225-237], p. 228: «Le prédicateur doit savoir enseigner, mais, s'il veut que son enseignement soit efficace en se traduisant en action, il faut qu'il sache plier, c'est-à-dire émouvoir». Sulla potenza dell'arte retorica in Agostino, si raccomandano almeno: Cf. M. BANNIARD, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au X^e siècle en Occident latin*, Paris 1992, pp. 85-92; A. VERWILGHEN, *Rhétorique et prédication chez Augustin*, in «Nouvelle Revue Théologique», 120.2 (1998), pp. 233-248; G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi de De doctrina christiana*, Brescia 2001, pp. 459-488 e 567-582; S. BÉLANGER, *La prédication agustinienne et les relations pagano-chrétiennes durant l'Antiquité tardive*, in «Cahiers des études anciennes», 13 (2006) (online, consultato il 21 marzo 2020); P. MARONE, *Agostino e la retorica classica: alcune riflessioni sull'uso delle categorie ciceroniane nel IV libro del De doctrina christiana*, in «Percorsi Agostiniani», 5.10 (2012), pp. 303-312. Sul ruolo del predicatore come retore, cf. in particolare L. DE KOSTER, *The Preacher as Rhetorician*, in *The Preacher and Preaching: Reviving the Art in the Twentieth Century*, ed. S. T. Lorgan Jr., Phillipsburg 1986, pp. 303-330.

indottrinamento delle verità di fede, sia come anche il serio e fondamentale tentativo di smuovere gli animi del pubblico all'azione buona e virtuosa⁸¹.

Nel *De modo dicendi et meditandi*, una compilazione di estratti di Agostino, Alcuino e Ugo, e perciò falsamente attribuito al Vittorino, è affrontato il tema della necessità dell'insegnamento retorico come basilare nell'attività didattica, sia dal punto di vista del *magister* che dell'allievo. Il testo, infatti, che è introdotto dalla presentazione delle ragioni che fanno della *lectio* il momento iniziale dell'apprendimento, cui seguiranno la *meditatio* e la *contemplatio*, diventa, in un saggio riutilizzo dei testi del *Didascalicon* e del *Super Ecclesiasten*, la piena giustificazione dell'utilizzo delle arti retoriche nella trasmissione del sapere. La difesa finale dell'eloquenza quale strumento privilegiato nella corretta esposizione delle verità di fede e morali, d'altronde, riporta le stesse parole di Agostino dal *De doctrina christiana*:

Dixit quidam eloquens et verum dixit, ita dicere debere eloquentem, ut doceat, ut delectet, ut flectat. Demum addidit: 'Docere necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae'. Horum trium quod primo loco positum est, hoc est docendi necessitas in rebus est constituta quas dicimus, reliqua duo in modo quo dicimus. Qui ergo dicendo nititur persuadere quod bonum est, nihil horum spernens, ut scilicet doceat, ut delectet, ut flectat; oret atque agat ut intelligenter, ut libenter, ut obedienter audiatur. Quod cum apte et convenienter fit non immerito eloquens dici potest, etsi non eum sequatur auditoris assensus. Ad haec tria, id est ut doceat, ut delectet, ut flectat, etiam tria illa videtur pertinere voluisse idem ipse Romani auctor eloquii⁸².

⁸¹ Cf. CASAGRANDE, *Sermo potens* cit., pp. 226-229. Sulla tensione emotiva di cui il predicatore dovrebbe tener conto nella redazione del proprio sermone, si vedano gli sviluppi della predicazione emozionale del secolo XII descritti dalla Casagrande in EAD., *Sermo affectuosus. Passions et éloquence chrétienne*, in *Zwischen Babel und Pfingsten. Sprachdifferenzen und Gesprächsverständigung in der Vormoderne (8.-16. Jahrhundert)*. *Entre Babel et Pentecôte. Différences linguistiques et communication orale avant la modernité (VIII^e-XVI^e siècle)*. Akten der 3. deutsch-französischen Tagung des Arbeitskreises «Gesellschaft und individuelle Kommunikation in der Vormoderne» (GIK) in Verbindung mit dem Historischen Seminar der Universität Luzern (Höhenscheid, Kassel, 16.11-19.11.2006). Actes du 3^e colloque franco-allemande du groupe de recherche «Société et communication individuelle avant la modernité» (SCI) rattaché à l'Institut Historique de l'Université de Lucerne (Höhenscheid, Kassel, 16.11-19.11.2006), ed. P. von Moos, Münster 2008 (Gesellschaft und individuelle Kommunikation in der Vormoderne [GIK]. Société et communication individuelle avant la modernité [SCI], 1) pp. 519-532.

⁸² PSEUDO-HUGO DE SANCTO VICTORE, *De modo dicendi et meditandi*, PL 176 [875-880D], 880AB. Per una analisi della struttura del testo del *De modo dicendi et meditandi* di Ugo, dei paralleli con le altre sue opere e della sua posizione all'interno della didattica medievale, cf. J. VERGARA CIORDIA, *El De modo dicendi et meditandi de Hugo de San Victor. Una lectio sobre la pedagogía del siglo XII*, in «Revista Española de Pedagogía», LXV,

L'intero processo di apprendimento che va dalla *lectio* alla *contemplatio* deve essere riconvertito e trasmesso al popolo dei fedeli, favorendo il corretto utilizzo del mezzo di tale ritrasmissione (chiaramente, le parole). Una volta acquisita la *sapientia*, è allora dovere del maestro come del predicatore diffonderla, insegnando dunque le Sacre Scritture e difendendo la vera fede, combattendo la falsità e promuovendo il bene, nel perseguimento del duplice intento teoretico e pratico insieme, che però deve tenere sempre conto, in ultima istanza, della natura del pubblico che ha di fronte, e quindi modulare di conseguenza la propria esposizione⁸³.

La scelta del breve trattato di terminare con l'applicazione dell'insegnamento agostiniano, preferendone addirittura il calco delle parole, è uno tra i tanti indici della considerazione che il vescovo d'Ipbona ha all'interno delle mura dell'abbazia e negli scritti dei suoi canonici. Di Agostino si osserva e si discute la *Regola*, si seguono gli insegnamenti spirituali e ascetici desumibili dalle sue opere, il cui studio approfondito è sentitamente raccomandato, ma si opta anche per degli insegnamenti che giustifichino l'utilizzo di una strumentazione pagana, nel lessico come nelle discipline stesse, in chiave cristiana. Quando l'occasione lo richiede, Agostino è allora utilizzato in tutti i momenti della vita canonica, dalla *lectio* all'*oratio*, dalla *meditatio* alla *contemplatio*, dalla *devotio* alla *praedicatio*.

Una breve ricognizione dei sermoni vittorini scritti in occasione della celebrazione di sant'Agostino restituisce un numero sufficientemente alto per comprovare la rilevanza della

238 (2007), pp. 519-544. Si veda anche, relativamente all'attribuzione dell'opuscolo a un canonico vittorino, forse sotto la guida del maestro Ugo, T. SPENCE, *Commentary on De modo dicendi et meditandi libellus, a Twelfth-Century Guide to Prayer and Meditation composed in France at the Augustinian Abbey of St Victor under the Tutelage of Hugh*, in *Public Declamations. Essays on Medieval Rhetoric, Education, and Letters in Honour of Martin Camargo*, edd. G. Donavin - D. Stodola, Turnhout 2015, (Disputatio, 27), pp. 191-212.

⁸³ Cf. PSEUDO-HUGO DE SANCTO VICTORE, *De modo dicendi et meditandi*, PL 176, 880BC: «Discat quidem omnia quae docenda sunt qui et nosse vult, et docere, facultatemque dicendi ut decet virum ecclesiasticum comparet. Qui vero dicit cum docere vult, quandiu non intelligitur; nondum se existimet dixisse quod vult, ei quem vult docere; quia, etsi dixit quod ipse intelligit, nondum ipsi dixisse putandus est a quo intellectus non est. Si vero intellectus est, quocunque modo dixerit, dixit. Divinarum igitur debet Scripturarum doctor et defensor rectae fidei, et debellator erroris, et bona docere, atque in hoc opere sermonis conciliare aversos, remissos erigere, nescientibus quid agitur, quid exspectare debeant intimare. Ubi autem benivolos, intentos, dociles aut invenerit, aut ipse fecerit, caetera peragenda sunt, sicut causa postulat. Si docendi sunt qui audiunt, narratione faciendum est; si tamen indigeat ut res de qua agitur innotescat. Ut autem quae dubia sunt certa fiant; documentis adhibitis ratiocinandum est».

figura del vescovo d'Ippona sul versante sia liturgico e devozionale, sia su quello più eminentemente speculativo che si può trarre dall'analisi di questi testi⁸⁴. In un suo sermone Assalonne presenta Agostino che eccelle tra i vari *doctores* della Chiesa per il modo in cui è riuscito a conciliare *scientia* e *virtus*, arrivando ad acquisire nozioni sapienziali che agli esseri umani dopo la Caduta non è dato comprendere⁸⁵; Acardo si appella ad Agostino in un sermone, chiedendogli soccorso perché è riuscito a cogliere meglio di chiunque altro lo stato di dissomiglianza da Dio (*regio dissimilitudinis*) e a tentarne un progressivo riavvicinamento⁸⁶; Riccardo lascia in eredità tre sermoni su Agostino in cui il vescovo d'Ippona è sempre la figura del campione di santità e, dunque, migliore modello da seguire nell'itinerario di perfezione singolo e comunitario⁸⁷.

Accogliendo fedelmente tutte le istanze vittorine riguardo l'altissima considerazione di Agostino come modello di vita e di studio, Goffredo ne elogia le qualità degli scritti nel *Praeconium Augustini* e lo vede come approdo sicuro nell'altrimenti tormentoso errare rappresentato dall'approccio alle Scritture di cui racconta nel *Fons philosophiae*⁸⁸. L'impiego, inoltre, dell'*auctoritas* agostiniana come fonte esplicita e, talvolta, unica, nelle sue prediche, costituisce una ulteriore prova della pregnanza assunta in Goffredo delle opere agostiniane, quali soprattutto le *Enarrationes in Psalmos* (che sa legare magistralmente alla necessità liturgica del momento), il commento al Vangelo di Giovanni, le *Confessiones*, il *Contra Faustum*, il *De civitate Dei* o lo stesso *De doctrina christiana*, senza dubbio le più citate. Comunemente alle pratiche redazionali dei sermoni altomedievali, la fonte non è sempre citata esplicitamente nelle omelie vittorine e, quando lo è, non è mai indicata l'opera, ma soltanto il

⁸⁴ Poirel ha dimostrato come la figura di Agostino assuma un ruolo di primo piano tra le fonti patristiche di Ugo. Cf. POIREL, 'Alter Augustinus - Der Zweite Augustinus': Hugo von Sankt Viktor und die Väter der Kirche cit.; ID., «Audite lucernam, si non creditis luci». L'usage par Hugues de Saint-Victor des Pères de l'Église dans la discussion théologique, in *Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge. Le devenir de la tradition ecclésiastique*. Congrès du Centre Sèvres - Facultés jésuites de Paris (11-14 juin 2008), ed. M. Fédou, Münster 2013 (Archa Verbi, Annuario Societatis internationalis pro studiis theologiae Medii Aevi promovendis), pp. 669-688.

⁸⁵ Cf. ABSALON SPRINCKIRSBACENSIS, *Sermones festuales*, XLVI, PL 211, 260C-265C.

⁸⁶ Cf. ACHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IX, ed. Châtillon cit., pp. 101-107.

⁸⁷ Cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones centum*, XXV, PL 177, 949D-951B; *ibid.*, LXXXIV, PL 177, 1166A-1169B; *ibid.*, XCIX, PL 177, 1205B-1206D. Jean Châtillon, nella sua ricognizione delle raccolte di sermoni vittorini, individua anche un sermone su sant'Agostino scritto da Pietro Comestore, frequentatore dell'abbazia, un altro di Maurizio di San Vittore e, infine, uno anonimo. Cf. CHÂTILLON, *Sermons et prédicateurs victorins* cit., pp. 29, 32-34.

⁸⁸ Cf. *supra*, cap. II, pp. 48-52.

nome dell'autore; è chiaro, nondimeno, che il nome di Agostino è di per sé sufficiente, talvolta perfino accessorio, a orientare il pubblico dei suoi sermoni verso la ricerca della fonte: la verità dei *verba* agostiniani, infatti, sovrasta i compartimenti stagni entro cui questi sono inseriti e, ad ogni modo, non è così necessario precisare l'origine delle citazioni agostiniane riportate a un uditorio che di certo le conosceva bene, magari a memoria.

Ciononostante, Agostino raffigura per Goffredo l'esempio massimo del raggiungimento da parte umana della capacità di fondere *scientia* e *sapientia*, *vita activa* e *contemplativa* o anche la mutua acquisizione di conoscenza e virtù⁸⁹. Per questo motivo il suo esempio e le sue parole devono fungere da modello per l'ipotetico canonico che si trovasse a leggere il sermone di Goffredo: la condotta di vita e le opere di Agostino, infatti, sono il suo lascito per il mondo, per il genere umano. Il canonico, allora, è chiamato a percorrere l'immenso viale costeggiato dall'inestimabile e incommensurabile ricchezza dei tesori agostiniani: scrigni contenenti l'oro della *sapientia* e l'argento dell'*eloquentia* rinvenibili nelle sue opere, l'elettro che è la lega nobile dei due metalli più nobili in quel misto di *docere* e *flectere* che è la missione di ogni predicatore e maestro, e varie e numerose pietre preziose, a confermare l'intima e mirabile estetica delle opere di Agostino:

Universo mundo illud credidit et universum mundum sibi debitorem fecit. Que pars mundi non participat hoc talento Augustini? Unum copiosas sibi divitias conquisivit, dum semper ei quod mutuabat crevit. Vis scire quas divitias? Intra in thesauros eius et videbis divitias eius. Nemo novit divitias Augustini, nisi qui intravit in thesauros eius. Et qui sunt thesauri eius? Utique Bibliotheca, id est infinitas librorum eius. Intra ergo in thesauros hos et perambula eos, si potes,

⁸⁹ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXVI, 170-192: «Partes active vite sunt, ut generaliter dicatur studium bene operandi ad omnes, studium sancte vivendi et studium ad hoc ipsum alios exemplo et verbo provocandi. Quis unquam Augustino in his instancior, ferventior, laboriosior, fructuosiorve fuit? Probat hoc quod, factus presbiter, monasterium clericorum mox instituit, et cepit vivere secundum regulam sub sanctis apostolis constitutam (...). Partes contemplative sunt: studium contemplandi, legendi, scribendi, orandi, psallendi, Deum laudandi et in his omnibus eterne vite iam gaudia quodammodo pregustandi. Et quis umquam in his Augustino studiosior, vigilantior, perspicacior, perfectior, perseverantior, sublimiorve fuit? Qui in singulis horum ita totus invenitur, ut nulli reliquorum vacare posse videretur, ita totus in legendo, ut nullus umquam in scribendo vel econtrario fuisse videatur. Probant hoc infiniti libri eius, epistule, sermones, Scripturarum expositiones, hoc ille incessantes orandi, psallendi, Deum laudandi, quas ab ipso habemus consuetudines. Que omnia fructus contemplative sunt». Per la ripresa di questi passi di Goffredo e dei successivi tratti dal sermone su sant'Agostino nel *Sermo in generali capitulo* si rinvia all'apparato dei due testi.

quia ampli sunt nimis et, cum bene perambulaveris, mirum erit si non divitias eius miraberis. In his thesauris invenitur aurum sapientie, argentum eloquentie, electrum ex utroque mixtum, lapides preciosi in tanta copia ut estimari non possit. Hic inaures, torques, armille, murenule, monilia, omnium denique ornamenta ordinum et personarum. Hic promptuaria plena omnium deliciarum et spiritualium omnium refectionum. Hic antidota et remedia contra omnium genera infirmitatum. Hic arma bellica contra omnes insidias et impetus inimicorum⁹⁰.

Il canonico può allora trovare nelle parole di Agostino e nell'esempio affermato dal suo modello di vita tutto ciò che gli occorre per garantirsi la salvezza: il cibo per nutrire la propria anima, i farmaci contro ogni genere di malattia spirituale, le armi per contrastare i nemici rappresentati dalla carne, dal secolo e dal diavolo. Quasi come un padre che lascia le proprie ricchezze in eredità alla prole, l'opulenza agostiniana è il dono postumo del comune padre Agostino a tutti i suoi figli, a tutti cioè i membri degli Ordini che seguono la sua Regola sparsi per il mondo⁹¹. Goffredo ricorda pertanto a una selezionata rappresentanza di questi Ordini, cui il sermone è verosimilmente rivolto, l'importanza dell'*emulatio Augustini* quale veicolo privilegiato per l'*emulatio Christi*, dal momento che la prima conduce necessariamente alla seconda⁹². Nella funzione pastorale che Goffredo è dunque chiamato a svolgere, Agostino è, dopo Cristo e la Vergine, il modello su cui fondare il proprio programma pedagogico e istruttivo, morale e scientifico, la stella verso cui volgere lo sguardo se si è smarrita la rotta, l'irraggiungibile anelito

⁹⁰ *Ibid.*, 216-227.

⁹¹ Cf. *ibid.*, 235-248: «Converte nunc oculum ad alias divitias eius, quas ex talento operationis mundo mutuato sibi conquisivit. Vis nosse que sint et iste divitie eius? Intra in possessiones eius et agnosces eas. Que sunt possessiones eius? Nimirum per orbem disperse Ecclesie ordinis eius. In his divitie eius sunt *familia multa nimis* (*Iob* 1, 3). Familia, inquam, filiorum et filiarum, servorum et ancillarum, filii et filie eius sunt in utroque sexu patrem ex amore imitantes, servi et ancille sunt in utroque sexu omnes Domino temporalibus servientes. Infinite enim sunt Ecclesie in utroque sexu augustiniani ordinis. Sed non omnes qui augustiniani ordinis sunt amatores ordinis sunt. Ideo alii filii et filie, alii servi et ancille, quamvis tamen servi et ancille mutatis intentionibus fieri possint filii et filie. Ecce, videtis, fratres, que sint et iste divitie Augustini, scilicet *familia multa nimis* (*Iob* 1, 3). Decebat enim divitem, ut qui habebat res quibus uteretur, haberet et eos qui cum eo rebus intererentur. Nemo dives solus divitiis suis utitur. Itaque, fratres karissimi, qui de familia huius divitis estis, satagite ut de filiis eius sitis. Imitamini eum non ex timore, sed ex amore. Utimini divitiis eius, quas vobis tanquam filiis pater hereditavit».

⁹² Cf. *ibid.*, 256-265: «Ex his ergo tot et tantis, quas commemoravimus, divitiis eius, fratres karissimi, constat quam strenue in dominicis talentis negociatus fuerit. (...) Siqua enim propria habuerat, iamdudum pro Christo communia fecerat; verumtamen quod decreverat nummorum cumulo, accreverat cumulo meritorum. Hodie prelati auro et argento suffarcinati pergunt ad Deum, Augustinus stipatus divitiis meritorum pergit ad Christum, unde et eunti Christus obviat cumulat divitias premiorum».

alla perfezione della vita santa che garantisce tuttavia lo sforzo asintotico e perfettibile che sfocia nella sempre raccomandabile sua emulazione.

Nell'accorto utilizzo della strumentazione retorica appresa anche dalle opere agostiniane⁹³, Goffredo si unisce quindi all'appello degli altri predicatori vittorini nel dichiarare i motivi di una devozione intellettuale e spirituale per il vescovo d'Ippona: gli imperativi reiterati dall'anafora, che per tre volte invitano ad approfondire la conoscenza dei suoi scritti (*intra in thesauros eius*) raccontano allora tutto il peso del lascito che i canonici hanno il dovere di meritare e onorare. La scelta del genere letterario del sermone per veicolare questo messaggio non è che l'ultima e migliore conferma della piena ricezione dell'insegnamento del loro padre fondatore.

4.3 L'*auctoritas* di Gregorio Magno a San Vittore. Alcuni cenni.

Se la presenza dell'aura agostiniana all'interno delle mura dell'abbazia di San Vittore si spiega, come è stato dimostrato, in ragione di un peso bibliografico – ma anche per certi versi giurisdizionale –, considerevole, che si riversa in ambito liturgico e speculativo, la primitiva comunità vittorina si ritrova fin da subito ad avere a che fare anche con l'opera di Gregorio Magno. Come nel caso di Agostino, infatti, il *Liber ordinis* prevede la lettura delle opere del papa durante la *lectio* domenicale⁹⁴, ma evidenzia al contempo una devozione minore rispetto a quella riservata ad Agostino. Nonostante questo, già nei primi anni della fondazione della comunità la necessità dello studio dei testi gregoriani viene importata a San Vittore da colui che si ritiene il fondatore, Guglielmo di Champeaux (1070-1123)⁹⁵. Sebbene, infatti, l'interesse

⁹³ Agostino non intende affatto scrivere una sorta di manuale di retorica quando scrive il *De doctrina christiana*, e lo chiarisce bene nel IV libro dell'opera, ma ammette la liceità dello strumento retorico per il sapiente cristiano, che deve sapersene ben servire. Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De doctrina christiana*, IV, 1, 2 - 2, 3, PL 34, 89-90, ed. Martin cit., p. 116, 10-13.

⁹⁴ Cf. *Liber ordinis Sancti Victoris Parisiensis*, XIX, edd. Jocqué - Milis, p. 82, 82-85 (cit. *supra*, alla nota 33).

⁹⁴ Cf. *ibid.*, XLVIII, pp. 212, 13 - 214, 52.

⁹⁵ Su Guglielmo di Champeaux, cf. CHÂTILLON, *De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus* cit.; ID., *L'école de Saint-Victor. Guillaume, Hugues, Richard et les autres*, in «Communio», 6 (1981), pp. 63-76; J. JOLIVET, *Données sur Guillaume de Champeaux dialecticien et théologien*, in *L'abbaye parisienne de Saint-Victor*

degli studiosi sulla figura di Guglielmo si concentri abitualmente sul versante più precipuamente speculativo della sua formazione e sulle opere che maggiormente influenzeranno gli ambienti parigini di studio del secolo successivo⁹⁶, occorre precisare che allo

de Paris au Moyen Âge cit., pp. 235-251; ripubbl. in ID., *Perspectives médiévales et arabes*, Paris 2006, pp. 71-83; C. J. MEWS, *Logica in the Service of Philosophy: William of Champeaux and his Influence*, in *Schrift, Schreiber, Schenker. Studien zur Abtei Sankt Viktor in Paris und den Viktorinern*, Ed. R. Berndt, Berlin 2005, pp. 77-117; ID., *William of Champeaux, Abelard, and Hugh of Saint-Victor. Platonism, Theology and Scripture in Early Twelfth-Century France*, in *Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victor zu Paris. Form und Funktion eines Grundtextes im europäischen Rahmen*, ed. R. Berndt, Münster 2009 (Corpus Victorinum. Instrumenta, 3), pp. 131-163; CH. DE MIRAMON, *Quatre notes biographiques sur Guillaume de Champeaux*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e et XII^e siècles* cit., pp. 45-82. – Riguardo l'effettivo ruolo di fondatore di Guglielmo, Giraud nota come nelle cronache vittorine della fondazione la sua assenza sia significativa, così come pure negli epitaffi delle prime personalità di spicco dell'abbazia. In particolare i primi quattro epitaffi, contenuti nei ff. 145^v-146^r del ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 778, risalente al secolo XIII, celebrano la memoria degli effettivi fondatori della scuola di San Vittore, ovvero Luigi VI il Grosso che, dopo l'elezione di Guglielmo di Champeaux a vescovo di Châlons-sur-Marne, concede alla piccola comunità innestatasi presso una cappella dedicata a San Vittore di Marsiglia appena fuori le mura di Parigi la dignità di abbazia nel 1113, con successiva conferma del papa avvenuta l'anno dopo («Hanc vir magnanimus almi Victoris amore / Auro, relinquis ornavit, rebus, honore»), Stefano di Senlis, all'epoca vescovo di Parigi, che donò delle prebende di Notre-Dame alla primitiva comunità («Hanc inopem parvamque novamque pius pater auxit / Extulit, ornavit rebus, honore, libris»), Gilduino, primo abate di San Vittore, discepolo di Guglielmo, confessore del re e redattore della Regola («Prima columna domus, custos gregis, ordinis actor / Hic iacet eterno dignus amore loci») e Ugo, il più celebre dei maestri della scuola («Dogmate precipuus, nullique secundus in orbe, / Claruit ingenio, motibus, ore, stilo»). Cf. GIRAUD, *L'école de Saint-Victor dans la première moitié du XII^e siècle* cit., pp. 103-104. Un breve commento e la trascrizione degli epitaffi dei primi vittorini sono presenti in GIRAUD - STIRNEMANN, *Le rayonnement de l'école de Saint-Victor. Manuscrits de la Bibliothèque Mazarine* cit., pp. 660-663. – Sugli epitaffi dei fondatori della scuola di San Vittore si vedano i diversi contributi apparsi in *Legitur in necrologio victorino* cit..

⁹⁶ La vicenda dello sfortunato magistero delle discipline logiche di Guglielmo di Champeaux è soprattutto nota per la *querelle* intrattenuta con Abelardo. Sul rapporto conflittuale tra i due, cf. J.-P. WILLESME, *Saint-Victor au temps d'Abélard*, in *Abélard et son temps. Actes du Colloque international organisé à l'occasion du IX^e centenaire de la naissance de Pierre Abélard* (Nantes - Paris, 14-19 mai 1979), ed. J. Jolivet, Paris 1981, pp. 95-105; Y. IWAKUMA, *Pierre Abélard et Guillaume de Champeaux dans les premières années du XII^e siècle: une étude préliminaire*, in *Langage, sciences, philosophie au XII^e siècle*, ed. J. Biard, Paris 1999, pp. 93-123; A. GRONDEUX, *Guillaume de Champeaux, Joscelin de Soissons, Abélard et Gosvin d'Anchin: étude d'un milieu intellectuel*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e et XII^e siècles* cit., pp. 3-44; C. J. MEWS, *William of Champeaux, the Foundation of Saint-Victor (Easter, 1111), and the Evolution of Abelard's Early Career*, *ibid.*, pp. 83-106; ID., *Philosophy, Communities of Learning and Theological Dissent in the Twelfth Century in The Medieval Paradigm. Religious Thought and Philosophy*, ed. G. d'Onofrio, Turnhout 2012 (Nutrix. Studies in Late Antique, Medieval and Renaissance Thought. Studi sul pensiero tardoantico, medievale e umanistico, 4), pp. 309-326. – Sulle opere

scolarca sono da attribuirsi anche delle *Sententiae* morali, una sorta di epitomi del pensiero di Gregorio Magno, che nelle intenzioni del maestro dovevano essere un compendio istruttivo per la formazione dei suoi allievi alla vita morale o tropologica⁹⁷. Trasmesso come *Liber Florum Moraliū*, tale raccolta di sentenze ha il pregio di essere più fedele all'insegnamento gregoriano rispetto a quello meno preciso dell'*Epitome* di Odone di Cluny e più intelligente delle *Excerptiones* di Gualtiero d'Aversa, restituendo le diverse interpretazioni dei versetti del libro di Giobbe alla stessa guisa di Gregorio, valorizzandone con una selezione più accurata gli aspetti ritenuti più significativi⁹⁸.

Tra i primi ad accogliere le istanze relative alla diffusione della dottrina gregoriana e a promuoverne la *lectio* vale la pena ricordare, dopo Guglielmo, Garnerio di San Vittore († 1170), il cui *Gregorianum* sembra essere perfettamente sovrapponibile, negli scopi come nella struttura, all'abbreviazione dello scolarca di Champeaux⁹⁹. L'opera di Garnerio, sontuoso florilegio di tutta la produzione di papa Gregorio, rappresenta il tentativo, tra i migliori e più completi riusciti in tutto l'alto Medioevo, di sistematizzare nell'interesse quel materiale miscelaneo uscito dalla penna di Ugo di San Vittore o raccolto dai suoi allievi e che trasuda di citazioni gregoriane¹⁰⁰. L'importanza pedagogica dell'esempio e delle parole del pontefice da

di logica di Guglielmo di Champeaux, cf. K. M. FREDBORG, *The Commentaries on Cicero's De invention and Rhetorica ad Herennium by William of Champeaux*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin», 17 (1976), pp. 1-39; Y. IWAKUMA, *Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum and secundum G. Paganellum*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin», 63 (1993), pp. 45-114; ID., *William of Champeaux and the Introductiones*, in *Aristotle's Perihermeneias in the Latin Middle Ages. Essays on the Commentary Tradition*, edd. H. A. G. Braakhuis - C. H. Kneepkens, Groningue - Haren 2003, pp. 1-30; ID., *William of Champeaux on Aristotle's Categories*, in *La tradition médiévale des Catégories (XII^e-XIV^e siècles)*. Actes du XIII^e symposium européen de logique et de sémantique médiévales (Avignon, 6-10 juin 2000), edd. J. Biard - I. Rosier-Catach, Louvain 2004, pp. 313-328; C. J. MEWS, *Logica in the Service of Philosophy* cit., pp. 79-105.

⁹⁷ Le *Sententiae* di Guglielmo di Champeaux sono state edite in LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* cit., V, *Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, Gembloux 1959, pp. 190-227. Sull'opera, cf. anche R. WASSELYNCK, *Les compilations des Moralia in Job du VII^e au XII^e siècle*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 29 (1962), [pp. 5-32], pp. 20-21; MEWS, *Logica in the Service of Philosophy* cit., pp. 105-109; CH. DE MIRAMON, *Spiritualia et Temporalia. Naissance d'un couple*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», 123.92 (2006), pp. 224-287.

⁹⁸ WASSELYNCK, *Les compilations des Moralia in Job* cit., p. 21.

⁹⁹ Cf. GARNERIUS DE SANCTO VICTORE, *Gregorianum*, PL 193, 23-462A.

¹⁰⁰ Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, PL 177, 469-900C. Sul lungo travaglio esegetico dei passi di Gregorio Magno a San Vittore, si rimanda a: H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de*

parte di Guglielmo è perciò condivisa già da Ugo¹⁰¹, ma ripresa da Garnerio, il cui sforzo monumentale, pur senza il merito dell'originalità, fornisce uno strumento tanto utile alla comunità vittorina da necessitare, qualche anno dopo, di una versione abbreviata, della cui redazione si occuperà Assalonne¹⁰².

Una tale considerazione dell'opera e della figura di Gregorio Magno è evidente a San Vittore anche a livello liturgico, come testimonia, per esempio, un sermone di Riccardo scritto in occasione della celebrazione del papa del secolo VI, in cui Gregorio è definito come la luce sulla sommità del candelabro che è l'*universalis Ecclesia*, la cui luminosità è data dall'eccellenza delle opere, delle parole, delle virtù e dei miracoli del santo, modello da imitare per tutti i fedeli¹⁰³. Tra le opere esegetiche di Riccardo merita poi di essere citata anche

l'Écriture, 4 voll., Paris 1959-1964; tr. it. Roma 1996², II, pp. 452-454 e 499-500. Si veda inoltre, relativamente all'angelologia gregoriana, che si alterna a san Vittore alla tradizione dionisiana, D. POIREL. *L'ange gothique*, in *L'architecture gothique au service de la liturgie*. Actes du colloque organisé à la Fondation Singer-Polignac, Paris (24 octobre 2002), edd. A. Bos - X. Dectot, Turnhout 2003 (Rencontres médiévales européennes, 3), [pp.115-142], pp. 119-128; ripubblicato in ID., *Des symboles et des anges* cit., [pp. 337-362], pp. 341-349.

¹⁰¹ Vale la pena di ricordare quantomeno l'alta considerazione che di Gregorio ha Ugo nel suo *Didascalicon*. Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon de studio legendi*, V, 7, PL 175, 794D, ed. Buttimer cit., p. 105, 18-23: «Haec vero scientia duobus modis comparatur, videlicet exemplo et doctrina; exemplo, quando sanctorum facta legimus; doctrina, quando eorum dicta ad disciplinam nostram pertinentia discimus. Inter quae beatissimi Gregorii singulariter scripta amplexanda aestimo, quae, quia mihi prae caeteris dulcia, et aeternae vitae amore plena visa sunt, silentio nolui praeterire». Sull'importanza delle fonti gregoriane nelle altre opere di Ugo, si vedano per esempio i volumi comparsi in *Hugonis de Sancto Victore opera* del *Corpus Christianorum*, in particolare ID., *De archa Noe. Libellus de formatione archae*, ed. P. Sicard, Turnhout 2001 (CCCM, 176), pp. 181-183; ID., *De tribus diebus*, ed. D. Poirel, Turnhout 2002 (CCCM, 177), pp. 82-83.

¹⁰² Cf. ABSALON SPRINCKIRSBACKENSIS, *Gregorianus abbreviatus*, in ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14936, ff. 99-136.

¹⁰³ Cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones centum*, LXXXI, PL 177, 1156B: «Candelabrum, fratres, est Ecclesia; beatus Gregorius, cuius hodie solemniam colimus, est lucerna», e *ibid.*, 1159D-1160A: «Talentum, quod est maximum in ponderibus, perfectionem significat. Haec igitur lucerna beatus, videlicet Gregorius, cuius hodie solemniam celebramus, super candelabrum non in quolibet loco, sed in summo posita, tanto longius et latius suos radios diffundit, quanto sublimius posita fuit. Lucet itaque nobis lucerna radiis diversis, radiis eximiis, radiis praeclaris. Lucet enim nobis virtutibus, lucet operibus, lucet verbis, lucet miraculis, lucet asperrima religione, lucet fragrantissima opinione, lucet merito, lucet praemio. Et nunc, charissimi nobis, ad huius lucernae radios incedamus, ut devia quaeque devitantes, et per semitam iustitiae gradientes, ad superna gaudia venimus». Il sermone è stato parzialmente edito in J. CHÂTILLON, *Contemplation, action et predication d'après un sermon inédit de Richard de Saint-Victor en l'honneur de saint Grégoire-le-Grand*, in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, 3 voll., Paris 1963-1964, II, pp. 89-98.

l'*Explicatio in Cantica canticorum*, degli appunti di argomenti morali ispirati alle opere di Gregorio Magno¹⁰⁴.

4.4 I doveri della predicazione vittorina a partire dalla *Regula Pastoralis* di Gregorio Magno

In misura certamente maggiore rispetto ad Agostino, il ministero pastorale di Gregorio Magno risente drasticamente della condizione storica in cui vive il pontefice: la fine della guerra greco-gotica da una parte, la pericolosa presenza dei Longobardi dall'altra, unite al presentimento comune di una imminente apocalisse i cui prodromi si palesano nella tragicità degli eventi storici, generano in Gregorio il dramma della percezione dell'abbandono dei figli di Dio al loro destino, di cui diventa specchio la figura di Giobbe¹⁰⁵. Al contempo, tuttavia, tali eventi storici contribuiscono a far maturare nel papa l'idea della necessità del suo ruolo di guida, sia spirituale che terrena, per il gregge che le contingenze storiche lo hanno portato a sorvegliare, e che si riflette nella sua profonda accettazione e comprensione dell'ufficio della predicazione¹⁰⁶.

Le considerazioni sul peso della presa in carico del ministero petrino e sui doveri della predicazione vengono raccolte da Gregorio nei primi anni del suo papato nella *Regula Pastoralis*¹⁰⁷, in cui intende porre un modello per il perfetto predicatore, e nelle *Homiliae in*

¹⁰⁴ Cf. PSEUDO-RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Tractatus super Cantica Canticorum*, PL 196, 405-524A., PL 196, 405-524A. Sulla trasmissione e attribuzione delle opere di Riccardo, cf. R. GOY, *Die handschriftliche Überlieferung der Werke Richards von St. Viktor im Mittelalter*, Turnhout 2005 (Bibliotheca Victorina, 18), pp. 382-384.

¹⁰⁵ Cf. MARKUS, *Gregory the Great and his World* cit.

¹⁰⁶ Cf. H. OLIPHANT OLD, *The reading and preaching of the Scriptures in the worship of the Christian Church*, 7 voll., Grand Rapids (MI) - Cambridge (MA) 1998-2010, II, *The Patristic Age*, 1998, p. 426: «Gregory was far more than the architect of the papacy; he was a man who had a profound understanding of spiritual authority. He gave the West an appreciation of true leadership, both spiritual and terrestrial, both political and religious, and at the center of that was his deep understanding of the office of preacher».

¹⁰⁷ GREGORIUS I, *Regula Pastoralis*, PL 77, 13-128, edd. B. Judic - F. Rommel - C. Morel, 2 voll., Paris 1992 (SC, 381-382).

*Evangelia*¹⁰⁸, dove si sforza di essere quel modello¹⁰⁹. Entrambi i testi sono letti e meditati profondamente all'interno dell'abbazia di San Vittore, in cui vengono accolte le istanze teoriche e pratiche gregoriane per attuare, su una nuova teoria della buona predicazione applicata al contesto vittorino, la messa in pratica di una nuova ortoprassi pastorale per la vita canonica post-riformista¹¹⁰.

Per lo più, l'omiletica gregoriana, dal forte sapore monastico, è intrisa di temi escatologici e si muove lungo i due assi della *doctrina* e dell'*exhortatio*: attraverso l'abituale distinzione dei sensi di interpretazione delle Scritture, il pontefice vi legge l'occasione per trattare degli aspetti morali legati alla vita cristiana, dal pericolo insito nella natura dei peccati mortali alla valutazione dell'intenzionalità degli atti peccaminosi nell'uomo, dall'illustrazione della corretta condotta di vita terrena all'avvertimento dell'imminente Giudizio finale, con un sempre presente riferimento al ruolo del predicatore e ai destinatari di tale predicazione¹¹¹.

¹⁰⁸ ID., *Homiliae in Evangelia*, PL 76, 1075-1312, ed. Étaix cit.

¹⁰⁹ Cf. FEISS, *General introduction*, in *Sermons for the Liturgical Year* cit., p. 38: «In the first years of his papal ministry, Gregory produced two works that had enormous influence on the theory and practice of preaching throughout the Middle Ages, and particularly at St. Victor, where his feast was celebrated and his writings were read in the dining room and elsewhere. The *Pastoral Rule* teaches how to preach and what sort of person the preacher must be. The forty *Sermons on the Gospel* show how Gregory himself applied his theory in preaching».

¹¹⁰ Sull'incidenza della riforma gregoriana del secolo XI per l'ordine di San Vittore, si veda in particolare J. CHÂTILLON, *Les écoles de Chartres et de Saint-Victor* cit., p. 806.

¹¹¹ Sulla predicazione in Gregorio Magno, cf. G. R. EVANS, *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge 1986 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Fourth Series, 2) pp. 75-86; L. LA PIANA, *L'omelia in S. Gregorio Magno*, in «Ephemerides Liturgicae», 104 (1990), pp. 51-64; F. COCCHINI, *Temi morali e modelli nell'omiletica patristica: aspetti etici nella predicazione di Gregorio Magno*, in *Predicazione e società nel medioevo: riflessione etica, valori e modelli di comportamento. Preaching and Society in the Middle Ages: Ethics, Values and Social Behaviour*. Atti. Proceedings of the XIIth Medieval Sermon Studies Symposium (Padova, 14-18 luglio 2000), a c. di R. Quinto - L. Gaffuri, Padova 2002, pp. 53-70; E. PRINZIVALLI, *Gregorio Magno e la comunicazione omiletica*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte* (Roma, 22-25 ottobre 2003), Roma 2004 (Atti dei convegni Lincei, 209), pp. 153-170; L. G. G. RICCI, *La retorica nella «Regola Pastorale» di Gregorio Magno*, in «Per longa maris intervalla». *Gregorio Magno e l'Occidente mediterraneo fra tardoantico e alto medioevo*. Atti del Convegno internazionale di studi (Cagliari, 17-18 dicembre 2004), a c. di L. Casula - G. Mele - A. Piras, Cagliari 2006 (Studi e ricerche di cultura religiosa. N.S., 4), pp. 273-288 (cui si rimanda per una buona bibliografia sulla retorica gregoriana); L. GIORDANO, «*Posterior intravit, qui prior venerat*» (*Greg. M., «in evang.»* 22, 5), in *Forme della polemica nell'omiletica latina di IV-VI secolo*. Convegno internazionale di studi (Foggia, 11-13 settembre 2013), a c. di M. Marin - F. M. Catarinella, Bari 2014 [= «Auctores nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica», 14 (2014)], pp. 567-584;

Ugo di San Vittore fa proprio riferimento alla *Regula Pastoralis* quando, in un passo della *Miscellanea*, affronta il tema delle negligenze dei pastori di anime e segue Gregorio nella condanna della superbia delle guide che, amando se stessi più di Dio, si rivolgono con tracotanza nei confronti del loro gregge, senza preoccuparsi delle conseguenze di tali azioni¹¹². Assalonne raccomanda invece la lettura delle opere morali di Gregorio per instillare nel suo pubblico i sentimenti più puri che conducono alla virtù della carità¹¹³ e, nello stesso sermone, il pontefice diventa modello di insegnamento delle virtù necessarie al buon sacerdote per il suo ministero¹¹⁴.

Anche il sermone di Riccardo di San Vittore sulla festività di san Gregorio Magno mostra il fortissimo debito che il Vittorino nutre nei confronti del pontefice: per entrambi l'immagine del candelabro come corpo ecclesiale è centrale, come fondamentale è la figura del predicatore che entrambi vedono nelle sue aste¹¹⁵, mentre l'azione pastorale, che non deve mai venire meno,

¹¹² Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, IV, 130, PL 177, 148B: «Tales sunt qui prava agunt, et reprehendi nolunt. Libet, inquit Gregorius, ut cum licenter etiam illicita faciunt, nemo subditorum contradicat, cunctis se existimant amplius sapere, quibus se vident amplius posse. Hoc amant, videri sapientes, et esse potentes. Haec est causa angelicae et humanae ruinae. Angelus cum vellet esse potentior, ruit; homo cum sapientior, desipuit. Tres autem sunt species negligentiarum praelatorum. Prima est eorum qui bene vivunt, et subditos male vivere permittunt. Secunda est qui male vivunt, et subditos bene vivere cogunt Tertia est qui male vivunt, et subditos male vivere volunt». Il passo della *Regula* è in: GREGORIUS I, *Regula Pastoralis*, II, 8, PL 77, 43B, edd. Judic - Rommel - Morel cit., I, p. 234, 38-42: «Plus enim se suo auctore diligentes, iactanter erga subiectos se erigunt, nec quid agere debeant, sed quid valeant attendunt; nil de subsequenti iudicio metuunt, improbe de temporali potestate gloriantur; libet ut licenter et illicita faciant, et subditorum nemo contradicat».

¹¹³ Cf. ABSALON SPRINCKIRSBACKENSIS, *Sermones festivos*, XIX, PL 211, 114: «Qui multa cognoscunt et parum diligunt, debent legere scripturas morales, quae purgant affectum, charitatem accendunt: quales sunt scripta beati Gregorii, parabola Salomonis, liber Sapientiae, et caeterae tales, quae pertinent ad morum aedificationem».

¹¹⁴ *Ibid.*, 118AC. Il passo sembra rimandare a: GREGORIUS I, *Regula Pastoralis*, II, 1, PL 77, 26C-27A, edd. Judic - Rommel - Morel cit., I, p. 174, 3-14: «Tantum debet actionem populi actio transcendere praesulis, quantum distare solet a grege vita pastoris. Oportet namque ut metiri sollicitudine studeat quanta tenendae rectitudinis necessitate constringitur, sub cuius aestimatione populus grex vocatur. Sit ergo, necesse est, cogitatione mundus, actione praecipuus, discretus in silentio, utilis in verbo, singulis compassione proximus, prae cunctis contemplatione suspensus, bene agentibus per humilitatem socius, contra delinquentium vitia per zelum iustitiae erectus, interiorum curam in exteriorum occupatione non minuens, exteriorum providentiam in interiorum sollicitudine non relinquens».

¹¹⁵ Cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones centum*, LXXXI, PL 177, 1157CD: «Calami procedentes de hastili, et qui in candelabro post hastile fuere praecipui, sancti apostoli et universi praedicatores

deve essere in costante comunicazione con le coppe (*scyphi*) di Ex 37, 17, ovvero l'uditorio pronto ad accogliere le loro parole.

Ancora, l'attenzione riservata da Gregorio ai due momenti complementari dell'*actio* e della *contemplatio*, che nella prosa mistica del pontefice si accompagnano all'esegesi delle figure bibliche di Marta e Maria di Betania o delle mogli di Giacobbe Rachele e Lia¹¹⁶, è ripresa

sunt. Qui recte dicuntur calami, quia spiritu divino repleti. Qui dum nobis sacram fidem praedicant, quasi canticum novum suaviter sonant (...). Qui etiam sex esse describuntur, ut per senarium eorum perfectio designetur. Senarius enim perfectus numerus est, sive quod Deus sex diebus hunc mundum perfecit, sive quod idem senarius ex partibus suis constat. Quemadmodum autem calami significant praedicatores, ita et scyphi designant auditores. Quia namque scyphis vina infunduntur, recte per scyphos auditores verbi figurantur. Et sicut scyphis aliis plus, aliis minus liquoris infunditur, sic auditoribus aliis plus, aliis minus gratiae coelestis in praedicatione confertur»; GREGORIUS I, *Homiliae in Ezechielem*, VI, 8, PL 76 [785-1072C], 832CD, ed. M. Adriaen, Turnhout 1971 (CCSL, 142), p. 76: «Calami autem qui de hastili prodeunt, praedicatores sunt, qui dulcem sonum mundo ediderunt, videlicet canticum novum. Scyphi autem vino repleti solent. Quid ergo mentes auditorum nisi scyphi sunt, quae a sanctis praedicatoribus vino scientiae replentur? Sphaerula autem quid est aliud nisi volubilitas praedicationis? Sphaera enim ex omni parte volvitur. Et praedicatio, quae nec adversitate retineri potest, nec prosperitatibus elevatur, sphaera est, quia est et inter adversa fortis, et inter prospera humilis, nec timoris angulum, nec elationis. In cursu ergo suo figi non valet, quia per cuncta se volubiliter trahit». Sull'immagine del candelabro come corpo della Chiesa, cf. *supra*, p. 137. Cf. FEISS, *Introduction*, in *Sermons for the Liturgical Year* cit., p. 404: «A comparison of Gregory's text with paragraphs 3–8 of Richard's sermon makes obvious Richard's indebtedness to Gregory. Richard uses Gregory's interpretation as a template. They both see in the hammering of the gold a symbol of suffering. Both men emphasize the importance of preachers, symbolized by the rods, and preaching, whose effectiveness they see symbolized in the tendency of a ball to keep rolling (*volubilitas*) whether in adversity or prosperity. Both think of the rods as reeds through which preachers blow to sound a new song. They also agree that the lilies refer to heavenly reward».

¹¹⁶ Cf. per es. GREGORIUS I, *Moralia in Iob*, VI, XXXVII, 61, PL 75 [509-1162B] - 76 [9-782A], PL 75, 764BC, ed. M. Adriaen, 3 voll., Turnhout 1979-1985 (CCSL, 143, 143A, 143B), I, p. 330, 176-190; ID., *Homiliae in Ezechielem*, II, 2, PL 76, 954B, ed. Adriaen cit., p. 231; Sul tema in Gregorio, si vedano almeno: S. SOJKA, «*Actio*» e «*contemplatio*» precristiana e «*vita activa*» e «*vita contemplativa*» in Gregorio Magno, in «*Vox patrum*», 10 (1986), pp. 17-39; C. E. STRAW, *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, Berkeley (CA) - Los Angeles (CA) - London 1988, (The Transformation of the Classical Heritage, 14), pp. 248-251; MARKUS, *Gregory the Great and his World* cit., pp. 17-26; M. SCHAMBECK, «*Actio*» und «*Contemplatio*». Überlegungen zu einem Modell bei Gregor dem Großen, in «*Wissenschaft und Weisheit*», 62 (1999), pp. 27-47; S. BOESCH GAJANO, *Gregorio Magno: alle origini del Medioevo*, Roma 2004 (Sacro/santo. N. S., 8), pp. 37-52.

Sulla rilevanza della complementarità tra *vita activa* e *contemplativa* a San Vittore, cf. P. SICARD, *Du De archa Noe de Hugues au De archa Moysi de Richard de Saint-Victor* cit.

sempre da Riccardo, che la utilizza la stessa allegoria per costruire l'intero impianto del suo *De duodecim patriarchis*¹¹⁷ e che Goffredo riprenderà in più occasioni nei suoi sermoni¹¹⁸.

E proprio Goffredo, in conclusione, nel suo *Sermo in sinodo* affronta la questione relativa alle dinamiche che possono intercorrere tra la figura del perfetto e immacolato sacerdote e l'eventualità della macchia del peccato nell'anima dell'imperfetto. Come, infatti, Gregorio valutava, nella *Regula Pastoralis*, i diversi casi che possono costringere alla predicazione un sacerdote che non conduce una buona vita e non compie opere buone, e vagliava pure le ipotesi relative alla notorietà o meno dei peccati del predicatore¹¹⁹, così Goffredo tratta nel proprio sermone di quell'amara condizione che coglie quei sacerdoti che, poiché uomini, tendono a cadere nel peccato e, nella lettura gnoseologica che parallelamente attraversa il testo, a perdere la vera conoscenza delle verità di fede. Il sermone si chiude quindi con una *divisio* logica¹²⁰, volta ora a definire la tipologia del peccato cui è soggetto l'uomo-sacerdote, sottoposto sia alla giustizia divina che a quella terrena. I peccati, nella distinzione di Goffredo, sono di due tipi: manifesti e occulti. Tra i manifesti, ve ne sono di tollerati e di non tollerati. Nel secondo caso, l'allontanamento dal corpo sacerdotale si attua mediante scomunica o, in casi più lievi, vi è una semplice degradazione. Tra i peccati tollerati, poi, ve ne sono alcuni tollerati razionalmente e altri tollerati non razionalmente. Nel primo caso, non vi sarà punizione terrena, ma verrà meno la grazia di Dio; nel secondo caso, invece, il peccato è tanto grave da comportare la perdita della grazia di Dio e l'estromissione dalla Chiesa, anche senza una pronta disposizione di quella terrena. Il caso peggiore, infine, è quello dei peccati che restano occulti, che ha come conseguenza l'espulsione dalla chiesa terrena e celeste e il rifiuto e il disprezzo sia da parte degli angeli che da Satana stesso, che li accompagnerà nella dannazione degli uomini macchiatisi con l'ultimo di questi peccati:

¹¹⁷ Cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De duodecim patriarchis*, IV, PL 196, [1-64A], 4AC, edd. J. Châtillon - M. Duchet-Suchaux - J. Longère, Paris 1997 (SC, 419), pp. 98, 1 – 100, 31;

¹¹⁸ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, II, 330-340; XXVI, 155-169.

¹¹⁹ Cf. GREGORIUS I, *Regula Pastoralis*, III, 25, PL 77, 96, edd. Judic - Rommel - Morel cit., II, pp. 428, 5 - 430, 37. Sullo iato tra ideale di perfezione e contingenza della condizione umana in Gregorio Magno, cf. STRAW, *Gregory the Great. Perfection in Imperfection* cit.

¹²⁰ Sulla *divisio* logica come strumento di maggiore determinazione della *definitio*, cf. G. D'ONOFRIO, Fons scientiae. *La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli 1986² (Nuovo Medioevo, 31), pp. 119-122.

Nam peccata sacerdotis aut manifesta aut occulta sunt. Manifesta vero aut tolerantur ab Ecclesia aut non tolerantur. Si non tolerantur, evidens est hec foras missio, que fit per excommunicationem vel degradationem, et tunc conculcatur, id est contemptibilis habetur omnibus hominibus. Quod, si manifesta eius peccata tolerantur ab Ecclesia, aut rationabiliter tolerantur aut non. Si rationabili de causa tolerantur, foras quidem non mittitur a presenti Ecclesia, nec conculcatur ab hominibus, foras tamen missus est a gratia Dei. Si vero non rationabiliter tolerantur peccata eius, sed vel per incuriam vel malitiam perversorum prelatorum, etsi in presenti Ecclesia non sit foras missus per sententiam, tamen foras est et a gratia Dei et ab affectu omnium bonorum peccata ipsius detestantium, et conculcatur ab hominibus, id est rationabiliter viventibus. Si autem occulta sunt et manent peccata eius, foras quidem non mittitur a presenti Ecclesia per sententiam interim, tamen foras omnino missus est a respectu et gratia Dei, et tandem in extrema dominice aree ventilatione, tanquam palea foras mittetur a consortio universalis Ecclesie, et conculcabitur non solum ab electis hominibus, sed ab angelis Dei, immo et ab angelis Sathane, cum illis dampnatus in eternum¹²¹.

Pur lasciando sullo sfondo la *Regula* gregoriana, Goffredo stabilisce qui il piano pastorale che, in un sermone che prevedeva un pubblico di prelati, serve da estremo monito al corretto agire dell'intera classe sacerdotale. La prosa è stringente, quasi metodica, e la *divisio* logica è rigorosa: Gregorio gli suggerisce i modi possibili dell'ammonizione, ma Goffredo espone casi e conseguenze dei peccati in cui un sacerdote può incorrere; il messaggio della sua predica non è inoltre limitato a una pura e comune *exhortatio* al corretto agire, ma presenta lo spettro delle azioni correttive della giustizia terrena e celeste. Del resto è il compito del predicatore quello di istruire, formare e correggere il proprio uditorio e, sebbene ciò avvenga in questo caso attraverso l'applicazione di un registro pressoché giuridico, Goffredo presenta un quadro chiaro e affine a quella letteratura dei *libri poenitentiales* e *summae confessorum* che proprio in quegli anni cominciava a crescere tra le mura delle abbazie vittorine¹²². Qui, certo, vi sono soltanto i primi accenni di una pratica definita relativamente all'esercizio pastorale, ma l'esegesi del versetto di Matteo che accompagna l'intero sermone pretendeva una risposta. Cosa accadrebbe, dunque, si chiede Goffredo sulla scorta del Vangelo, se il sale (che ha dimostrato essere, sotto il senso spirituale, l'ufficio sacerdotale) perdesse la sua capacità di salare? Non servirebbe più

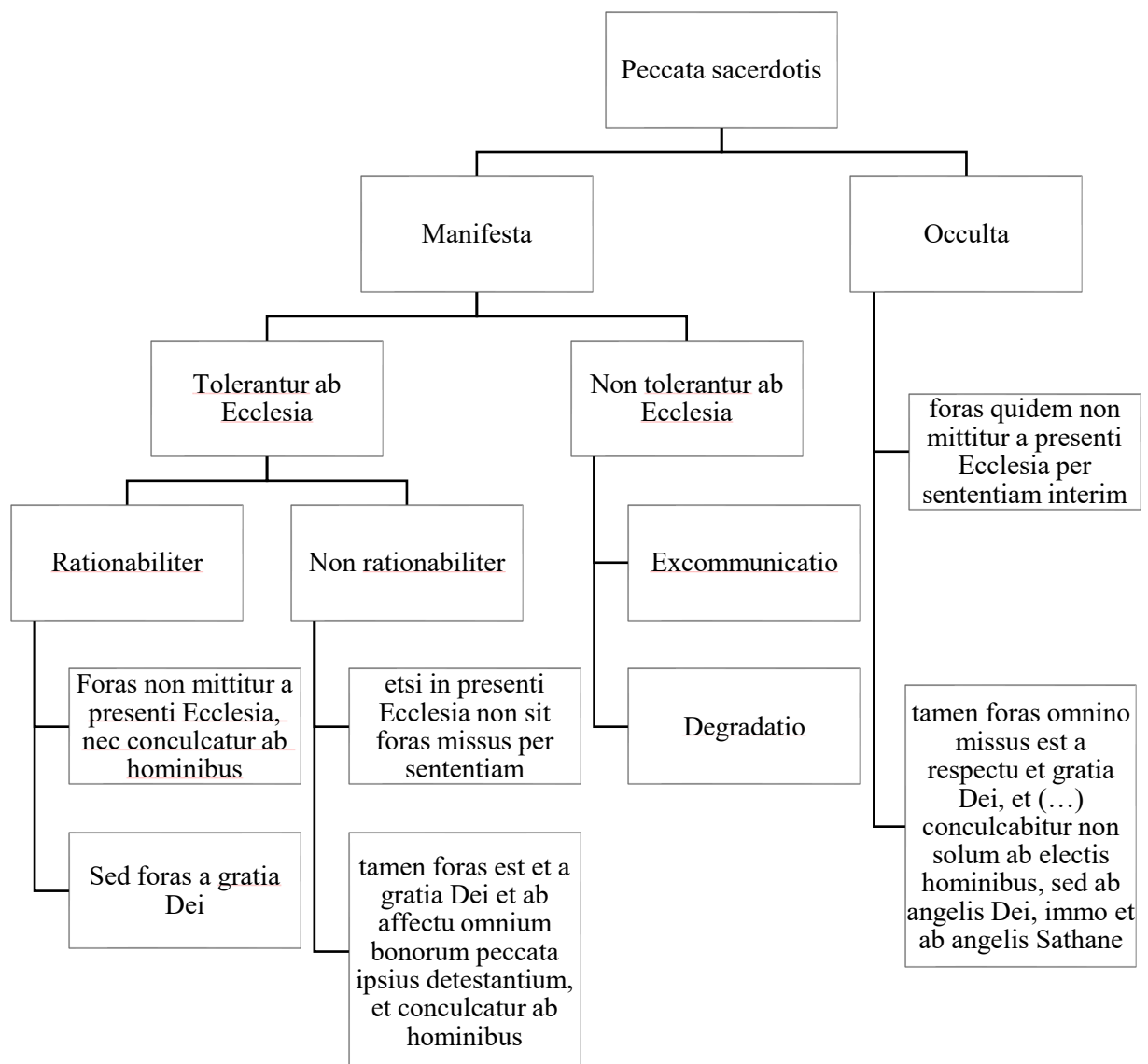
¹²¹ GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXXI, 256-270.

¹²² Cf. *supra*, nota 35.

a nulla e meriterebbe dunque di essere gettato e calpestato¹²³. Allo stesso modo i sacerdoti non meritevoli, quelli che non realizzano la perfetta coincidenza tra *verba* ed *exempla*, non possono che essere estromessi di fatto dal corpo ecclesiale.

Per rendere meglio comprensibile la *divisio* logica del testo di Goffredo ne proponiamo uno schema riepilogativo della seguente tavola.

Tav. 6: Schema dei peccati del sacerdote secondo il *Sermo in sinodo*



¹²³ Cf. Mt 5, 13: «Quod si sal evanuerit in quo salietur? Ad nichilum valet ultra nisi ut mittatur foras et conculcetur ab hominibus».

Capitolo IV

«Speculator castrorum Dei». Filosofia e teologia nei *Sermones* di Goffredo

1. Una nota sull'ecclesiologia vittorina

In una delle sue omelie su Ezechiele Gregorio Magno si interroga sulla necessità del ministero pastorale e sulla figura dei predicatori che sono chiamati a quello che lui considera, in virtù di quel che vede come il dramma del suo pontificato¹, un ingrato ma doveroso compito:

Notandum quod eum quem Dominus ad praedicandum mittit speculatorem esse denuntiat. Cui enim aliena cura committitur, speculator vocatur, ut in mentis altitudine sedeat, atque vocabulum nominis ex virtute actionis trahat. Non est enim speculator qui in imo est. Speculator quippe semper in altitudine stat, ut quidquid venturum est longe prospiciat. Et quisquis populi speculator ponitur, in alto debet stare per vitam, ut possit prodesse per providentiam. Hinc propheta alius speculatorem admonet, dicens: *Super montem excelsum ascende tu, qui evangelizas Sion* (Is 40, 9). Ut videlicet qui praedicationis locum suscepit ad altitudinem bonae ascendat actionis; ad excelsa transeat, et eorum qui sibi commissi sunt opera transcendat; quatenus subiectorum vitam tanto subtilius videat, quanto et terrenis rebus quas despicit animum non supponit².

Gregorio instaura una forte simmetria tra la figura dello *speculator* e quella immersa nella contingenza storica del *praedicator*. Se il primo, infatti, è definito altrove come quell'uomo

¹ L'intera epistola a Leandro di Siviglia, prefatoria ai *Moralia in Iob*, restituisce la cifra della complessità della situazione storica vissuta da Gregorio Magno, che si riflette nel tentativo di giustificazione degli eventi storici in un quadro più ampio garantito dalla provvidenza divina che ha il suo modello più pertinente nella figura di Giobbe. Cf. GREGORIUS I, *Moralia in Iob*, prol. (*epistola ad Leandrum*), PL 75, 509D-516C, ed. Adriaen cit., pp. 1-7. Sull'aspetto della percezione del pontificato come dramma e sulla necessità del compito pastorale, si veda: MARKUS, *Gregory the Great and his World* cit., in particolare le pp. 1-16 e 51-67.

² GREGORIUS I, *Homiliae in Ezechielem*, XI, 8, PL 76, 907BC, ed. Adriaen cit., p. 171.

perfetto che, membro della santa Chiesa, è posto come su un'altura per fungere da modello emulativo per i fedeli³, il secondo avverte sulle proprie spalle tutto il peso di una responsabilità pastorale che la *sanctitas* posseduta dallo *speculator* non prevede. Questi, infatti, è chi possiede l'*altitudo mentis*, di una acquisizione intellettuale della visione del campo sottostante che, nell'esempio di Gregorio, fa di lui la sentinella, la perfetta vedetta che, dalla torre, è pronta ad avvistare il nemico e a denunciarlo. Il pastore, d'altra parte, come lo *speculator* deve mantenere una posizione di guida rispetto al suo gregge, affinché possa segnalare la presenza di un nemico, ma la sua azione è affettiva, non intellettuale, morale, non speculativa⁴.

Esempi dell'attività teoretica della progressiva acquisizione della *sapientia christiana* e di quella pratica di un parallelo conseguimento delle virtù e del loro esercizio, le componenti attive e contemplative insite nel modello ideale del *sanctus vir* sono fuse da Gregorio per denunciare subito dopo la discrasia che egli vede nella prova fallita delle proprie mansioni di pontefice. Ben più di una mera applicazione di una retorica dell'umiltà, che pure ben si conformerebbe alla figura di un uomo di Chiesa di quei secoli, Gregorio non esita ad ammettere l'incolmiabile iato tra l'ideale di perfezione che raccomanda nel *praedicator/speculator* e una mutezza che insorge nel momento in cui egli stesso è costretto a interpretare per il suo pubblico il testo biblico e le contingenze storiche che, nella devastazione bellica e barbarica degli anni che vive, sembrano prive di ragione e di senso⁵. È tuttavia l'energia stessa del *sermo Dei* che si autoimpone con forza militaresca e conferisce al pontefice il vigore della spada capace di trafiggere il cuore del prossimo:

O quam dura mihi sunt ista quae loquor, quia memetipsum loquendo ferio, cuius neque lingua, ut dignum est, praedicationem tenet, neque inquantum tenere sufficit vita sequitur linguam. Qui otiosis verbis saepe implicor, et ab exhortatione atque aedificatione proximorum torpens et negligens cesso. Qui in conspectu Dei factus sum mutus et verbosus, mutus in necessariis, verbosus in otiosis. Sed ecce sermo Dei de speculatoris vita compellit ut loquar. Tacere non

³ Cf. *ibid.*, II, 5, PL 76, 997A, ed. Adriaen cit., p. 212: «Cum vero sancti viri intra sanctam Ecclesiam ad loca summa perducuntur, eorum vita quasi in speculo ponitur, ut cuncti videant bona quae debeant imitari».

⁴ Cf. *ibid.*, I, 11, PL 76, 909C, ed. Adriaen cit., p. 172: «Sicut enim turris in monte idcirco ad speculandum ponitur, ut hostes qui veniunt longius videantur, sic praedicatoris vita semper in alto debet fixa permanere, ut more narium discernat fetores vitiorum odoresque virtutum. Incursus malignorum spirituum longe prospiciat, et commissas sibi animas per suam providentiam cautas reddat».

⁵ Cf. A. BISOGNO, *La 'metafisica dell'ordine' come consolatio filosofica in Agostino, Boezio e Gregorio Magno*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1-2 (2018), [pp. 259-279], pp. 270-279.

possum, et tamen loquendo me ferire pertimesco. Dicam, dicam, ut verbi Dei gladius etiam per memetipsum ad configendum cor proximi transeat⁶.

Quando Goffredo di San Vittore si appresta a scrivere i suoi sermoni, ha verosimilmente impressa l'immagine dello *speculator* che Gregorio Magno consegna alla tradizione dei predicatori medievali e sulla base di quell'ideale orienta tutto il suo ministero pastorale, al fine di far coincidere la perfezione dello *speculator* (inteso come sentinella, ma la radice del lemma potrebbe far pensare anche a chi contempla) con l'attività pratica di chi predica. La tensione alla perfettibilità di quell'ideale è però appiattita dal Vittorino in ragione di due elementi fondamentali che lo differenziano da Gregorio: da una parte, lo spettro dei Longobardi alle porte di Roma è svanito e l'amenità della Montagna di Sainte-Geneviève su cui sorge l'abbazia di San Vittore, appena fuori dalle mura di Parigi, garantisce una relativa distanza dai mali e dai pericoli del secolo che permette a Goffredo in qualche modo l'esercizio di una *vita activa* e *contemplativa* non minacciato dai rovesciamenti repentini della storia; dall'altra, Goffredo avverte comunque tutto il peso della responsabilità del ministero pastorale e non può tirarsi indietro rispetto al compito che, come uomo di Chiesa, è chiamato a compiere. Non mancano, certo, nei sermoni di Goffredo manifestazioni di umiltà da parte dell'autore, forse sincere, forse esito più semplicemente di processi retorici, come non mancano le ammissioni sentite di una precarietà gnoseologica che riflette l'incapacità di proferire quel *sermo Dei* che è il mistero divino. Come Gregorio, però, Goffredo invoca talvolta la Parola di Dio affinché gli si presenti e sopperisca al silenzio umano di fronte al tentativo di pronunciarla con gli strumenti della sola razionalità discorsiva⁷ e confida come il pontefice nella verbosità successiva all'intervento divino.

⁶ Cf. *ibid.*, PL 76, 909CD, ed. Adriaen cit., p. 172.

⁷ Il caso più emblematico è quello di un *Sermo de nativitate Domini* in cui Goffredo si rivolge al Verbo di Dio quasi come nell'atto di pregarlo: la richiesta di soccorso, che si rincorre sugli stilemi di una prosa rimata degna di quella del maestro Ugo, nasce dalla necessità di dire quello stesso *Verbum Dei* argomento del sermone del tutto indeterminabile dal solo *loqui* umano. Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, III, 48-54: «O Verbum, sine quo nichil dicitur, sapientia sine qua nichil sapitur, veritas sine qua nichil scitur, lumen sine quo nichil videtur, calor sine quo nichil fovetur, vita sine qua nichil sentitur, virtus sine qua nichil movetur: tange mortuum ut vivat, pigrum ut exerceatur, frigidum ut calefiat, cecum ut videat, hebetem ut intelligat, insipidum ut sapiat, mutum ut os aperiat, loqui valeat; da michi loqui de te veritatem tuam, da michi loqui de te voluntatem tuam, da michi loqui de te quod tibi placeat, da michi loqui de te quod michi et aliis expediat». Sull'elegante prosa ugoniana, cf. L. NEGRI, *Lettura stilistica di Ugo di San Vittore*, in «Convivium», 14 (1956), pp. 129-140; R. BARON, *Le style de Hugues de Saint-Victor*, in ID., *Études sur Hugues de Saint-Victor*, Paris 1963, pp. 91-120.

Che le considerazioni sull'urgenza e sui fini del ministero della predicazione secondo Goffredo vadano nella linea di quelle di Gregorio sembra essere confermato, prima ancora che dai testi dei suoi stessi sermoni, dai quali pure si evince la dedizione per il suo ruolo, dal secondo dei due autoritratti che il Vittorino appone all'inizio del *libellus sermonum* del codice mazzarino (Tav. 6)⁸. A differenza del primo, qui Goffredo si dipinge con l'abito nero che identifica il suo ordine e non con la veste bianca del maestro del primo autoritratto. La sua figura si staglia tra due colonne decorate e con, sullo sfondo, le cupole del Tempio di Salomone e del Santo Sepolcro, a Gerusalemme (la scritta sul fondo, 'Syon', dissipa ogni ulteriore dubbio circa l'identificazione delle due costruzioni e la loro localizzazione). Tra le mani Goffredo regge un cartiglio che recita: «Aspicio cantans aspiciensque cano», che può essere verosimilmente un'allusione alle funzioni musicali che ricopriva all'interno dell'abbazia o, anche, ai testi con notazione musicale che saranno acclusi alla fine del codice⁹. Goffredo direbbe dunque di sé nell'autoritratto: «Sorveglio cantando e sorvegliando canto». Riguardo l'azione canora, è noto che tra le attività principali dei canonici vittorini vi fosse proprio il canto, considerato come una forma di preghiera che supera per intensità e profondità la stessa *oratio* e che culmina nello *jubilus*, una gioia che la mente concepisce e non può nascondere, ma che resta ineffabile, per cui è necessario ricorrere a speciali modulazioni di voce¹⁰. *Aspicio*, d'altra parte, è il verbo della sentinella, è dunque quel verbo che indica la ricerca con lo sguardo, il sorvegliare, e che, relativamente all'attività del pensiero, significa il considerare, il riflettere attentamente su

⁸ Cf. GIRAUD - STIRNEMANN, *Le rayonnement de l'école de Saint-Victor* cit., p. 659.

⁹ Ovvero un *Alleluia*, *virga Iesse floruit* al f. 231^v, un *Canticum beate Virginis et matris* al f. 232^r e un *Planctus beate Virginis et matris in passione Filii* al f. 235^r. Cf. *supra*, cap. II, pp. 84-87. Il testo richiama chiaramente l'esordio del primo sermone del *libellus*, nonché il primo responsorio del mattutino della prima domenica di Avvento.

¹⁰ Cf. per es. IACOBUS DE VITRIACO, *Historia Occidentalis*, XXIV, ed. J. F. Hinnebusch, Fribourg 1972, (Spicilegium Friburgense. Texts concerning the history of christian life, 17), p. 139: «Circa primam vel secundam noctis horam ad matutinas surgentes, in hymnis et psalmis et canticis spiritualibus Domino suaviter et devote iubilando»; PSEUDO-HUGO DE SANCTO VICTORE, *De fructibus carnis et spiritus*, PL 176, [997-1009], 1004C: «Contemplatio supernorum est per sublevatae mentis iubilum mors carnalium affectuum»; ID., *De virtute orandi*, PL 176, [977-988A], 980D, edd. Feiss - Poirel - Sicard - Rochais cit., p. 138, 175-176: «Ita ut pura oratio magis in iubilum convertatur, et appropinquet Deo, perveniat citius, et efficacius obtineat». Restano tuttavia essenziali alcune pagine delle *Enarrationes in Psalmos* di Agostino sul tema dello *jubilus*. Cf. in particolare: AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Enarrationes in Psalmos*, XCIV, 3-8, [PL 36, 67-1027; 37, 1033-1967], PL 37, 1218-1222, edd. D. E. Dekkers - J. Fraipont, 3 voll., Turnhout 1990 (CCSL, 38-40), II, pp. 1332-1337. Sul tema dello *jubilus* in Agostino, si veda anche: R. E. BOEING, *St. Augustine's jubilus and Richard Rolle's canor*, in «*Vox Mystica*». *Essays on Medieval Mysticism in Honour of Professor Valerie M. Lagorio*, ed. A. Clark Bartlett, Cambridge 1995.

qualcosa¹¹. Goffredo qui perciò definisce entrambi i suoi piani di attività, complementari e sincronici: da un lato il suo ruolo di vedetta della torre di guardia del campo di battaglia, ovvero la sua funzione pastorale e di baluardo in difesa dei nemici spirituali che sono sempre in agguato per tentare l'assedio della fortezza dell'anima di ogni fedele, dall'altro l'attività di preghiera e di lode del Signore che si esercita massimamente nel canto, nella liturgia¹².

A conferma di ciò, in alto nella miniatura due scritte presentano Goffredo come guardiano di quel *campus Dei* di cui si è detto: una citazione da *Isaia* la prima («Super specula Domini sum stans iugiter per diem et super custodiam meam sum stans totis noctibus»¹³), «speculator castrorum Dei» la seconda, che decreta lapidariamente che il ruolo la vedetta di cui parla il profeta è ricoperto da Goffredo stesso¹⁴.

La solennità della figura di Goffredo nell'autoritratto conferma l'irremovibilità della sua posizione e del compito che è chiamato a svolgere, ma le scritte in esergo che decorano la miniatura sembrano suggerire, dopo la lettura dei suoi *sermones* e, in particolare, del primo, un primo indizio della natura dei testi, del loro contenuto, quasi alla stregua di un ipotetico indice grafico¹⁵. L'esordio del primo sermone, scritto in occasione della prima domenica

¹¹ Cf. A. BLAISE, s. v. *Aspicio*, in *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1967² (online).

¹² La stessa considerazione del predicatore come una sentinella sulla vetta di una montagna che proclama il *sermo Dei* con pazienza e sapienza è presente in alcuni sermoni di Maurice de Sully. Cf. FEISS, *Preaching by Word and Example* cit., p. 179 e nota 68 a p. 185.

¹³ *Is* 21, 8.

¹⁴ L'impiego del verbo *aspicio*, inoltre, è spesso accompagnato nelle opere di Ugo ad un lessico militare. Cf. per es. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Dialogus de creatione mundi*, PL 176 [17C-42B], 32D; ed. C. Giraud, Turnhout 2015 (CCCM, 269), [pp. 295-348], p. 330, 760-762: «Aspice ergo castra regis nostri et acies exercitus eius in armis spiritualibus fulgentes et quanta precedentium sequentium que populorum multitudine stipatus incedat». La stessa citazione è presente anche in ID., *De sacramentis*, I, VIII, 11, PL 176, 313C. Per una bibliografia del secondo autoritratto di Goffredo si rimanda alla nota 4 del cap. II del presente lavoro.

¹⁵ L'intero insegnamento della scuola di San Vittore si potrebbe delineare come una vera e propria pedagogia dell'immagine, a partire, per esempio, dal *De archa Noe* di Ugo, in cui l'utilizzo e l'applicazione di disegni e diagrammi è funzionale e congiunto alla trasmissione della parola stessa. Il *Libellus de formatione archae*, del resto, altro non è che una sorta di manuale che si accompagna al *De archa Noe*, utile per la realizzazione del disegno dell'arca interiore (che passa attraverso l'approfondimento dei sensi di interpretazione delle Scritture, secondo quella che Sicard definisce felicemente 'esegesi visiva'), ai fini del conseguimento di un preciso programma ascetico e contemplativo. Cf. SICARD, *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle. Le Libellus de formatione arche de Hugues de Saint-Victor* cit. Sul rapporto tra gli aspetti visivi della didattica vittorina e il pensiero di Ugo, si rimanda agli studi di Conrad Rudolph e, in particolare, sulla costruzione dell'arca interiore, C.

dell'Avvento, infatti, presenta una serie di parole circoscrivibili all'interno dello spettro semantico richiamato dalle scritte nell'autoritratto:

*Aspiciens a longe, ecce video potenciam Dei venientem et nebulam totam terram tegentem*¹⁶. Hec vox prima, fratres karissimi, prime lectioni nocturni officii huius diei responsoria est. Dulci modulatione insignita, triplici versu repetita, et tandem cum *Gloria Patri* finita, non est putandum sine magno misterio hoc fieri. Querimus ergo cuius sit hec vox, que tam producte et iocunde modulationis ratio. Deinde querimus quis sit iste aspiciens, unde et quo aspiciens et quid aspiciens. Primum ergo videamus cuius sit hec vox. Vox hec est vox speculatorum tuorum, o Syon, id est o castra Dei. Syon enim interpretatur speculatio et significat castra Dei, sicut Ierusalem interpretatur visio pacis et significat civitatem Dei. Habet namque Deus civitatem suam, habet et castra sua: civitatem Ecclesiam triumphantem, castra militantem, quamvis alterum pro altero sepe ponatur, sed abusive. Et civitatem quidem habet ex eo tempore quo, post creationem angelorum apostatis angelis per superbiam precipitatis, reliqui per gratiam in amore creationis sui confirmati et in perpetuam et beatam civitatem Dei in celestibus fundati sunt. Porro castra habet ex eo tempore quo, de generis humani massa fraude apostate angeli perdita, per gratiam quosdam elegit, qui ultores tam paterni quam sui sanguinis contra generis sui inimicos debellarent,isque fortiter expugnastis, tandem cum triumpho ad beatorum angelorum civitatem transmigrarent. Sciebat enim iam tunc, immo ab eterno previderat Deus, quam plurimos, licet de lutea materia factos, generis sui inimicos fortiter debellaturos et in confusionem illorum qui, de lutea materia nichil habentes peccaverunt, multa gloriose facturos¹⁷.

Il saggio rimando alla funzione liturgica fa da sfondo al sermone, proponendo una fusione tra la sfera uditiva del canto appena ascoltato (*vox prima, dulci modulatione insignita, triplici versu repetita, hec vox, que tam producte et iocunde modulationis ratio...*), e quella del visibile che richiama alla parte visiva dell'autoritratto e del testo liturgico (*aspicio, video, visio, speculatio...*, insieme a *Syon, castra...*). Goffredo distingue, quindi, sull'esempio dell'esegesi ugoniana, il senso storico del passaggio liturgico, stabilendo la prima, fondamentale distinzione tra Syon e Gerusalemme, tra la città di Dio e il suo campo, il luogo dello scontro tra bene e

RUDOLPH, *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, Art, and Thought in the Twelfth Century*, Cambridge (UK) 2014. Il legame profondo tra i ritratti di Goffredo e i contenuti delle sue opere potrebbe far pensare alla ricezione di un insegnamento che vada esattamente nella direzione di quella pedagogia dell'immagine teorizzata per primo da Ugo. La nostra resta ad ogni modo soltanto una suggestione.

¹⁶ Il riferimento è al primo responsorio del mattutino della prima Domenica di Avvento.

¹⁷ GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, I, 1-20.

male, che si delinea nelle righe successive nella separazione tra una *Ecclesia militans, in via*, e una *Ecclesia triumphans, in vita*. Un'ecclesiologia, dunque, conforme a quella dei Padri, che non nasconde il debito nei confronti di Agostino e di altri autori vittorini¹⁸, e che Goffredo qui presenta nella distinzione degli abitanti della città di Dio (l'insieme degli angeli rimasti in paradiso dopo la caduta di Lucifero) e dei combattenti nel campo di Dio (gli *speculatores*, ovvero l'umanità intera che lotta contro il male, insieme ai santi e a Dio stesso). La Chiesa militante è pertanto la Chiesa presente, mentre la trionfante è la Chiesa della fine dei tempi, con cui e verso cui la prima spera di ricongiungersi.

La dinamica imprescindibile del combattimento terreno costituisce dal punto di vista concettuale uno degli snodi centrali della riflessione teologica e pastorale di Goffredo, tanto da venire applicata in pressoché tutti i suoi sermoni. La metaforica militare, inoltre, che si accompagna sovente ai toni veementi della sua predicazione, mostra già fin dalla sua prima omelia il compito che il Vittorino si prefigge non in quanto singolo, ma sempre in ragione della sua appartenenza a un ordine di canonici; più in generale, Goffredo avverte di essere parte del corpo unitario della Chiesa, che intende in quanto istituzione, ma anche e soprattutto in quanto Mistero. Come infatti già Ugo concepiva una ecclesiologia sponsale che raccoglieva gli sforzi della totalità dei cristiani verso il congiungimento allo Sposo, che ha come esito la formazione

¹⁸ Cf. per es. PSEUDO-AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Ad fratres in eremo commorantes*, XXI, PL 40, [1235-1358], 1269; ANONYMUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, II, ed. J. Châtillon, Turnhout 1975 (CCCM, 30), [pp. 241-290], p. 248, 116: «Pensandum est, fratres dilecti, quia per cacumen scalae triumphans designatur Ecclesia, cuius hodierna die quae militans est Ecclesia natalitia colit»; ABSALON SPRINCKIRSBACENSIS, *Sermones festuales*, XXXVIII, PL 211, 223D; *ibid.*, XLVIII, 274C: «Noctem vero illam luna et stellae illuminant, quum in vita praesenti sancta Ecclesia, et sancti Dei in ea militantes sive triumphantes miraculis, eruditione, conversatione eam illuminant, longe tamen aliter, quam dies illuminata sit»; PETRUS CANTOR, *Verbum abbreviatum*, XXXV, PL 205, 122A, ed. Boutry cit., p. 218, 55; PETRUS COMESTOR, *Historia scholastica*, PL 198, [1049-1722A], 1055: «Tropologia est sermo conversivus, pertinens ad mores animi; et magis movet quam allegoria, quae pertinet ad Ecclesiam militantem, anagoge ad triumphantem et ad Domini trinitatem»; ID., *Sermones*, II, PL 198, 1727B: «Sicut duae sunt partes Ecclesiae, militans et triumphans, illa in via, haec in patria, ita alia sanctitudo illius, alia huius»; *ibid.*, XXXIII, 1801C: «Duae enim sunt partes Ecclesiae: militans, et triumphans, et utraque mons dicitur in sacra Scriptura»; *ibid.*, XLIII, 1824B; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Explicatio in Cantica canticorum*, PL 196, 447C: «Cogitate aeternum et leviter fertis momentaneum, cogitate pondus, id est magnitudinem gloriae, et levis fit tribulatio quam comitatur talis remuneratio; dum patimini, coronam intueamini: tunc enim vobis fit diadema quo coronemini in die solemnitatis, quae de vobis erit cum de corpore egrediemini, vel desponsationis illius cum de nuptiis Ecclesiae militantis transibitis ad nuptias Ecclesiae triumphantis»; *ibid.*, 512C: «Hae sunt genae dilecti, quae in facie militantis Ecclesiae rubebant per martyrii poenam, et in triumphante rubent speciali decore per areolam».

di un corpo ecclesiale unico e unitario con Cristo al suo vertice¹⁹, così Goffredo utilizza l'immagine corporea per esplicitare il senso allegorico di molti di quei versetti biblici che possono essere ricondotti a tematiche ecclesiologiche, innestando la sua predicazione sugli insegnamenti ugoniani²⁰.

D'altra parte, è ancora Ugo a utilizzare, prima di Goffredo, che considera, per esempio, nel *Libellus de formatione archæ*, una terminologia in chiave ecclesiologica che intende il consesso dei fedeli come un unico corpo sotto la guida di Cristo.

Econtra in inferiori latere quasi expositionem huius tituli scribo: 'Universitas fidelium sub uno capite Christo'. In superiori quoque cornu, super capita duarum trabium, que in longitudinem vadunt, pono: 'mons Syon'; in sinistro: 'latera aquilonis'; subtus contra medium: 'civitas regis magni'. Dextre namque trabes gemine significant montem Syon, hoc est populum Iudeorum in utroque sexu; et sinistre latera aquilonis, hoc est populum gentium similiter in utroque sexu ad fidem concurrentium; et unam civitatem Dei, hoc est Ecclesiam, ex utroque facientium. Propterea in superiori latere et transpositio trabium et divisio titulorum facta est, inferius autem et ductus unus et titulus unus, quia hi duo populi qui prius in seipsis divisi fuerant in fide postmodum Christi unum facti sunt. Dehinc in dextro cornu superius capitibus trium trabium que in longitudinem porriguntur, per transversum superscribo 'homines'. Postea in sinistro cornu quasi huius tituli determinationem exteriori quidem trabi, in capite ascribo 'nature'; interiori autem superpono

¹⁹ Cf. per es. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, II, II, 2, PL 176, 416B-417A: «Ecclesia sancta corpus est Christi uno Spiritu vivificata, et unita fide una, et sanctificata. Huius corporis membra singuli quique fidelium existunt; omnes corpus unum, propter spiritum unum, et fidem unam (...). Hac itaque similitudine Ecclesia sancta, id est universitas fidelium, corpus Christi vocatur propter Spiritum Christi quem accepit, cuius participatio in homine designatur quando a Christo Christianus appellatur. Hoc itaque nomen signat membra Christi participantia Spiritum Christi ut ab uncto sit unctus; quia a Christo dicitur Christianus (...). Quando ergo Christianus efficeris, membrum Christi efficeris, membrum corporis Christi participans Spiritum Christi. Quid est ergo Ecclesia nisi multitudo fidelium, universitas Christianorum?».

²⁰ Cf. in particolare: GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, III, 282-288: «Quod, ut intelligibilis fiat, preconsiderandum est hominem duobus modis, Christum dici scilicet vel eum quem sibi Filius Dei in unitatem persone univit, qui hodierna die de virgine corporaliter natus est, de quo supra dictum est, vel eum qui per istum significatus est, cuius et is, licet per se quoddam totum sit, alia tamen inspectione pars est quidam, scilicet generalis homo Christus, cuius Christi persona caput est, Ecclesia vero corpus. Singuli autem electorum singula illius corporis membra. Secundum quem modum universa Ecclesia una Dei sponsa dicitur». I richiami evangelici al corpo ecclesiale sono molteplici. Si rimanda soprattutto a: *Eph* 5, 23; 4, 15; *Col* 1, 18; *I Cor* 11, 3.

‘legis’; medie vero ‘gratie’. Hoc significare volens quod iste tres trabes utrinque posite, significant homines naturalis legis, scripte legis et gratie, de quibus superius locuti sumus²¹.

Il *Libellus*, lo si è detto, costituisce una sorta di guida alla lettura del *De archa Noe*, come appare anche dalle istruzioni che qui Ugo fornisce ai suoi allievi per una corretta e perfetta costruzione dell’arca interiore sulla base dell’arca biblica, che è distinta minuziosamente nei suoi vari ambienti. Stupisce, però, l’impiego di un lessico che è facilmente sovrapponibile a quello del primo sermone di Goffredo: la contrapposizione tra Syon e Gerusalemme si alterna all’immagine del corpo ecclesiale e, ancora, la topografia tracciata da Ugo è conforme a quella dei due schieramenti in lotta che Goffredo presenta senza essere specifico come Ugo, ma dimostrando, ci sembra, di accogliere comunque l’insegnamento ecclesiologico che emerge dal *Libellus*. La tripartizione delle età dell’uomo in base ai tempi delle leggi (*leges naturalis, scriptae et gratiae*) ritornerà in Goffredo, nello stesso sermone come in altri²², a delineare una storia della salvezza che proietta sempre i suoi fini nella soteriologia culminante nella riconciliazione ultima della *militans Ecclesia* con la *triumphans Ecclesia*, dell’uomo con Dio.

In definitiva, dunque, l’ecclesiologia di Goffredo si presenta, fedelmente a quella ugoniana, carica di teologia sponsale, ma anche radicalmente pervasa da un lessico militare²³ che, se da una parte non nega il tributo al maestro, che accoglie una tradizione già largamente consolidata nel Medioevo, dall’altra potrebbe essere ulteriormente alimentata dalla temperie storica di

²¹ HUGO DE SANCTO VICTORE, *Libellus de formatione archae*, VI, PL 176, [681-704A], 691D-692B, ed. P. Sicard, IV, Turnhout 2000 (CCCM, 176), [pp. 121-162], p. 139, 15 – 35.

²² In particolare nel suo primo sermone Goffredo interpreta i tre momenti della liturgia notturna della prima domenica d’Avvento come l’immagine spirituale delle tre età della legge. Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, I, 125-127: «Possunt tamen tres nocturni tribus temporibus in quibus castra Dei militando exercentur non inconvenienter aptari, id est temporibus naturalis legis, scripte legis, evangelice legis». Anche in uno dei suoi sermoni pasquali Goffredo interviene sul tema della scansione del tempo storico sulla base di quello della legge biblica, intercettando in essa una chiave interpretativa delle età umane prima e durante il peccato e dopo la sua redenzione. Per una disamina più dettagliata della questione, si rimanda all’introduzione al primo *Sermo in die Pasche* (XVI).

²³ Cf. per es. *ibid.*, XVIII, 21-27: «Constat autem et frequens expositio patrum testatur, quod cetera que in Canticis canticorum, unde hoc capitulum sumptum est, continentur, vel allegorice ad Ecclesiam sponsam et Christum sponsum, vel tropologicè ad animam sponsam et Deum sponsum referuntur. Ideoque consequens omnino est etiam hoc simili modo debere intelligi. Sed cum Ecclesia vel anima alia sit triumphans iam in celis, alia militans adhuc in terris, de triumphante quidem facile est videre, quomodo tota pulchra et sine macula sit, eo quod in regnum celorum nichil fedum, nichil maculatum intrare possit».

quegli anni, nei quali il fervore delle crociate aveva già spinto gli ambienti cistercense e vittorino a interrogarsi sulla necessità della guerra giusta contro il nemico spirituale rappresentato dall'infedele²⁴. In effetti, l'intero primo sermone quaresimale di Goffredo è intriso, ancor più che altri, di una accesa retorica che inneggia al combattimento spirituale e che si dipana attraverso una meticolosa riflessione sul concetto e sulla natura della *militia christiana*²⁵. Questa, poi, è resa necessaria dall'economia stessa della storia del peccato:

Nam quod omnis homo super terram, id est terrenitatem suam, bene constitutus, toto tempore huius terrene vite Deo suo militare debeat, si fieri possit, nemo qui ambigat, nisi qui et humane conditionis modum non considerat, et presentem statum sanctorum angelorum qui numquam lapsi sunt ignorat. Nam et beati angeli qui numquam peccaverunt etiam nunc Deo suo iugiter militant, et homo sic conditus est ut, si numquam peccasset, toto huius terrene vite sue tempore sine difficultate Deo suo militasset. Sed postquam infelix homo, seductus ab illo antiquo serpente qui mature eum impugnare cepit, sui regis castra deseruit et, velut transfuga in aliena castra, recessit, proh dolor!, hanc suam militiam in contrariam commutavit et de milite Dei factus est subito miles diaboli²⁶.

Goffredo conferma quindi anche qui lo stretto rapporto tra la necessità della lotta spirituale per l'uomo e le dinamiche imprescindibili per la sua salvezza. È la stessa *terrenitas*, infatti, a condizionare l'esercizio di uno sforzo interiore volto alla sopravvivenza alla tentazione e alla precarietà fisica e cognitiva dell'uomo, ormai relegato in uno stato miserevole. Se da una parte, però, la tentazione può essere tanto forte da provocargli una pericolosa deviazione, che può portarlo a servire la ragione stessa della sua condanna, dall'altra la speranza di una definitiva vittoria sul male si converte, nel registro parenetico di Goffredo, nelle pronte e numerose esortazioni al *miles Christi*, vero interlocutore del sermone, a utilizzare i migliori strumenti per

²⁴ Sulla questione, anche in rapporto a un ipotetico personale coinvolgimento di Goffredo nel dibattito di quegli anni, cf. *supra*, cap. primo, pp. 25-27.

²⁵ Cf. soprattutto: GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, X, 48-53: «Omnis enim homo, rationabiliter hanc suam vitam terrenam regens, ad hoc Deo suo militare, ad hoc omnimodo laborare debet ut, post vitam terrenam, mereatur ad beatam vitam transmigrare. Hec autem sola militia christiana est. Solus enim is qui Christo militat ad beatam vitam sibi meritum et transitum parat. Sola igitur christiana militia meritoria est; de qua deinceps nobis principaliter loquendum est».

²⁶ *ibid.*, 117-126.

fronteggiare il proprio nemico²⁷, e che consistono, come l'itinerario ascetico promosso dai primi maestri vittorini ha insegnato, in un saggio e continuo esercizio delle migliori virtù cristiane²⁸.

Tutti i *milites Christi*, allora, sono invitati a seguire la loro guida, Cristo, conformemente all'insegnamento ugoniano del *Libellus de formatione archæ*, ma anche in virtù di una *emulatio Christi* sempre raccomandabile nell'abbazia vittorina²⁹. Lo *speculator castrorum Dei* che è Goffredo, allora, non abbandona mai l'utilizzo della terminologia militare nel serrato esercizio del suo eloquio pastorale, perché, al di là di ipotesi sull'influenza che la storia di quegli anni ha potuto avere su questi scritti, risulta il più congeniale a illustrare il dovere del combattimento interiore per l'uomo in generale e per il canonico vittorino in particolare, che non perde e non deve perdere mai di vista la propria condizione precaria di peccatore e lottare in ogni modo contro le tentazioni per la salvezza della sua anima. Ad ogni modo, tuttavia, il Signore misericordioso ha voluto che il suo esercito non fosse composto di singole unità, ma fosse unito sotto la sua guida, e fosse strategicamente disposto per poter affrontare, con la sua armata, un nemico comune ma di volta in volta differente: a partire dal giorno di Pentecoste, infatti, ha voluto al suo fianco gli apostoli per diffondere il suo messaggio, in seconda fila i martiri, capeggiati da Stefano, per affermare il credo e, successivamente, i dottori della Chiesa, per affrontare l'eresia:

²⁷ Cf. *ibid.*, 286-292: «Sunt igitur et partis tue et partis illius arma diversa, de quibus multa dici possunt et que tanta sint ut animum totum sibi vacantem requirant. Nos ea que occurrerint, adiuvante Domino, dicemus. Sunt itaque partis utriusque arma virtutes et vitia, vulnera vero his armis inflicta bona et mala opera. Vis te contra hostem tuum bene armare? Stude omne corpus actionum tuarum virtutibus munire. Vis hosti tuo vulnus infligere? Stude in oculis eius virtutum opera multiplicare. Tot et tanta ei vulnera inflixeris, quot et quanta in oculis eius bona opera feceris».

²⁸ Cf. *ibid.*, 296-305: «Generalia sunt quedam virtutes contra vitium quodlibet et in quolibet militie genere utiles, quales sunt principales virtutes .IIII^{or}, quas cardinales appellant, videlicet iusticia, prudentia, fortitudo, temperantia. Tales sunt etiam devotio orandi, studium legendi et meditandi in sacra Scriptura, virtus contemplandi, exercitium in bonis occupationibus te occupandi. Hec et huiusmodi contra vitia quelibet et in quolibet militie genere valent. Alia vero sunt spiritualia, que non omnibus sed singulis vitiis expugnandis, nec in quolibet sed in uno aliquo militiarum genere valent. Nam si a solo diabolo impugnaris, his que supra commemoravimus vilissimis vitiis, ire scilicet vel concupiscentie penitus irrationabilis, nequaquam tibi utendum est ieiuniis, vigiliis ceterisque corporalibus quibus caro expugnatur laboribus. Iuvaretur his potius hostis quam gravaretur».

²⁹ Cf. *ibid.*, 331-334: «Imitare igitur, o miles Christi, vestigia Domini Dei tui, regis tui; et cum te videris huiusmodi diabolica temptacione temptari, contempne temptatorem et dic illi: *Vade retro, Sathanas* (Mc 8, 33), et sic melius illum expugnaveris».

Hanc atiem post ascensionem suam in die Pentecostes armavit, quando eos induit virtute ex alto, quando eis in igneis linguis gladium verbi fulgurantis dedit, cui resistere non poterant omnes adversarii eorum. Consummatis autem apostolis, hanc atiem secundo loco ordinavit in martyribus; in qua acie mirabilis ille tiro, iunior dico Stephanus, primicerius non solum martyrum, sed etiam apostolorum fieri meruit (...). Quem velud signiferum insuperabilem tot milia militum robustorum subsecuti sunt suo ordine, ut merito terribiles hostibus facti, omnes manifestos persecutores, materiali gladio Ecclesiam persequentes, tandem in fugam verterint, et in latibulum coegerint. Quibus quiescentibus quia nondum spiritualis hostis, quievit gladio spirituali periculosius inpu gnans Ecclesiam, Dominus ordinavit tercio loco aciem doctorum, contra venenata tela hereticorum. In qua atie quanti et quam multi viri robustissimi enituerint, et quam viriliter etiam hos Ecclesie adversarios eliserint, non solum vita eorum cum adhuc superessent declaravit, verum etiam scripta eorum, que velud arma inexpugnabilia posteris reliquerunt, adhuc protestantur, his hostibus elisis et pacata foris Ecclesia, quia adhuc intus pugnare non cessant, usque in hodiernum diem habet Dominus aties ordinatas in Ecclesiis diversorum ordinum, velud quedam castra fortissima, que tot sunt in Ecclesia quot sunt in mundo claustra religiosa, in quibus omnibus circa tria vel etiam quatuor que adhuc supersunt hostium spiritualium genera, id est mundum, carnem, spiritum, demonia, nocte et die pugnare non cessat Ecclesia vel anima sancta³⁰.

Gli ordini clericali, i più vicini nel tempo a Goffredo, e gli stessi Vittorini, seguono le ordinate fila dell'esercito della Chiesa, secondo una disposizione precisa e col compito di annientare gli avversari spirituali consueti rappresentati da mondo, carne e demoni.

È ora dunque chiaro come l'autoritratto in veste di canonico di Goffredo possa rappresentare, ben più che la sola anticipazione del primo sermone sulla prima domenica d'Avvento, l'intera missione della sua attività omiletica, dettata da una parte dalla responsabilità per l'esercizio pastorale, che si manifesta nell'orientamento della condotta dei fedeli e dei confratelli quali *milites Christi*, ma dall'altra nell'incombenza di una battaglia comune che anch'egli ha il compito di presenziare. Come soldati di uno stesso schieramento, gli uomini sono guidati da Cristo perché nella storia nell'Incarnazione e della Resurrezione c'è la sola possibilità di una vittoria che è vittoria sulla morte, sul peccato e, in sostanza, su quella miserevole condizione di precarietà frutto della Caduta. Il secondo autoritratto di Goffredo è perciò forse l'immagine più evocativa della sua ecclesiologia. La Chiesa, infatti, è intesa da Goffredo (come, d'altronde, da Ugo) come un luogo spirituale e sacro, dai confini dinamici, in cui i meccanismi di salvezza sono retroattivi temporalmente; in altre parole, la Chiesa nasce nel

³⁰ *Ibid.*, XX, 147-167.

momento stesso in cui viene investita dalla missione che prevede la salvezza dell'umanità peccatrice, dunque prima ancora della Redenzione del Figlio di Dio: essa comincia con l'allontanamento di Adamo dal paradiso terrestre e terminerà col Giudizio finale, in un progresso ascensivo e tensionale dalla dimensione terrena rappresentata della turbolenta Chiesa militante a quella celeste della Chiesa trionfante, secondo un movimento però non lineare, ma onnidirezionale, perché essa nasce da Cristo, vive di Cristo, cresce in Cristo e conduce a Cristo³¹.

Ecco che dunque si chiarisce, finalmente, il ruolo di Goffredo, autodefinitosi come *speculator castrorum Dei*, di sentinella, di vedetta del campo di Dio. Se si vuole la ricongiunzione della *militans Ecclesia* alla *triumphans Ecclesia*, dunque, non resta che ascoltare il suo *caveat*, dall'alto della sua torre di guardia, sul monte Syon dipinto nel suo autoritratto, tra quelle due colonne, che potrebbero anche essere le due colonne che si stagliano, secondo il racconto biblico, davanti al Tempio di Salomone, e che sono chiamate Jachim e Boaz³². Forse, ma resta una personale suggestione, le due colonne non sono che il raccordo, la congiunzione tra terra e cielo, dunque il luogo della storia della salvezza di incontro tra *via* e *vita*, tra *saeculum* e *patria*, tra *militans* e *triumphans Ecclesia* che così tanto è sperato dai Vittorini.

2. Il *topos* platonico-agostiniano della *regio dissimilitudinis*

Probabilmente negli anni tra il 1162 e il 1172, Giona di San Vittore scrive una lettera al proprio abate Ervisio, lamentando la lontananza da Parigi, poiché chiamato a guidare la comunità vittorina di Cherbourg, in Normandia, dove era succeduto nell'abbazia al vittorino Roberto³³:

³¹ Cf. POIREL, *Ugo di San Vittore* cit., p. 436: «Legata all'Incarnazione, essa [*scil.* la Chiesa] è coestensiva all'umanità credente a partire dalle sue origini, grazie a una retroattività temporale della salvezza. Si compone di chierici e di laici, che formano come i due lati del corpo di Cristo. A questi due ordini corrispondono due potenze, spirituale e temporale. Ciascuna si esercita nel suo ambito, ma la prima supera la seconda in onore e in dignità, dato che l'anima prevale sul corpo. Così spetta alla potenza spirituale 'istituire' e 'giudicare' la potenza temporale». Sull'ecclesiologia cristocentrica vittorina, cf. CHÂTILLON, *Une ecclésiologie médiévale. L'idée de l'Église dans la théologie de l'École de Saint-Victor au XII^e siècle* cit..

³² *I Reg*, 7, 15-21; 7, 41-42.

³³ Cf. *Gallia Christiana, in provincias ecclesiasticas distributa; in qua series et historia archiepiscoporum, episcoporum et abbatum regionum omnium quas vetus Gallia complectebatur*, opera et studio

Inveni, charissime Pater, verissime dici:
Nescio qua natale solum dulcedine cunctos
*Ducit, et immemores non sinit esse sui*³⁴.
Sic fera, sic volucris, sic piscis nota requirit
In quibus ante locis pascua parvus habet.

Nam locum ego illum cunctis iure praefero locis in quo me mater gratia cum multis fratribus
sponso suo genuit Christo, ubi ego esse vellem, ut apud Caesaris Burgum non essem. Nec mirum:

Perfidus hic populus, et regis amor metuendus.
Hic terrae steriles, et vinea nulla superstes,
Silva caret foliis, desunt sua pascua pratis,
Est mare confine, sed mortis mille ruinae.
Dulcius hic nihil est quam mala posse pati.
sunt praeterea quae intrinsecus latent,
Anxia cura domus, rerum possessio parca,
Quam quaerunt multi, non dare crimen erit.

Ut ego haec patiar, quod crimen admisi? Si nullum, mitius exsilium et vestra potuit praecepisse
obedientia, et mea invenisse ignorantia. Ne pigeat itaque tam pium pastorem ovem reducere
centesimam, et benignum patrem filium e regione dissimilitudinis redeuntem suscipere perditum.
Non rogo stolam primam, non vitulum saginatum; sed fiat mihi sicut uni ex mercenariis vestris.
Vale³⁵.

La dolcezza del ricordo della patria lontana, nella citazione ovidiana, risalta ancor di più, nelle
parole di Giona, nel contrasto con l'amarezza della sua condizione attuale di esule in

Monachorum Congregationis S. Mauri Ordinis S. Benedicti, 16 voll., Paris, XI, 1874², *De provincia Rotomagensi*, 941.

³⁴ PUBLIUS OVIDIUS NASO, *Epistulae ex Ponto*, I, 3, 35-36, ed. A. L. Wheeler, Cambridge (MA) - London 1939 [pp. 264-489], p. 282. Il testo di Ovidio è molto presente negli scritti nel secolo XII. Cf. R. J. HEXTER, *Ovid and Medieval Schooling. Studies in Medieval School Commentaries on Ovid's Ars Amatoria, Epistulae ex Ponto, and Epistulae*, München 1986. A San Vittore probabilmente era diffuso grazie a Ugo di San Vittore, che cita lo stesso passo come indicazione dell'esilio quale condizione favorevole al progresso negli studi. Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, III, 20, PL 176, 778A, ed. Buttner cit., p. 69, 7-8.

³⁵ IONAS DE SANCTO VICTORE, *Epistolae Ervisii abbatis*, XIII, PL 196, [1381-1388D], 1388BD.

Normandia, provincia straniera al regno di Francia. Per mostrare al maestro spirituale tutta la propria sofferenza, e nel tentativo di richiesta di un *mitius exilium*, Giona insiste nel dipingere in versi, sulla scia di Ovidio, l'ospitalità della terra che è stato chiamato a guidare in qualità di abate: terra sterile, arida e senza frutti, prossima a un oceano furioso e mortifero, i cui abitanti sono perfidi, come testimonia l'evento dell'assassinio di Thomas Becket, cui verosimilmente qui si farebbe allusione («Perfidus hic populus, et regis amor metuendus»). Cherbourg diventa allora regione della dissomiglianza, in un velato riferimento alla *regio longinqua* di cui parla Luca³⁶, quella terra lontana in cui il giovane della parabola del figliol prodigo sperpera la sua parte di eredità, in quella regione in cui, in seguito a una carestia, quel giovane si è trovato in uno stato di bisogno. Richiamandosi alla parabola, allora, Giona chiede di essere riaccolto tra le braccia del padre, di un padre tanto benevolo quale è sicuramente Ervisio (la *captatio benevolentiae* non è neanche troppo mascherata): e in ragione di tale bontà paterna, Ervisio, non dovrebbe respingere il figlio perdutosi nella *regio dissimilitudinis* e poi ritrovato. E ancora, non vi è alcuna pretesa di ricevere il vitello grasso della parabola, ovvero non vi è il mero bisogno materiale che spinge il figliol prodigo a ritornare presso la casa paterna: Giona desidera semplicemente essere trattato come uno qualsiasi dei salariati del padre, che dal padre vengono sfamati, mentre egli, in quella *regio dissimilitudinis* che è Cherbourg, muore di fame come il figlio scomparso e che si sarebbe accontentato perfino delle carrube date in pasto ai porci.

Il tema platonico della *regio dissimilitudinis*³⁷ giunge in ambiente vittorino sicuramente attraverso la mediazione dell'*auctoritas* per eccellenza dei canonici, che, si ricorda, rispettano la regola del vescovo d'Ipbona: in più riprese nelle *Confessiones* emerge infatti il lamento di chi si scopre lontano dalla propria patria, esule in uno spazio che è più ontologico che geografico³⁸. Il contesto è quello in cui Agostino affronta il problema del male e, di fronte ai tentativi, vani, di estasi plotiniana, lamenta la lontananza tra creatore e creatura, e geme per la differenza ontologica tra i due che l'anima avverte nel momento di cui si sforza di risalire al principio e di conoscerlo. Quel che però qui si limita a una semplice geremiade, più avanti si apre ad un pianto nuovo: l'ardore nello scoprire la vicinanza all'eterno, la somiglianza al creatore, vive tutta la tensione della lontananza, ovvero il timore della dissomiglianza, volto a

³⁶ Cf. *Luc*, 15, 13 e ss.

³⁷ Cf. PLATO, *Politicus*, 273d-e: «᾽Υπὸ παραχῆς διαλυθεὶς εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον».

³⁸ Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Confessiones*, VII, 10, 16, PL 32, 742, ed. Verheijen cit., p. 307, 15-16: «Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contremui amore et horrore; et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis».

segnare un abisso tra essere del Creatore ed essere della creatura che potrà colmarsi soltanto nel ricongiungimento delle due parti:

Quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione? Et inhorresco et inardesco: inhorresco, in quantum dissimilis ei sum, inardesco, in quantum similis ei sum³⁹.

Queste parole sono tratte dal libro XI delle *Confessiones*, ossia quello in cui Agostino affronta il problema del tempo, la cui definizione come *distentio animi* rivela tutta la forza della lacerazione dell'animo umano nella sua mediazione con l'eternità. Utilizzare qui il *topos* platonico della *regio dissimilitudinis* assume carattere innovativo proprio perché porta la caduta nell'oscura palude di cui parla Plotino nelle *Enneadi*⁴⁰ in ambiente cristiano: la *regio*, che sia regione spaziale o abisso o, ancora, oceano, stando alle differenti lezioni platoniche⁴¹, è uno spazio allegorico, sia celeste⁴² che terrestre⁴³; d'altra parte la *dissimilitudo* è quella che Gilson definisce felicemente l'«inconsistance interne du monde»⁴⁴, la percezione di essere diversi dai veri se stessi, ma anche, come sarà in Plotino e in Agostino, la materia, il non essere, il vizio, il male, in rapporto al vero essere proprio della *regio similitudinis*, il luogo ontologico edenico prelapsario, lo stato, prima che il luogo, di primigenia somiglianza al divino⁴⁵.

³⁹ *Ibid.*, XI, 9, 11, PL 32, 813, ed. Verheijen cit., p. 287.

⁴⁰ Cf. PLOTINUS, *Enneades*, I, 8, 13, ed. A. H. Armstrong, 7 voll., Cambridge (MA) - London 1966-1988, I, 1966, pp. 308, 13 – 310, 20.

⁴¹ Per la ricognizione dei luoghi platonici ci siamo serviti in particolare del capitolo sull'origine platonica della formula '*regio dissimilitudinis*' nel fondamentale studio di Gilson sul tema. Cf. É. GILSON, *Regio dissimilitudinis de Platon à Saint-Bernard de Clairvaux*, in «Mediaeval Studies», 9 (1947), [pp. 108-130], pp. 109-117.

⁴² Cf. PLATO, *Phaedrus*, 247c, *Respublica*, 508c.

⁴³ Cf. ID., *Theaetetus*, 176a, *Sophista* 254a, *Respublica* 516b e 532d.

⁴⁴ Cf. GILSON, *Regio dissimilitudinis de Platon à Saint-Bernard de Clairvaux* cit., p. 114.

⁴⁵ Per una panoramica sul tema e della sua fortuna nel Medioevo, si rimanda soprattutto a: *ibid.*, pp. 128-130, in cui Gilson ritiene che Bernardo recepisca il tema direttamente da Agostino o da Guglielmo di Saint-Thierry; ID., *La theologie mystique de Saint-Bernard*, Paris 1986⁵ (Études de philosophie médiévale, 20), pp. 48-77; A. E. TAYLOR, *Regio dissimilitudinis*, in «Archives d'histoire doctrinale et litterale du Moyen Âge», 9 (1934), pp. 305-306; F. CHÂTILLON, *Regio dissimilitudinis*, in *Mélanges E. Podechard. Études de sciences religieuses offertes pour son éméritat au doyen honoraire de la Faculté de théologie de Lyon*, Lyon 1945, pp. 85-102; G. DUMEIGE, s.v. *Dissemblance (Regio dissimilitudinis)*, in *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, 17 tt., 45 voll., Paris 1937-1995, III, 1957, 1330-1346; P. COURCELLE, *Tradition néoplatonicienne et*

Chiaramente l'idea di questo cammino spirituale che pretende uno sforzo di elevazione, tramite assimilazione progressiva al principio, dalla dissomiglianza alla somiglianza, dal basso verso l'alto, non poteva non sedurre gli autori cristiani. A maggior ragione può perciò risultare congeniale ai Vittorini, le cui più intime sfaccettature di pensiero, si è avuto modo di mostrare, sono così eminentemente intrise di agostinismo e spiritualità. Lo si può facilmente notare dalle numerose occorrenze del tema tra gli scritti dei canonici: lo si è già visto nell'epistola di Giona, in cui l'utilizzo anche solo meramente letterario dell'immagine della *regio dissimilitudinis*, associata alla *regio longinqua* lucana, fornisce la prova di quanto fosse radicata presso gli autori della scuola. Anche in Riccardo, tuttavia, l'espressione platonico-agostiniana compare a più riprese. Nel primo capitolo di un trattato di morale mistica sulle virtù necessarie per purificare l'anima, il *De exterminatione mali et promotione boni*, egli infatti innesca la dinamica tra il desiderio di abbandonare la regione della dissomiglianza in cui è ancora presente e la *terra repromissionis*, la terra della promessa di redenzione, verso la quale anela il ritorno⁴⁶. E se la prima è il regno della *concupiscentia*, nella seconda vige l'impero della giustizia:

traditions chrétiennes de la «région de dissemblance» (Platon, Politique 273 d), in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», (32) 1957, pp. 5-33; ID., *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris 1963 (soprattutto l'Appendice V, alle pp. 623-640; ID., *Complément au répertoire des textes relatifs à la «région de la dissemblance»*, in «Augustinus», 13 (1968), pp. 135-140; ripubblicato e aggiornato in ID., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1968², in particolare l'Appendice VII, alle pp. 405-440; CHÂTILLON, *Les régions de la dissemblance et de la ressemblance selon Achard de Saint-Victor* cit.; J. LECLERCQ, *Documents sur les fugitifs. Nouveaux témoins de la regio dissimilitudinis*, in «Studia anselmiana», 54 (1965), pp. 87-145; R. JAVELET, *Image et ressemblance au XII^e siècle. De saint Anselme à Alain de Lille*, 2 voll., Paris 1967, II, pp. 239-243; E. TESELLE, *Regio dissimilitudinis in the Christian tradition and its late Greek philosophy*, in «Augustinian Studies», 6 (1975), pp. 153-179; V. REDONDO, *La paz en la región de la semejanza en los «Sermones» de san Antonio*, in «Estudios franciscanos. Revista de ciencias eclesiásticas», 88 (1987), pp. 174-220; S. ROMANO, «Regio dissimilitudinis»: immagine e parola nella Roma di Cola di Rienzo, in *Bilan et perspectives des études médiévales en Europe. Actes du premier Congrès européen d'Études Médiévales* (Spoleto, 27-29 mai 1993), ed. J. Hamesse, Louvain-la-Neuve - Turnhout 1995 (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales [FIDEM]. Textes et études du Moyen Âge, 3), pp. 329-356; M. BARBOSA DA COSTA FREITAS, *O tema da «regio dissimilitudinis» nos Sermões de Santo António*, in ID., *O ser e os seres. Itinerários filosóficos*, 2 voll., Lisboa 2004, I, pp. 118-126.

⁴⁶ Cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De exterminatione mali et promotione boni*, I, I, PL 196, [1073-1116C], 1073D: «Quis mihi tandem aliquando det perfecte deserere regionem dissimilitudinis? Quis mihi dare possit introire in terram repromissionis?».

Inter primam et ultimam pacem discordia nascitur, bellum geritur, odium exercetur, quia caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem, quando corpus castigatur et in servitudinem redigitur. Sed post peractam pugnam, post acquisitam victoriam, pax componitur, discordia sedatur, et transitur de pace ad pacem, de carnali ad spiritualem, de falsa ad veram, de mala ad bonam. In prima pace caro dominatur, spiritus famulatur. In secunda pace spiritus regnat, caro obtemperat. Prima pax peragitur regione dissimilitudinis, ubi regnat concupiscentia; secunda invenitur in terra repromissionis, ubi imperium tenet iustitia⁴⁷.

Nelle sue *Adnotationes in quosdam Psalmos*, quindi, Riccardo fa emergere la forza del dissidio che intercorre tra la carne e lo spirito, tra le tenebre e la luce, tra la morte e la vita, tra il male e il bene, tra il falso e il vero. La *lamentatio* agostiniana è allora accolta dal Vittorino quasi come necessaria, in vista di una inevitabile e naturale conversione in un appello accorato a tutti i popoli a uscire dalla dimensione della dissomiglianza, dal regno delle ombre e della materia, seguendo l'imperativo di affrettarsi a raggiungere la vera patria, *regio lucis*, contrapposta alla Babilonia terra d'esilio, di tenebre, di confusione⁴⁸.

O popule gentium, perversitas voluntatum, vanitas cogitationum, usquequo non cognoscitis Regem vestrum? Usquequo sedetis in regione umbrae mortis, usquequo moramini in regione dissimilitudinis? Tandem aliquando exite de medio Babylonis, exite de tenebris, properate ad patriam luminis, ad regionem lucis⁴⁹.

Il *topos* platonico della regione della dissomiglianza è recepito anche in un *sermo de Ascensione* attribuito ad un poco noto maestro Maurizio di San Vittore, in cui l'autore riprende l'espressione lucana della *regio longinqua* e la associa immediatamente alla *regio dissimilitudinis*, nella consueta contrapposizione tra *patria* e *via* che distingue il Signore, ascenso

⁴⁷ ID., *Adnotationes in quosdam Psalmos*, PL 196, [265-404D], 328D.

⁴⁸ Il tema della contrapposizione tra le due città di Gerusalemme e Babilonia è molto comune nella letteratura spirituale di questi secoli. Per una ricca disamina relativamente a questo particolare aspetto, si rimanda a: F. ALESSIO, *Città e anticità nel pensiero filosofico e religioso (secoli XII-XIII)*, in ID., *Studi di storia della filosofia medievale*, a c. di G. Francioni, Pisa 2002 (Memorie e atti di convegni, 19), pp. 208-223; V. DE FRAJA, *Da Gerusalemme a Babilonia. La tipologia della contrapposizione e della decadenza tra XII e XIII sec.*, in *Testualità simboliche e profetiche. Da Gioacchino a Dante*, Brescia 2004 [= «Rivista di Storia del Cristianesimo», 1 (2004)], pp. 39-66.

⁴⁹ RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Adnotationes in quosdam Psalmos*, PL 196, 313BC.

nel regno dei cieli, *in regione* appunto *longinqua* perché lontana dall'uomo che ancora si trattiene nella dissomiglianza dal suo Creatore:

Et ut testimonia Domini credibilia fiant nimis, ad eiusdem rei maiorem confirmationem, in persona Ecclesiae vel cuiuslibet fidelis animae scriptus est: *Vir meus ivit in longinquam regionem*, portans *secum* pecuniam in sacco (*Luc 19, 12*), et revertetur *in die plenae lunae* (*Prov 7, 20*). Quis est iste *vir*? Christus sponsus delicatus, qui non ducit repudiatam vel scortum, sed virginem. Iste igitur sponsus virgineus, Dominus Iesus, ivit *in longinquam regionem* (*Luc 15, 13*), id est ascendit in coelum, cuius regio ab homine commorante in regione dissimilitudinis valde erat longinqua⁵⁰.

In un altro sermone vittorino, scritto stavolta da Assalonne, si accenna invece a una *terra dissimilitudinis*, ma sempre in relazione alla regione lontana dalla quale il figliol prodigo ritorna, non già però in questo caso verso il padre, ma verso il Cristo: richiamando l'allegoria che vuole il burro immagine della sua umanità e la pinguedine, il grasso viscoso del burro, simbolo del mistero della sua concezione, Assalonne ricorda il grande banchetto allestito per il ritorno del figliol prodigo, associandone l'opulenza alla stessa pinguedine del burro dell'umanità di Cristo che ciba e sazia gli eletti:

Sicut ergo in melle Christi divinitas, ita et in butyro eius humanitas significata est. Et congrua fortassis similitudine, per butyrum humana natura in Christo figuratur. Est enim butyrum pingue, suave, liquefactivum et nutritivum. Pinguedo itaque butyri refertur ad mysterium conceptionis, suavitas ad humilitatem nativitatis, liquefactio ad amaritudinem passionis, refectio ad sacramenta nostrae redemptionis. Nonne in conceptione quamdam butyri pinguedinem Christus homo videtur tibi accepisse, quando unctione charismatum unctus est prae participibus suis, quando vitulus ille saginatus in utero Virginis est praeparatus, ut filio prodigo redeunti de terra dissimilitudinis pingue convivium instauraret, et usque adeo pingue, ut omnes electos ad illud convivium invitatos sua pinguedine saginaret?⁵¹

⁵⁰ MAURITIUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, III, in *Galteri a Sancto Victore et quorundam aliorum. Sermones ineditos triginta sex*, ed. J. Châtillon, Turnhout 1975 (CCCM, 30), [pp. 201-231], p. 213, 74-81.

⁵¹ ABSALON SPRINCKIRSBACENSIS, *Sermones festivos*, VII, PL 211, 49BC. In altri due luoghi Assalonne utilizza invece l'espressione *regio* al posto di *terra*. In un caso, dopo una disquisizione sui quattro sensi della Scrittura, si ha la sostituzione della *mater Ecclesia*, cui l'anima deve fare ritorno, al padre della parabola lucana. Cf. *Ibid*, XVI, PL 211, 100AC: «Docet te historia qualiter per obedientiam ad superiorem vivas humiliter:

Se da una parte le diverse occorrenze della locuzione '*regio dissimilitudinis*', pur nelle sue varianti, potrebbero risultare come frutto di una occasionalità dettata dalla consonanza tra la narrazione biblica e la personale proposta interpretativa agostiniana, è anche vero che dall'altra nell'insieme queste forniscono un quadro ben chiaro di come il tema fosse presente e costituisse un punto cardine all'interno della spiritualità e della riflessione antropologica vittorine⁵². Del resto, non mancano trattazioni più complesse e penetranti tra gli scritti dei maestri e dei predicatori di San Vittore: è il caso infatti dei due sermoni vittorini che concentrano la loro analisi sulla formula agostiniana tratta dalle *Confessiones*⁵³, restandone piuttosto fedeli e indicando la *regio dissimilitudinis* come *universitas peccatorum*, come cioè la totalità dei peccatori.

tropologia, quomodo ad parem vel ad inferiorem socialiter: allegoria docet te credere fideliter; anagoge docet te amare perseveranter. Et duo prima, ostendunt viam iustitiae ad proximum: reliqua duo cultum pietatis ad Deum. Haec sunt quatuor alae cherubin, quarum duabus volant, et duabus tegunt corpora sua (cf. Ez. 1, 6-11). Sancti enim viri qui sunt cherubin, id est plenitudine divinae scientiae illuminati, duabus alis tegunt corpora, quando per historiam et tropologiam, praesentem informant conversationem: duabus alis volant, quando allegoria et anagoge per fidem et charitatem sursum eriguntur ad contemplationem. Ista sunt illae quatuor rotae, quibus arca Dei de terra Philistiim ad tabernaculum foederis reducit: et haec sunt illa quatuor quibus anima a regione dissimilitudinis ad gremium matris Ecclesiae revocatur». In un altro sermone, infine, Assalonne paragona i religiosi che fanno professione di ascetismo al figliol prodigo che, abbandonati di porci menzionati nella parabola, ovvero la voluttà carnale, fa ritorno verso la casa paterna. Cf. *Ibid.*, XL, PL 211, 230A: «De filia Babylonis, hoc est, de voluptate carnis, conqueruntur dicentes ei: Beatus est qui dignam recompensationem tibi exhibuerit, ut sicut tu spiritum in carne mortificasti, sic et tu per spiritum in carne mortificeris. Abiiciunt ergo gregem porcorum, quem pascebant in regione dissimilitudinis, et in domum Patris sui, ubi mansiones multae sunt redeunt, et conventionem facta ex denario diurno, id est pro vitae aeternae praemio, operarii fundamenti in domo Dei constituuntur».

⁵² Non va trascurato che proprio nel secolo XII nasce in ambiente laico l'ideologia dell'*amor de lonh*, con chiari riferimenti alla *regio longinqua* di Luca. Sul tema, connesso alla figura del trovatore occitano Jaufré Rudel, si rimanda in particolare a L. SPITZER, *L'amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours*, Chapel Hill (NC) 1944; D. A. MONSON, *Jaufré Rudel et l'amour lointain: les origines d'une légende*, in «Romania», 106/421 (1985), pp. 36-56; P. BEE, 'Amour de loin' et 'dame jamais vue'. *Pour une lecture plurielle de la chanson VI de Jaufré Rudel*, in *Miscellanea di studi in onore di Aurelio Roncaglia*, 4 voll., Modena 1989, I, pp. 101-108; S. C. JAEGER, *Ennobling love: in search of a lost sensibility*, Philadelphia 1999, pp. 122-127.

⁵³ Ciò è dovuto al fatto che i predicatori vittorini avevano la pratica di riprendere nelle proprie omelie il testo dell'ufficio liturgico vittorino per la festa di sant'Agostino, il 28 agosto, che, nel primo responsorio del primo notturno del mattino della festa del vescovo d'Ipbona, riporta per l'appunto la citazione dalle *Confessiones*. Sulla liturgia della celebrazione della festività di Sant'Agostino nel Medioevo, cf. É. GILSON, *Sur l'Office de saint Augustin*, in «Mediaeval Studies», 13 (1951), pp. 233-234.

Invenit se Augustinus longe esse a Deo in regione dissimilitudinis (...). Talis erat beatus Augustinus, quando veram sapientiam dicebat esse stultitiam et veram stultitiam affirmabat esse sapientiam (...). Longe erat a Deo, et longe se esse a Deo invenit (...). Cum ergo invenit se longe esse a Deo, non solum tenebras suas vidit, sed etiam ipsam lucem a longe conspexit. Sed cum Deus sit ubique, quomodo invenit se longe a Deo? Non locorum distantia, sed dissimilitudine. Unde sequitur, quasi expositio: in regione dissimilitudinis. Hic autem dissimilitudo dicitur quodlibet peccatum quod nos dissimiles Deo reddit. Regio dissimilitudinis universitas peccatorum. Invenit se ergo Augustinus in regione dissimilitudinis, id est in quadam universitate peccatorum, ut universitas intelligatur secundum genera singulorum, non singula generum⁵⁴.

L'approccio ermeneutico dell'anonimo vittorino autore di queste righe è mosso quindi all'interno dei tentativi di esplicazione dei modi di intendersi della parola *dissimilitudo*, che lo conducono in una prassi definitoria comune ai canonici che vede il rincorrersi di ripartizioni e *distinctiones*⁵⁵, che tracciano una vera e propria topografia delle differenti *regiones* della dissomiglianza, nel numero di tre, parallelamente alle *regiones* della somiglianza di Dio.

Tres species sunt dissimilitudinis: prima nature, secunda culpe, tertia pene. Et secundum has tres species tres regiones dissimilitudinis intelliguntur, ut dissimilitudo in singulis, regio in universis intelligatur. Cum ergo dicitur quod Augustinus invenit se in regione dissimilitudinis, de secunda regione dissimilitudinis intelligendum est. Sunt autem tres species similitudinis: prima nature,

⁵⁴ ANONYMUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, VII, in *Galteri a Sancto Victore et quorundam aliorum. Sermones ineditos* cit., pp. 277, 88 – 278, 53.

⁵⁵ Riccardo, Stefano Langton (1150 – 1228), e predicatori vicini all'abbazia vittorina, autori di vere e proprie *Distinctiones*, ovvero di repertori di simboli biblici (si pensi, per esempio, ad Alano di Lilla, Pietro Comestore e Pietro Cantore), costruiscono la propria esegesi allegorica sulla base di costruzioni di questo tipo, che vanno a demoltiplicare il versetto da commentare nelle differenti e compossibili sfaccettature che dalle singole parole possono essere tratte. Cf. R. H. ROUSE - M. A. ROUSE, *Biblical Distinctions in the Thirteenth Century*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 41 (1974), pp. 27-37; A. D'ESNEVAL, *Les quatre sens de l'écriture à l'époque de Pierre le Mangeur et de Hugues de Saint-Cher*, in *Mediaevalia Christiana. XI^e-XIII^e siècles. Hommage à Raymonde Foreville de ses amis, ses collègues et anciens élèves*, ed. C. É. Viola, Paris 1989, pp. 355-369; M. A. ZIER, *Preaching by Distinction: Peter Comestor and the Communication of the Gospel*, in «Ephemerides liturgicae», 105 (1991), pp. 301-329; L. VALENTE, *Une sémantique particulière: la pluralité des sens dans les Saintes Écritures (XII^e siècle)*, in *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, ed. S. Ebbesen, Tübingen 1995 (Geschichte der Sprachtheorie, 3), pp. 12-32.

secunda iustitie, tertia glorie. Et secundum has tres species similitudinis tres formantur regiones similitudinis, ut prima regio similitudinis opponatur prime regioni dissimilitudinis, et secunda secunde, et tertia tertie. Nemo miretur quod dixi primam speciem dissimilitudinis esse nature et eo modo primam speciem similitudinis esse nature, quia omnis creatura sic aliquid habet similitudinis cum Deo quod plus habet dissimilitudinis. Illa regio dissimilitudinis in qua se invenit Augustinus proprie dicitur dissimilitudinis, quia nil habet similitudinis, sicut prima vel etiam tertia penarum, sed tota tenebrosa, lubrica, feda, sordibus et fetoribus plena. De hac ergo regione dissimilitudinis translatus est gratia Dei in regionem similitudinis Augustinus, id est de tenebris ad lucem, de vitiis ad virtutes⁵⁶.

Una controparte dell'altra, le sei *regiones* di somiglianza e dissomiglianza da Dio cominciano con l'Anonimo vittorino a connotare, nel pensiero della scuola, degli spazi morali, dei luoghi cioè adibiti alla pena, all'espiazione dei peccati e alla beatitudine. Il luogo evocato da Agostino si rivela allora essere la condizione della colpa, contrapposta allo spazio riservato all'applicazione della giustizia, uno spazio che è però ontologico e morale, quello cioè abitato da Adamo ed Eva prima della Caduta⁵⁷. Ancora Lucifero, la più eccellente tra le creature prima del suo tradimento, abitava tutte e tre le regioni della somiglianza, in quanto poteva ergersi a *signaculum similitudinis*, marchio, sigillo della somiglianza a Dio per eccellenza. La rottura avvenuta in seguito al peccato, tuttavia, ha portato Dio a condannare sia l'uomo che il diavolo al medesimo destino, ovvero a precipitare nella *regio dissimilitudinis*, riservando tuttavia all'uomo la possibilità della redenzione⁵⁸.

⁵⁶ ANONYMUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, VII, in *Galteri a Sancto Victore et quorundam aliorum. Sermones ineditos* cit., pp. 278, 92 – 279, 112. A proposito delle tecniche di costruzione del sermone e della pratica demoltiplicatoria dell'esegesi vittorina, notiamo in questo caso un esempio di *tricolon*, ovvero una serie di triplete rimate o ritmiche che procedono sulla scia delle *distinctiones* e conferiscono anche una certa musicalità al tema. Cf. ZIER, *Sermons of the Twelfth Century Schoolmasters and Canons*, in *The Sermon* cit., pp. 336-338. In un genere differente, quello delle sequenze, lo schema triadico si ripresenta nella forma del *versus tripertitus caudatus*, molto presente nelle composizioni di Adamo di San vittore. Cf. S. AVALLE D'ARCO, *Schemi binari e schemi ternari*, in ID., *Le forme del canto. La poesia nella scuola tardoantica e altomedievale*, a c. di M. S. Lannutti, Firenze 2017 (Quaderni di «Stilistica e metrica italiana», 7), [pp. 327-357], *passim*.

⁵⁷ Cf. CHÂTILLON, *Les régions de la dissemblance et de la ressemblance selon Achard* cit., p. 249.

⁵⁸ Anche Pietro Comestore fa risalire l'apparizione della *regio dissimilitudinis* nel momento in cui Adamo ed Eva commettono il peccato: la *regio* propria dell'uomo è quella della somiglianza a Dio e a essa si può tornare, secondo il Comestore, tramite l'umiltà, che si contrappone al peccato d'orgoglio di Adamo. Il testo è stato erroneamente attribuito in passato dal Migne a Ildeberto di Lavardin. Cf. PETRUS COMESTOR, *Sermones*, XXXIX, PL 171, 539D: «Primi parentes, qui sexu impari sed pari fastu peccaverunt per superbiam, abierunt in regionem

In regione vero similitudinis erat Lucifer ille ante casum, non solum prima vel secunda, sed etiam in tertia, unde dictum est: *Tu signaculum similitudinis, plenus scientia et perfectus decore, in deliciis paradisi fuisti* (Ez 28, 12-13). Propter expressam similitudinem creatoris dictus est non solum similitudo, sed etiam signaculum similitudinis. In prima etiam conditione nil eo excellentius creatum est, sed propria voluntate depravatus de regione similitudinis ad regionem dissimilitudinis corrui. Similiter primi parentes in regione secunda similitudinis ante lapsum fuerunt, sed temptatione hostis pulsati, precipitati inde in regionem dissimilitudinis⁵⁹.

L'altro sermone in occasione della celebrazione della festività di sant'Agostino in cui il tema della *regio dissimilitudinis* è affrontato nella maniera più completa e messo a sistema, è opera di Acardo di San Vittore⁶⁰. Per tutto il sermone Acardo si impegna a tracciare le tappe della storia spirituale dell'uomo al fine di precisare la natura del peccato di Adamo e delle

similitudinis; sed nos per aliam, id est oppositam, viam oportet redire in regionem nostram. Quod autem haec via sit humilitas, audi: Antonius abbas, cum omnes laqueos inimici vidisset in spiritu quasi coram se iactatos, ingemiscens ait: 'Quis transibit istos?', et vox audita est: 'Humilitas'».

⁵⁹ ANONYMUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, VII, in *Galteri a Sancto Victore et quorundam aliorum. Sermones ineditos* cit., p. 279, 118-129.

⁶⁰ Fondamentale per una riflessione sul valore filosofico e ontologico del concetto di *regio dissimilitudinis* in Acardo è lo studio di Châtillon, cui si rimanda per un eventuale approfondimento. Cf. CHÂTILLON, *Les régions de la dissemblance et de la ressemblance selon Achard* cit. La questione è anche affrontata in ID., *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor* cit., pp. 155-165. Il presente sermone di Acardo sembra inoltre essere l'ispiratore del sermone anonimo appena esaminato: troviamo infatti la stessa distinzione fra le tre regioni della dissomiglianza e le tre regioni della somiglianza, volta a inquadrare il piano antropologico e soteriologico instaurato dal Vittorino. Cf. *ibid.*, pp. 247-250, in particolare p. 249: «Il suffit de rapprocher ce texte de ceux que nous avons cités précédemment pour voir à quel point le prédicateur s'inspire ici d'Achard qu'il se contente pratiquement de résumer»; e, per es., ACHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IX, ed. Châtillon cit., pp. 105-106: «Tres regiones sunt dissimilitudinis: una nature, secunda culpe, tertia pene. Sunt et tres regiones similitudinis: prima nature, secunda iustitie, tertia vite beate. Similis est quidem omnis creatura sue origini in eo quod est, in eo quod aliqua specie clauditur, in eo quod bono universitatis aliquid utilitatis confert. (...). Est etiam in rationali creatura quedam imago predicta imagine multo generosior et excelsior. Preter enim illam generalem imaginem, que est in omnibus, rationalis creatura habet in se quamdam imaginem, in eo quod potest intelligere eum a quo est, et intellectum amare, et amatum potest apprehendere, vel ad executionem, vel ad fruitionem: ad executionem ut sit iusta, ad fruitionem ut sit beata (...). Hec similitudo naturalis est in singulis, regio vero in universis. Huic vero regioni similitudinis opposita est regio dissimilitudinis eiusdem generis, id est naturalis. Omne quippe quod est, multo dissimilius est ei a quo est, quam sit simile; nec aliquid, quantumcumque ei accedat per similitudinem, potest ei per omnia adequari».

conseguenze che portano su di sé tutti i suoi discendenti, di definire quindi le condizioni della loro redenzione e di risolvere il problema tutto agostiniano del rapporto tra natura e grazia. Ogni creatura è simile a Dio, afferma il Vittorino, ma in maniera eminente lo è la creatura razionale, perché capace di conoscere, amare e godere di Dio; d'altra parte, l'inseparabile abisso che intercorre tra Creatore e creatura dopo la Caduta comporta un inevitabile allontanamento da Dio con conseguente perdita della grazia, del marchio divino: la *regio dissimilitudinis*, luogo d'esilio in cui si avverte tutto il peso della condanna divina, è anche nel caso di Acardo individuata nella *regio longinqua* della pericope lucana, in cui il figlio che aveva abbandonato la casa paterna ha dissipato le proprie sostanze con meretrici, in quella terra fangosa e laida in cui si pascolavano i porci⁶¹.

Ad ogni modo, al di là delle complesse dinamiche salvifiche che qui Acardo esplica e intreccia in quella topografia morale degli spazi delle pene e dei meriti, è interessante notare come anche qui, come nell'Anonimo, si instaura un parallelismo che regge un confronto

⁶¹ Cf. *ibid.*, pp. 106-107: «Similitudo iustitie in singulis iustis, regio vero in universis. Cui opposita est regio dissimilitudinis que est culpe, que multo longior est a Deo quam illa que est nature vel pene, cum omne quod est, preter peccatum, aliquid similitudinis habet cum Deo. Pena etiam aliquid simile habet cum Deo, vel quia iusta est, vel saltem iusto iudicio Dei fit, vel ideo quia talis natura est a Deo, quod talis res tali rei non potest applicari quin patiat, ut digitus igni. Hec est regio illa longinqua, in qua filius prodigus, luxuriose vivendo, cum meretricibus dissipaverat substantiam suam. In hac regione pascuntur porci, que est lutosa et fece plena. Hec est illa regio tenebrarum, in qua invenit se Augustinus cum in his tenebris lux orta est ei». Il richiamo alla terra fangosa di eco plotiniana è con buona probabilità arrivato ad Acardo per il tramite di Guglielmo di Saint-Thierry. Plotino in effetti parla di un oscuro terreno fangoso, mentre Guglielmo di una cloaca. Cf. PLOTINUS, *Enneades*, I, 8, 13, ed. Armstrong cit. I, p. 310, 17-18; GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *Meditativae orationes*, IX, PL 180, [205-248D], 233, ed. P. Verdeyen, Turnhout 2005 (CCCM, 89), [pp. 3-80], pp. 52, 26 – 54, 75. Cf. F. CHÂTILLON, *Regio dissimilitudinis* cit.; J. CHÂTILLON, *Les régions de la dissemblance et de la ressemblance selon Achard* cit., pp. 244-245. Sulle fonti neoplatoniche di Guglielmo di Saint-Thierry si veda almeno J.-M. DÉCHANET, *Guillaume et Plotin*, in «Revue du Moyen Âge Latin», 2 (1946), pp. 241-260 (su questo particolare aspetto, p. 243). Studi più recenti hanno portato dapprima a scartare completamente l'ipotesi di Déchanet sull'influenza diretta di Plotino su Guglielmo, per via delle difficoltà concrete di apprendere il greco e di conoscerne la filosofia nella Reims o nella Laon del secolo XII: il neoplatonismo di Guglielmo potrebbe derivare più probabilmente da Ambrogio o Agostino. Cf. D. N. BELL, *Greek, Plotinus, and the Education of William of St-Thierry*, in «Cîteaux», 30 (1979), pp. 221-248. Anche la Meis Wörmer si interroga sulla difficoltà di accettare l'ipotesi di Déchanet relativamente all'uso delle fonti greche da parte di Guglielmo, che pure cita, ma la cui piena accessibilità nel mondo latino avverrà soltanto un secolo dopo. Cf. A. MEIS WÖRMER, *El enigma del hombre según Guillermo de Saint-Thierry a la luz del encuentro entre cultura griega y latina*, Santiago de Chile 2004 (Pontificia Universidad Católica de Chile. Anales de la Facultad de teología, 55.2). Riteniamo dunque che l'espressione plotiniana possa essere giunta a Guglielmo e ad Acardo per via indiretta.

misurato e costante tra la giustizia e la misericordia divine, volto a indicare sia l'esercizio effettivo degli atti di intelligenza, amore e *fruitio Dei* in possesso *in natura* ad Adamo prima del suo peccato, sia la mancanza di tale esercizio nello *status culpae* denunciato da Agostino⁶².

È chiaro quindi come il circuito debba necessariamente chiudersi nell'ultima parte del sermone, in cui l'itinerario tracciato sulla mappa dei luoghi morali della vicinanza e lontananza a Dio prevede la ricongiunzione del figliol prodigo con il padre della parabola evangelica e che, nella connotazione ontologico-morale data da Acardo, assume i tratti dell'intelligenza, dell'amore e della *fruitio Dei* ormai restaurati nella stessa *regio beatitudinis*, oltre la quale c'è l'ultimo luogo-non luogo della Trinità, dove non c'è simile e dissimile, ma l'aderenza delle persone divine è tale che la loro somiglianza è anche uguaglianza, la loro triadicità è perciò anche unità e al contempo molteplicità⁶³.

L'intento di Acardo è ovviamente catechetico ed esortativo e si proietta nella costruzione di un itinerario spirituale che l'uomo deve percorrere per ritornare a essere simile a Dio; in tal

⁶² Cf. CHÂTILLON, *Les régions de la dissemblance et de la ressemblance selon Achard* cit., pp. 245-246: «Contrairement en effet à ce qu'on pourrait croire, elle [*scil. regio iusticiae*] ne doit point être entendue au niveau de la vie psychologique. Il s'agit en réalité, comme le contexte le montre avec évidence, de l'activité morale et spirituelle de l'être justifié. Pour Achard, les puissances de l'homme déchu sont en quelque sorte liées et paralysées, tant que la justice, c'est-à-dire la grâce, n'est point venue le rétablir dans sa dignité première et le rendre capable d'agir en vue de cette fin ultime vers laquelle il avait été primitivement orienté et ordonné. Ces précisions nous permettent de mieux comprendre ce qu'est alors la région de la dissemblance selon la faute, opposée à la région de la ressemblance selon la justice. C'est en des termes empruntés à la parabole de l'enfant prodigue qu'elle va être décrite. Nous sommes ici dans la région la plus éloignée de Dieu. Dans la région de la peine en effet, dont il sera question tout à l'heure, la ressemblance divine se manifeste encore en quelque manière. La justice de Dieu s'y reflète, en effet, et aussi son action efficiente et ordonnatrice, car la souffrance physique qui, aux yeux d'Achard, constitue la peine, est produite par le jeu des forces de la nature, telles que Dieu les a faites: si le doigt brûle lorsqu'il est mis au feu, c'est parce que la nature des choses a été ainsi établie par Dieu. Dans la région du péché ou de la faute, région de la dissemblance par excellence, rien ne porte plus la marque divine. C'est la région où paissent les pourceaux, le borbier rempli d'immondices, qui nous fait songer à celui dont avait parlé Guillaume de Saint-Thierry, à la suite peut-être de Plotin. C'est là en tout cas la région ténébreuse où gisait Augustin lorsque la lumière divine commença de luire à ses yeux».

⁶³ Cf. ACHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IX, ed. Châtillon cit., p. 107: «Regio beatitudinis, que consistit in plena ipsius veritatis plene intellecte et dilecte et apprehense iocundissima fruitione (...). Et sicut dictum est de ceteris, similitudo beatitudinis est in singulis, regio in universis. Huic opposita est illa regio dissimilitudinis que dicitur pene. Super has autem regiones similitudinis est regio summe et increate Trinitatis, ubi similitudo est ipsa equalitas, et equalitas ipsa unitas. Ad quam unitatem contemplandam nos perducatur divina maiestas, trina et una». Cf. anche CHÂTILLON, *Les régions de la dissemblance et de la ressemblance selon Achard* cit., p. 247.

maniera, allora, la sua teologia parenetica, che spesso si accontenta di rapidi accenni alla dottrina in favore di un dovere magistrale e spirituale da compiersi, si scinde tra *vita activa* e *vita contemplativa*, tra metafisica ed esperienza, e la descrizione degli eventi della storia biblica che vanno dalla creazione alla Caduta e all'esilio nella regione della dissomiglianza dal Padre diventano nei suoi *Sermones* il più illuminante esempio edificativo per i propri confratelli.

Quel che tuttavia in Acardo e nel sermone dell'Anonimo è un primo abbozzo di quella che abbiamo definito una sorta di topografia ontologico-morale dei luoghi e dei modi della differenza ontologica e morale tra Creatore e creatura, in un testo della *Miscellanea* dello pseudo-Ugo di San Vittore⁶⁴, il *De negotiatione claustralium*, tale architettura di pensiero si sviluppa nella trama di un vero e proprio cosmo anagogico ed escatologico dei luoghi della pena e della beatitudine. In questo breve trattatello, infatti, sono presentate cinque *regiones* spirituali, definite come un grande mercato in cui i monaci possono fare i loro commerci spirituali (con allusione alla parabola evangelica dei talenti o delle mine donate dal *paterfamilias*⁶⁵). La *regio dissimilitudinis* è la prima nell'ordine, cui seguono la *regio australis*, la *regio expiationis*, la *regio gehennalis* e la *regio supercoelestis*⁶⁶. In questo testo lo pseudo-

⁶⁴ Sorprende constatare la totale assenza nei testi ugoniani della locuzione *regio dissimilitudinis*. Benché, infatti, dal punto di vista concettuale vi sia una teorizzazione, presso il maestro, di una forte dicotomia basata sulla perdita della *similitudo Dei* e sul processo di ritorno in ragione di una riacquisizione di tale somiglianza, tutta incentrata sulla dialettica tra *opus creationis* e *opus restaurationis*, una attenta disamina delle opere di Ugo non ha evidenziato alcuna occorrenza dell'espressione nel maestro vittorino.

⁶⁵ Cf. *Mt* 25, 14-30; *Luc* 19, 12-27.

⁶⁶ Cf. PLATO, *Phaedrus*, 247c: «Τόπος ὑπερουράνιος». HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, V, 72, PL 177, 795C-796B: «Ut autem semper vigilemus, ac diem illam calamitatis et miseriae vitemus, paterfamilias quinque regiones ad negotiandum destinavit, in quibus quasi per nundinas cursitando inutilia reiiciant, quae utilia sunt colligant; et tanquam prudentes negotiatores sibi sarcinas referant. Quarum haec nomina: regio dissimilitudinis, praesens vita, quam quidam nimium amantes dissimiles facti sunt a Deo, et iumentis comparati descenderunt ad locum mortis (...). In hac prudenter negotiatur, qui si vel parum mundus arrisit, pensando discernit quam fallax vita brevis et incerta, quam vilis et nullius momenti temporalia. Regio australis claustrum vel eremus, in qua Christus suos abscondit a contradictione linguarum, postmodum admisturus consortio angelorum. Per austrum quippe in Scripturis sanctis Spiritus sanctus, et per australem plagam spiritualium bonorum designatur conversatio. Claustralis vero paradisi ad suavem spirantis austri clementiam quasi tot floribus vernalis quot virtutibus abundat. Regio expiationis, locus non homini, sed Deo notus; in quo sunt animae quorundam, qui salvandi sunt, quibus conferunt sacrificia et eleemosynae. Sed in hac plaga bonus negotiator vendibilem superat sarcinam, cum induit affectum compatiendi. Regio gehennalis carcer est damnatorum, de quo et in quo nulla patet redemptio. Est etiam alius carcer mundus iste, in quo tenemur exsules, et captivi; sed ad tempus. Mundus itaque carcer est captivorum, infernus damnatorum. Res mira, severa, et non sine tonitruo timoris audienda. Ad plagam istam recurrendum est consideratione subtili, quoties diabolus mala suggerit, ut homo sic cohibeatur a peccato, et

Ugo precisa che la *regio dissimilitudinis* è la vita presente, i cui beni temporali devono essere a ragione disprezzati o quantomeno non amati eccessivamente, in modo da evitare l'amarezza e l'infelicità che possono scaturire da una loro perdita. La *regio australis* è, invece, descritta come quel monastero o eremo in cui Cristo nasconde i suoi per sottrarli alla confusione delle lingue e per abituarli alla compagnia degli angeli. La *regio expiationis* è, poi, quel che potremmo definire purgatorio, luogo noto a Dio e non ancora all'uomo, in cui dimorano le anime in attesa di essere salvate e dove hanno il loro posto sacrifici ed elemosine: qui il buon mercante riesce ad acquistare la buona merce rappresentata dalla facoltà della compassione. L'inferno è, invece, la *regio gehennalis*, il carcere dei dannati, privo di qualsivoglia via di liberazione, carcere come il mondo presente, eterno a differenza di quest'ultimo, ma anch'esso utile, poiché dalla conoscenza delle pene infernali può scaturire il prezioso sentimento dell'odio per il peccato. L'ultima regione è la Gerusalemme celeste, ove si può acquisire il bene più prezioso, l'amore di Dio.

Il dato più importante che emerge da questo testo è l'ammonimento e l'esortazione a prendere consapevolezza dell'itinerario della coscienza del canonico e, *lato sensu*, del fedele, che deve vivere come abituale lo stato di lontananza da Dio: l'ontologia lascia qui il posto ad una topografia psicologica e morale che descrive la condizione di distanza e privazione dal luogo fisico della propria identità e testimonia una vicinanza alle bestie che svilisce e umilia

negotietur sibi odium peccati. Regio supercoelestis, mater nostra est Ierusalem. In hanc regionem colligat sibi dulcissima, scilicet amorem Dei. Has quinque regiones perlustrare debemus; de quarum singulis singulas referamus sarcinas. De regione dissimilitudinis, contemptum mundi; de regione australi formam bene vivendi, de regione expiationis affectum compatiendi; de regione inferorum, odium peccati; de regione supercoelesti, amorem Dei». Il testo sembra aver influenzato la scrittura della *Sententia* 91 della terza serie di Bernardo di Clairvaux, che si sviluppa sulla stessa geografia ultraterrena, riportando gli stessi luoghi della condanna e della beatitudine. Sia l'ordine cistercense che quello vittorino nutrivano infatti una sorta di parentela spirituale, associati come erano entrambi dalla riforma gregoriana del secolo XI: lo scambio di testi tra le due abbazie è confermato, oltre che da questo caso, da numerosi florilegi contenenti opere di entrambi gli esponenti dei due ordini e, ancora, molte delle *Sententiae* bernardiane sono in realtà estratti del *De archa Noe* di Ugo (lo stesso vale per molti dei manoscritti cistercensi, che contengono opere vittorine). Relativamente ai riferimenti delle *Sententiae* di Bernardo nel *De archa Noe* si rimanda all'apparato dell'edizione critica di Sicard. Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De archa Noe. Libellus de formatione arche*, ed. P. Sicard cit., *passim*. Del resto, a favore dell'attribuzione di questo brano a Ugo e non a Bernardo (noi restiamo più cauti nel segnalare che potrebbe essere di ambiente vittorino) c'è Stammler, che richiama l'attenzione su alcuni riferimenti alla vita canonica presenti in alcune lezioni della *sententia* bernardiana. Cf. STAMMLER, *The Liber Sermonum Hugonis* cit., pp. 63-64. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sententiae*, III, edd. J. Leclercq - C. H. Talbot - H. M. Rochais, in *Sancti Bernardi Opera*, 10 voll., Roma 1957-1998, VI.2, 1972, pp. 139, 14 – 144, 14.

l'uomo, in considerazione della sua originaria somiglianza a Dio⁶⁷. Questo brano testimonia il dato di una plurivocità di sensi conferiti alla locuzione di *regio dissimilitudinis* nella scuola di San Vittore. Sembra scorgersi, in effetti, un vero e proprio percorso di pensiero della concezione platonico-agostiniana che qui, rispetto alle mere citazioni occasionali rinvenute in testi vittorini fedeli, legati alla liturgia, dimostra una portata notevolmente superiore.

Tale rassegna si è resa necessaria proprio perché al termine di tale percorso può collocarsi l'elaborazione di Goffredo intorno al tema della *regio dissimilitudinis*. Anch'egli infatti accoglie l'idea di un luogo della dissomiglianza nelle sue opere e, principalmente, è nei *Sermones* che questo compare con una certa frequenza. Talora, come nei due sermoni pasquali, si tratta di occorrenze ancora per lo più occasionali o perfino accidentali, in cui Goffredo si limita al mero commento del consueto passo agostiniano tratto dalle *Confessiones*⁶⁸; altrove, come in un *Sermo in epiphania*, la *regio dissimilitudinis* è il luogo di provenienza della *universalis Ecclesia*, la Chiesa che milita in questo mondo per condurre alla salvezza tutte le anime dei credenti e che, nel passo specifico, è paragonata alla regina di Saba che giunse da terre remote per ascoltare la celebre saggezza di re Salomone, ovvero, nell'esegesi goffrediana, il *verbum fidei*⁶⁹.

⁶⁷ Tra gli scritti dello pseudo-Ugo di San Vittore, ma in realtà opera di Riccardo, vale la pena citare, per dovere di completezza, una ulteriore occorrenza dell'espressione platonico-agostiniana della *regio dissimilitudinis*. Cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber exceptionum*, II, *Allegoriae in Vetus Testamentum*, VII, 35, PL 175, [633-924A], 795C-796B, ed. Châtillon cit., 33, p. 338: «Proiecit Dominus omne semen Israel, et afflixit eos, et tradidit eos in manu regis Assyriorum (IV Reg 17, 33). Rex Assyriorum, id est diabolus, cum exercitu suo populum ecclesiasticum obsidendo et devastando quotidie afficit, cum eos propter peccata commissa de propriis sedibus evellens; id est de virtutibus et operibus bonis transfert in terram alienam, regionem scilicet dissimilitudinis». Le *Exceptiones*, comprese le *Allegoriae*, sono in effetti un'opera di Riccardo e non, come sosteneva il Migne, attribuibili a Ugo di San Vittore. Châtillon ha dunque pubblicato anche le *Allegorie* nella seconda parte della sua edizione del *Liber exceptionum*. Va notato, inoltre, che lo studioso francese corregge anche il titolo: non *Excerptiones*, con una 'r', ma *Exceptiones*: dunque non estratti di opere, note di corsi e lezioni, *reportationes* di allievi, ma piuttosto una raccolta di brani scelti, un florilegio, un'antologia. Cf. J. CHÂTILLON, *Introduction*, *ibid.*, [pp. 7-96], p. 68.

⁶⁸ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XVI, 278-282; *ibid.*, XVII, 116-119: «Communes et corporales cibi manducantibus se incorporantur; iste cibus grandium, mirabili et inusitato nature modo, incorporat sibi manducantem se. Unde Augustinus, cum adhuc longe esset a Deo in regione dissimilitudinis, audivit sibi celitus dici: 'Cibus sum grandium, cresce et manducabis me. Nec tu me mutabis in te sicut cibum tue; sed tu mutaberis in me'».

⁶⁹ Cf. *ibid.*, VII, 182-185: «Quod etiam universalius insinuat Dominus subsequenter dicens: Regina austri surget in iudicio contra generationem istam quia venit a finibus terre audire Salomonem (cf. I Reg. 10, 1-10; Mt

L'elaborazione in chiave psicologico-teologica da parte di Goffredo del tema della *regio dissimilitudinis* comincia a prendere già forma, tuttavia, nel *Microcosmus*. In uno dei capitoli del primo libro in cui affronta il problema antropologico della miseria umana postlapsaria, Goffredo intende rivalutare l'uomo naturale, ma ammette la rottura intercorsa tra Creatore e creatura in seguito alla Caduta, che ha avuto come conseguenza la sostituzione dell'amore filiale dell'uomo per Dio al timore del servo per il proprio padrone. Tale servo, che è figura dell'anima macchiata dal peccato originale, può tuttavia praticare le quattro virtù cardinali in un cammino di ritorno a Dio, come il figliol prodigo torna al padre sperando di essere assunto come suo salariato:

Hinc fit ut reproba quidem anima sic foras egressa et his modis dispersa, cum se totam his illicbris dedit, ab intimo lumine suo penitus excecata et a vera salute sua infirmata, finaliter pereat. Porro electa anima, licet et ipsa similiter foras egressa, cum prodigo filio patris in regionem dissimilitudinis abiens, etiam usque ad porcos pascendos devenierit, quia tamen electa est, etsi perire possit, non finaliter perit sed occulto quodam vel necessitatis vel liberi arbitrii motu tacta aliquando, in se revertitur et dispersionem suam periculosam considerans, paulatim se recolligit in se et quasi filius prodigus nondum dignus patris gratia vult fieri interim in domo patris sui mecernarius, ubi etiam multi mercenarii habundant panibus, timore non amore illi serviturus potius quam sub alieno domino periturus, quia pater forsitan illi se patrem est exhibiturus et de servo citius filium facturus. (...) Tunc pater misericors filio sic ad se venienti, mox ut eum videt, occurrere festinat et adiectione gratie naturalis conatus insufficientiam adiuvans et ipse dispersiones eius ad plenum congregat, testante psalmista qui ait: *Edificans Iherusalem Dominus dispersiones Israelis congregabit* (Ps 146, 2). Moraliter enim, dum electe anime sic disperse gratiam apponit, Iherusalem edificat; dum eam ad se colligit, dispersiones congregat, et miro quodam modo ad unum collectam dilatat, que se in multa dispergendo pene ad nichilum redegerat⁷⁰.

Nel lungo e complesso discorso psicologico di Goffredo, le virtù cardinali aiutano la parte concupiscibile dell'anima a scegliere i veri beni tra tutti quelli che su di essa esercitano la loro attrattiva e a combattere il rischio di abbandonarvisi. La dispersione dell'uomo naturale nei beni temporali è da lui combattuta quindi come il figliol prodigo che ritorna sui suoi passi e

12, 42; *Luc* 11, 31), quia universalis Ecclesia a regione dissimilitudinis veniens audire verbum fidei a vero Salomone eodem verbo fidei».

⁷⁰ ID., *Microcosmus*, I, 45, ed. Delhay cit., pp. 64-66.

preferisce accontentarsi di un ruolo minore rispetto al rango di figlio che pure gli spetterebbe: questo a voler significare il piano di azione, quello della natura e non quello della grazia, entro cui le virtù cardinali devono agire per assicurare la vittoria definitiva dell'uomo naturale sui movimenti irrazionali della sua anima⁷¹. La *regio dissimilitudinis* è quindi qui il luogo *naturale* in cui vive l'uomo, come il figliol prodigo, lontano dalla casa paterna, è il luogo della Caduta, del peccato, ma, nella significativa e celebre contrapposizione agostiniana e vittorina di natura e grazia, l'ottimismo antropologico di Goffredo si apre con forza alla speranza nel *reditus*.

La distinzione tra anime reprobe, condannate alla dispersione, e anime elette, che possono risalire al principio di somiglianza con Dio, permette di passare dal Goffredo filosofo e teologo nuovamente al Goffredo predicatore, in cui la gnoseologia e la psicologia del *Microcosmus* vengono sostituiti da intenti più propriamente edificatori e morali. Nel sermone sulla prima domenica d'Avvento emerge subito l'ineluttabilità di una totale condanna sia dei reprobì che degli eletti per il peccato originale, condanna che consiste nell'assegnazione di uno spazio-tempo comune individuato nella *regio dissimilitudinis* o *vallis plorationis*, tempo in contrapposizione all'eterno divino, spazio come luogo fisico adibito a scontare la pena. Qui le anime degli eletti si eserciteranno nelle virtù, come suggeriva già il brano citato dal *Microcosmus*, mentre quelle dei reprobì cadranno nel peccato e saranno per questo condannate in eterno:

Statim eternaliter, licet et hoc meruerint, sed temporaliter, ne locus penitentie cuiquam negari videretur. Igitur necesse erat omnes homines, tam electos quam reprobos, uniformiter quantum ad originale peccatum puniri. Hinc est quod utrique eiecti de paradiso, eundem locum et tempus penitencie sortiti sunt, ne quis causari posset adversus Deum secum durius agi, si penitentiam acturus ab aliis divideretur loco, qui non esset divisus merito. Eundem, inquam, locum sortiti sunt, scilicet hanc vallem plorationis, hanc regionem dissimilitudinis, idem tempus, scilicet spacium huius vite mortalis – locum ad penam, tempus ad penitentiam; locum in quo peccata puniantur, tempus in quo peccata finiantur; locum exilii, tempus remedii – si tamen nec loco nec tempore abuterentur et gratiam omnibus in commune propositam sequerentur. Utrisque igitur in hac

⁷¹ Goffredo segue qui sicuramente il *De sacramentis* di Ugo di San Vittore, in cui il maestro distingue nettamente tra *virtutes secundum naturam* e *virtutes secundum gratiam*, in quanto le prime, benché buone in sé, non meritano il cielo, mentre le seconde posseggono la 'forma' richiesta per assurgere a meriti sovranaturali. Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, I, VI, 17, PL 176, 274: «Bona igitur nature et effectus ordinati secundum naturam virtutes sunt naturales, que et si laudabiles sunt quia bone sunt et a natura sunt, non sunt tamen digne merito illo quod est supra naturam, quia nichil in se habent preter naturam».

necessitate penitendi proiectis: alii de necessitate sibi fecerunt virtutem, alii de necessitate sibi fecerunt impietatem, et divisi sunt sentenciis et votis⁷².

Ritorna in questo passo tutto il travaglio interiore della meditazione agostiniana del libro XI delle *Confessiones*, ritorna cioè quella dialettica *distentio/intentio* dell'anima che esprime tutta la lacerazione umana della privazione della stabilità dell'eterno presente, che la *ratio* non può dire e, perciò, resta costretta al silenzio causato dall'inesprimibilità dell'abisso tra *similitudo* e *dissimilitudo*, tra Uno e molteplice, tra eternità e tempo⁷³.

Connotando più avanti nell'omelia la *regio dissimilitudinis* in un'ottica gnoseologico-morale, ovvero come luogo di defezione del bene e della sua impossibilità a conoscerlo, a volerlo e a metterlo in atto, Goffredo precisa la differenza che soggiace tra le anime elette e quelle dei reprobì che, benché condividano lo stesso luogo di pena, patiscono tale privazione in maniera differente⁷⁴. Mentre i peccatori sentono tutto il peso della mancanza di bene *secundum scientiam, potentiam et voluntatem* in maniera intima e profonda (*penitus*), i giusti soltanto parzialmente e in maniera imperfetta (*ex parte*), ovvero temporaneamente. Infatti, quel che nella regione della dissomiglianza vediamo *per speculum in aenigmate*, seguendo la pericope paolina della prima lettera ai Corinzi, sarà invece loro chiaro nel momento in cui si passerà dallo stato di imperfezione attuale a quello di perfezione di ritorno a Dio. Su questa dicotomia del bene, ovvero nella distinzione dei luoghi della *presentia* e della *defectio boni*, Goffredo fonda il suo cosmo morale, che si dipana, come nello scritto dello Pseudo-Ugo di San Vittore, in quattro

⁷² GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, I, 27-38.

⁷³ Cf. AUGUSTINUS HIPONIENSIS, *Confessiones* XI, 6, 8, PL 92, 812, ed. Verheijen cit., p. 198, 9-12: «At illa comparavit haec verba temporaliter sonantia cum aeterno in silentio verbo tuo et dixit: 'Aliud est longe, longe aliud est. Haec longe infra me sunt nec sunt, quia fugiunt et praetereunt: *verbum autem Dei mei supra me manet in aeternum* (*Ps* 47, 1; 95, 4; 144, 3)'. Su questo passo, si veda anche P. RICOEUR, *Temps et récit*. 3 voll., Paris 1983-1985, I, 1983, tr. it. Milano 1986, pp. 50-52.

⁷⁴ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, I, 248-267: «Quod autem a longe vidit eam venientem, non a longius, non a longissime, hec nimirum ratio est, quia cum in hac regione dissimilitudinis in qua adhuc partim positus erat tres sint defectus boni (...), scilicet nolle, nescire, non posse bonum vel facere ad meritum vel obtinere ad premium. Ex quibus defectibus, quisque dissimilis est vel iusto vel beato. Iste iam duos quidem evaserat, sed in tercio adhuc erat: tantum distans statu a bono, quantum distat impotens a potente. (...) Tam iustus ergo quam peccator hos defectus patitur in hac vita, sed dissimiliter, quia peccator his bonis penitus caret, iustus vero ex parte. Cum autem venerit quod perfectum est (*I Cor* 13, 10), ut dicit Apostolus, *evacuabitur quod ex parte est*, non solum ut scientia, ut ipse dicit, verum etiam in voluntate et potencia, ut ratio convincit».

regiones (cui aggiunge una quinta *ex abrupto* al termine della presentazione delle prime quattro):

Libet hic, ad evidentiam eorum que dicimus, quatuor distinguere regiones. Quarum prima et summa est regio beatitudinis, secunda sub illa regio similitudinis, tertia sub secunda est regio dissimilitudinis, quarta et infima omnium est regio mestitudinis. Prima est celum superius, secunda est celum inferius, tertia est infernus superior, quarta est infernus inferior. Prima est patria vite, secunda est via vite, tertia est via mortis, quarta est carcer mortis. In prima habentur bona illa predicta perfecte, in secunda ex parte, in tertia defectus eorum ex parte, in quarta defectus eorum perfecte. Nam angeli et sancti in patria confirmati sunt in voluntate scientia et potencia boni; iusti in via in eisdem inchoati; iniusti vero similiter, in via in eorum defectibus inchoati; dampnati vero in inferno inferiori in eorum defectibus obdurati. Prima namque est beatorum, secunda iustorum, tertia iniustorum, quarta dampnatorum. Est quidem adhuc et alia regio, que potest dici penitudinis, in qua anime fidelium defunctorum purgatorias penas paciuntur⁷⁵.

La prima è la *regio* che si colloca nel cielo superiore ed è *regio beatitudinis*, dove si ha un possesso *perfecte* dei beni spirituali, in cui risiedono angeli e santi, *in patria*, confermati in *voluntas*, *potentia* e *scientia* del bene. La seconda *regio*, che è posta nel cielo inferiore, è la *regio similitudinis*, ed è quel luogo ove i giusti cominciano, *in via*, il loro cammino di riacquisizione della somiglianza perduta. La terza è la *regio dissimilitudinis*, inferno superiore, la vita presente in cui si soffre la defezione del bene, ma solo parzialmente, perché gli ingiusti che vi abitano sono soltanto iniziati al male, ma non vi sono ancora eternamente dannati, come accade invece nell'inferno inferiore, la *regio mestitudinis*, la cui inedita definizione palesa tutta l'afflizione di chi persiste nel peccato e ne resta irreversibilmente avviluppato⁷⁶. A queste, come

⁷⁵ *Ibid.*, 268-279.

⁷⁶ Un'ultima occorrenza nel sermone dell'espressione *regio dissimilitudinis* riguarda il cavallo bianco di cui parla l'Apocalisse, e che ritorna anche nel sermone autentico di Acardo citato *supra*. Cf. *ibid.*, 298-304: «Hec omnia, etsi hic visa, aspiciens iste hic non commemoret. Alibi tamen non tacet, ubi in Apocalipsi, aperto primo sigillo, idem officio speculator dicit: *Vidi et ecce equo albus et qui sedebat super eum habebat arcum et data est ei corona et exivit vincens ut vinceret* (*Apc* 6, 2). Exivit, inquam, primum in eam que subtus erat regionem dissimilitudinis, id est mundum in maligno positum et, potentibus eum verborum et miraculorum sagittis expugnatum, vicit. Nec eo contentus in inferiorem quoque infernum potentissime exivit et principem eius non solum vicit, sed etiam vinxit, et sic deinde, cum victoria coronatus, ad superos remeavit»; ACHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IX, ed. Châtillon cit., p. 105: «Super equum autem album vix aut nunquam ascendit de quo

si anticipava, si aggiunge una quinta regione che si pone al confine tra cielo e inferno, la *regio penitudinis*, associabile al purgatorio, in quanto luogo in cui le anime dei fedeli defunti patiscono temporaneamente le loro pene in attesa di una purificazione e della salvezza.

La cosmografia escatologica di Goffredo non sembra, dunque, molto distante da quella tracciata nelle pagine dell'autore pseudo-ugoniano. Come emerge dalla tabella riepilogativa, infatti, sebbene la nomenclatura goffrediana non abbia riscontro tra le fonti contemporanee o anteriori al Vittorino e resti ignota nei secoli successivi, si potrebbe ammettere una più o meno diretta influenza cistercense su Goffredo relativamente a tale questione.

HUGO DE SANCTO VICTORE	GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, <i>Sermo I</i>
(INCERTUS), <i>De negotiatione claustralium</i>	<i>in prima dominica Adventus Domini</i>
BERNARDUS CLAREVALLENSIS,	
<i>Sententia III, 91</i>	
Regio supercoelestis	Regio beatitudinis
Regio australis	Regio similitudinis
Regio expiationis	Regio penitudinis
Regio dissimilitudinis	Regio dissimilitudinis
Regio gehennalis	Regio mestitudinis

In ragione, tuttavia, della penuria di ulteriori dati in nostro possesso che possano confermare o smentire tale ipotesi, ci sembra prudente per il momento semplicemente suggerire la biunivocità della corrispondenza tra i due testi. D'altra parte, la riflessione che ruota, nel secolo XII sul tema della *regio dissimilitudinis* all'interno della scuola di San Vittore, testimonia fino a che punto i canonici vittorini avessero consapevolezza del legame che correva tra la narrazione, nelle *Confessiones*, dell'esperienza interiore vissuta da quel che consideravano il loro padre fondatore e gli insegnamenti che da essa se ne potevano trarre. Così, dunque, come un tarlo che scava il proprio cunicolo nel legno traendone beneficio e nutrimento, ogni 28 agosto l'ufficio liturgico di San Vittore ricordava a tutti i canonici l'idea della *regio dissimilitudinis* come terra

scriptum est quia *exivit ut vincens vinceret* (*Apc* 6, 2). Qui enim hunc equum innocentie ascendunt vincunt nec vincuntur; qui vero reliquos tres ascendunt vincuntur nec vincunt. Si autem aliquando contingat super album ascendere, parum ibi immoratur, potius amans equos vanitatis qui eum lacerant et dilaniant, et in longinquam regionem, in regionem dissimilitudinis (...) ducunt nec reducunt».

di esilio temporaneo da scontare, andandosi a insediare nelle menti e nei testi di quei vittorini, dapprima producendo vaghe citazioni, talvolta anche quasi per caso, poi via via articolandosi e facendosi complessa, finché non si giunse, come nel caso soprattutto di Acardo e Goffredo, ad una vera e propria cosmografia escatologica tra i regni del peccato e della beatitudine, che restituisce tutta la cifra della complessità dell'intreccio tra i richiami delle filosofico-teologiche e le istanze evocate dall'urgenza della missione pastorale.

3. Dalle *scientiae* alla *sapientia*. Una riflessione sul ruolo di *philosophia* e *theologia* a San Vittore

Sunt enim quaedam scientiae quae illuminant intellectum, et non accendunt affectum, quales sunt artes liberales, dogmata philosophorum, et his similia: et ista scientem faciunt, non sapientem. Est alia scientia quae illuminat intellectum, et ad diligendum accendit affectum, qualis est scientia de Deo habita, et de statu coelestis vitae, quae sola intellectu sanctorum tenetur et comprehenditur quantum ad usum⁷⁷.

La precisa sintesi con cui Assalone espone la dottrina della mutua compresenza di *intellectus* e *affectus* nel percorso conoscitivo del canonico vittorino dalla scienza dell'uomo a quella di Dio, vale a dire dalle arti liberali alla teologia⁷⁸, si colloca sulla scia di una centenaria tradizione agostiniano-boeziana che riflette intorno allo statuto epistemologico delle *artes liberales*, in cui

⁷⁷ ABSALON SPRINCKIRSBACENSIS, *Sermones, festuales*, XLVIII, PL 211, 273D-274A.

⁷⁸ Il senso della parola teologia che, in quegli anni, comincia ad assumere, grazie ad Abelardo, il senso di approfondimento razionale del dato rivelato, nella scuola di San Vittore si declina in un duplice senso. Se, infatti, nel *Didascalicon* soprattutto, Ugo parla di teologia connotandola, boezianamente, come scienza che si interroga sulle realtà intellettibili, dunque come scienza che si fonda sulla ragione e non sulla Rivelazione, altrove, nel commento alla *Gerarchia celeste*, la parola 'teologia' assume la valenza del Verbo divino rivelato e consegnato all'uomo nella Bibbia. Se, tuttavia, la prima teologia è una teologia mondana, che basa il proprio discorso a partire dalle realtà visibili dell'*opus conditionis*, la seconda teologia, divina, si interroga sul dato rivelato dell'*opus restorationis*, vale a dire i sacramenti di Cristo. Per un approfondimento sul tema, cf. POIREL, *Ugo di San Vittore* cit., pp. 427-428; ID., *Les visages de la philosophie chez Hugues de Saint-Victor*, in *Regards sur les Traditions Philosophiques (XII^e-XVI^e siècles)*, edd. D. Calma - Z. Kaluza, Leuven 2017, [pp. 23-68], pp. 61-63.

intellectus e *affectus* rappresentano quelle facoltà o moti dell'animo umano indagatrici rispettivamente il campo della *scientia* e della *sapientia*: se, infatti, la prima, agostinianamente, conosce le realtà temporali, la seconda opera nella conoscenza delle realtà eterne⁷⁹. Il campo d'azione dell'*intellectus*, dunque, è presente sia entro la sfera di ciò che è mondano, terreno, sia in quella della *sapientia* superiore, mentre l'*affectus* solo nella seconda: le arti liberali, perciò, si limitano a ricostituire nella mente umana postlapsaria, errante nella mutevolezza sensibile, il percorso conoscitivo che conduce alle forme eterne del vero, ovvero quelle verità teologico-metafisiche fondamentali che però possono essere accese nella mente umana soltanto tramite i moti dell'*affectus*.

In effetti, Agostino aveva teorizzato già la drammatica tensione naturale dell'uomo tra la ricerca dell'unità e la costitutiva impossibilità a trovarla nella molteplicità accidentale e corporea, risolvendo l'ammissione di una salvaguardia della necessità del *quaerere* filosofico entro l'ambito del contingente con la pratica dell'*eruditio*: soltanto mediante lo studio delle arti liberali, infatti, secondo Agostino, è possibile all'uomo intuire, in vita, la struttura di fondo, il *modus* e l'*ordo* del mondo, le *regulae* che sussumono il reale, le chiavi che permettono di rendere dunque intelligibile il molteplice leggendovi l'uno sullo sfondo⁸⁰. Facendo propria la riflessione agostiniana, l'alto Medioevo interpreterà la parziale percezione del dato rivelato *a parte hominis* come un elemento dinamico che richiede l'esercizio della filosofia per colmare la distanza gnoseologica dovuta alla Caduta. Si avvia quindi in questa condizione il tentativo di una filosofia cristiana che non può che essere una riflessione sul metodo e sul senso di una personale e al contempo comunitaria esegesi scritturale, dal momento che la sola possibilità di tenere insieme la verità rivelata e l'emergenza del *quaerere* risiede nell'ipotesi di una precisa delimitazione del campo che compete alla ragione umana. L'esercizio filosofico, perciò, finisce col costituire la sola lente in grado di comprendere il mondo e il dato rivelato.

Tutti gli autori della scuola di San Vittore, recependo questa eredità, sovrapporranno la *scientia* alla *sapientia*, dotando la *scientia de Deo* di cui parla Assalonne di quella strumentazione filosofica capace di leggere e interpretare anche i testi di letteratura profana in ragione della loro possibilità di intuizione parziale della verità cristiana, e sottolineando come

⁷⁹ Cf. G. D'ONOFRIO, *Storia del pensiero medievale*, Roma 2013² (Institutiones, 1), pp. 58-67.

⁸⁰ Cf. in particolare AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De ordine*, 4, PL 32, [977-1020], 980, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29), [pp. 89-137], p. 91, 26-28: «Assequeris ergo ista, mihi crede, cum eruditioni operam dederis, qua purgatur et excolitur animus nullo modo ante idoneus, cui divina semina committantur». Per una riflessione approfondita sulla portata del *quaerere* agostiniano e sul concetto di *ordo*, cf. soprattutto A. BISOGNO, *Introduzione*, in *Il De magistro di Agostino*, Roma 2014 (Traditiones, 1), pp. 41-50 e, specificamente, pp. 47-48.

l'infinita potenza del vero sia stata colta dalle menti dei pagani prima ancora che la Verità stessa si auto-rivelasse. Al contempo, tuttavia, ne delimitano i dominî di indagine, marcando il necessario confine tra teologia naturale, o metafisica, e teologia cristiana, imprescindibilmente sacra.

In questo senso allora il *Didascalicon* di Ugo di San Vittore assume tutto il suo significato pedagogico nel compito che si prefigge a partire dal ruolo dell'*eruditor*, del *magister* che riporta i contenuti del testo. Quello che si presenta, infatti, come un manuale introduttivo allo studio delle arti liberali ha nella parola *eruditio* la spiegazione del suo progetto editoriale, che porta con sé inevitabilmente tutta la tradizione agostiniano-boeziana cui si è fatto cenno e che vede l'e-rudizione, la purificazione cioè della mente dall'ignoranza dello stato naturale dell'uomo postlapsario, quale sinonimo di insegnamento⁸¹. *Eruditio* è quindi il massimo tentativo di comprensione delle leggi che regolano l'universo, dei meccanismi che vi soggiacciono, e che in Ugo assume i tratti di una tendenza classificatoria ad armonizzare l'universo dei saperi e a fonderli in una visione gerarchica e verticistica, avente al proprio apice la filosofia⁸². Dividere e classificare per i Vittorini è, infatti, innanzitutto l'invito a un lavoro di unificazione interiore

⁸¹ Nel *De sacramentis*, tra l'altro, Ugo sembra distinguere una *prima* da una *secunda eruditio*, intendendole come insegnamento della pratica esegetica, nel momento in cui si rivolge ai suoi allievi che vorrebbero tralasciare una prima istruzione, consistente nella lettura storica degli eventi biblici (oggetto del *Chronicon*, una sorta di compendio sinottico della cronologia biblica) in favore di una seconda istruzione fondata sull'allegoria (oggetto, per l'appunto, del *De sacramentis*). Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, I, prol., PL 176, 183-184: «Cum igitur de prima eruditione sacri eloqui quae in Historica constat lectione, compendiosum volumen prius dictassem, hoc nunc ad secundam eruditionem (quae in allegoria est) introducendis praeparavi; in quo, si fundamento quodam cognitionis fidei animum stabiliant, ut caetera quae vel legendo vel audiendo superaedificare potuerint, inconcussa permaneant». L'accento, in sede di prologo, a una prima e una seconda *eruditio* fa ipotizzare a Poirel che si tratti di due classi distinte degli allievi del maestro Ugo. Cf. POIREL, *Ugo di San Vittore* cit., p. 424, alla nota 148. A fare il punto sul dibattito storico-filologico riguardo la controversa identificazione della *prima eruditio* ugoniana con il *Chronicon* si veda, inoltre, M. ELDER, *Hugh of St. Victor's Prima Eruditio. A Study in his Theological Architectonics*, in «Archa verbi», 14 (2017), pp. 8-37.

⁸² Per un saggio della mania divisoria nella prosa ugoniana, si raccomanda lo studio di Poirel sulla pedagogia di Ugo che, in appendice, propone sette esempi delle sue *divisiones*. Cf. D. POIREL, *Formarsi secondo Ugo di San Vittore*, in *Ugo di San Vittore. Atti del XLVII Convegno storico internazionale* cit., [pp. 33-65], pp. 61-65. La stessa funzione logico-ontologica della *divisio* è naturalmente anche eriugeniana, anche a partire dal rilievo fondamentale che la *divisio naturae* ha nella teologia di Giovanni Scoto. Sul tema, si rimanda in particolare al primo capitolo del volume di Otten intitolato *Division, definition and return. An inquiry into the prologue of the Periphyseon*. Cf. W. OTTEN, *The anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, Leiden - New York - København, Köln 1991 (Brill's studies in intellectual history, 20), pp. 7-39.

che riconduca la pluralità, propria dello stato del peccato o della degenerazione dell'unità primordiale, all'unità prelapsaria. In Ugo, fedele alla tradizione dionisiana e agostiniana, tale lavoro di unificazione interiore può avere luogo soltanto in virtù di un atto d'indulgenza divina che rende intelligibile l'unità alla debole ragione umana, per mezzo del riconoscimento della Trinità divina riflettentesi nell'intrinseca struttura triadica presente nel creato o, in una prospettiva epistemica, di riconduzione delle diverse discipline del sapere umano alla ricerca della Sapienza divina⁸³.

L'urgenza teologica di Ugo sarà fatta propria, qualche anno dopo, da Acardo, che trasporterà il problema del binomio uno-molti sul versante metafisico, interrogandosi sulla effettiva possibilità della presenza della pluralità in Dio stesso. Il Vittorino, però, non si limita a sostenere la facile idea della pluralità divina derivante dal mistero trinitario, ma anzi afferma che ogni forma di pluralità creata deriva direttamente da una pluralità increata, propria del trinomio Unità, Uguale e Uguaglianza, che è unità assoluta perché priva di qualsivoglia alterità. La domanda di Acardo sulla possibilità del passaggio dall'unità del Creatore alla pluralità delle creature trova risposta nella dottrina delle cause primordiali ugoniane, che egli chiama ragioni eterne⁸⁴. L'espedito platonico delle Idee come piano intermedio per dirimere la questione del binomio uno-molti funziona bene in Acardo, che lega in una corrispondenza biunivoca ogni *aeterna ratio* al suo omologo concetto pensato dalla mente umana; tuttavia, è nella riconduzione

⁸³ Cf. POIREL - SICARD, *Figure vittorine* cit., pp. 514-515. Per una più ampia visione del problema nel panorama culturale del secolo XII, e in particolare nel pensiero di Pietro Abelardo, Bernardo di Clairvaux, Riccardo di San Vittore e Pietro Lombardo, cf. D. POIREL, *Scholastic reasons, monastic meditations and Victorine conciliations: the question of the unity and plurality of God in the Twelfth Century*, in *The Oxford handbook of the Trinity*, edd. G. Emery - M. Levering, Oxford 2011, pp. 161-181.

⁸⁴ La dottrina delle cause primordiali di Ugo è presente soprattutto nel *De sacramentis*, in cui il *magister* vittorino giustifica la possibilità del passaggio dall'uno al molteplice attraverso l'affermazione di un ordine intermedio tra Dio e la sua creazione consistente nelle *rationes primordiales*: queste accolgono il processo diffusivo delle tre cause supreme della creazione divina, vale a dire le tre perfezioni invisibili di Dio di *potentia*, *sapientia* e *bonitas* e lo diffondono nel creato. Cf. ID., *De sacramentis*, I, II, 3-4, PL 176, 205B-216C. Anche in questo caso non è da escludersi una diretta influenza degli scritti eriugeniani a proposito del tema della *causae primordiales*. Cf. IOHANNES SCOTUS, *Periphyseon*, IV, 9, PL 122, 776D, ed. Jeauneau cit., IV, p. 52, 1423-1428. Sul tema, cf. R. D. CROUSE, «*Primordiales Causae*» in *Eriugena's Interpretation of Genesis. Sources and Significance*, in *Iohannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies* (Leuven and Louvain-la-Neuve, June 7-10, 1995), edd. G. Van Riel - C. Steel - J. McEvoy, Leuven 1996 (De Wulf-Mansion Centre. Ancient and Medieval Philosophy. Series 1, 20) pp. 209-220; G. KAPRIEV, «*Eodem sensu utentes?*». *Die Energienlehre der «Griechen» und die «causae primordiales» Eriugenas*, in «Theologische Quartalschrift», 180 (2000), pp. 289-307.

delle *rationes aeternae* all'unica *Ratio* divina, che coincide con Dio stesso, che la correlazione tra unità e pluralità si compie. In questo senso, dunque, la conoscenza umana è per Acardo un atto partecipativo che unisce l'anima alla sua fonte: riconducendo la propria *ratio* a quella divina, infatti, l'uomo potrà giungere ai vertici di quella *contemplatio* che gli permetterà di vedere la creazione con gli occhi di Dio⁸⁵.

Come risulta dagli esempi di Ugo e Acardo, allora, a San Vittore la composibilità dell'uno e del molteplice è avvertita come un problema la cui soluzione, di impronta chiaramente platonico-neoplatonica, viene elaborata e accolta in quel panorama concettuale che, se denuncia la lontananza metafisica del Principio dalle realtà immanenti, presenta pure l'itinerario teologico cristiano di una soteriologia che inevitabilmente assume anche i tratti marcati della gnoseologia vittorina. Se, infatti, l'assoluta differenza tra uomo e Dio è evidenziata costantemente, nell'agostinismo recepito a San Vittore, dall'incombenza dello *status culpae* attuale, il riconoscimento di una somiglianza non del tutto perduta della parte più alta dell'uomo, l'anima, con il divino rappresenta l'urgenza di una distanza da colmare per riconquistare la bellezza di un orizzonte perduto col peccato.

È quindi in questo senso che, nei Vittorini, l'atto di dividere e classificare si fa urgente e necessario, al punto che diventa l'unica modalità di pensare il reale e, di conseguenza, una chiave per interpretare la pagina sacra, dove il divino si è auto-rivelato alla propria creazione. L'ortoprassi vittorina applicata in materia di esegesi, allora, così come pure più in generale nella produzione omiletica e trattatistica, si mostra perciò nello svelamento della tessitura di una simbologia demoltiplicativa che tende sempre a rintracciare la perfetta corrispondenza tra

⁸⁵ L'individuazione di una struttura ternaria anche nell'anima umana è oggetto, invece, del *De discretione animae, spiritus et mentis*, trattato in cui Acardo afferma l'unità essenziale dell'anima pur ammettendo la molteplicità delle sue facoltà. Distinguendo, infatti, l'*anima* propriamente detta, immateriale ma in contatto con le realtà corporee, dallo *spiritus*, che elabora e rappresenta interiormente i dati ricevuti dai sensi, e dalla *mens*, vertice della persona che contempla le realtà spirituali, di fatto Acardo fornisce la scalarità di un percorso di ascesi comune alla scuola vittorina e che chiarisce, come nel *De unitate Dei et pluralitate creaturarum*, la comunanza e la partecipazione della ragione umana alla Ragione divina. Cf. POIREL - SICARD, *Figure vittorine* cit., pp. 516-517. Il *De unitate Dei et pluralitate creaturarum* è stato edito in ACHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De unitate Dei et pluralitate creaturarum*, ed. E. Martineau, Saint-Lambert des Bois 1987 (rist. anast. Caen 2013), che riporta anche la traduzione in francese del *De discretione anime, spiritus et mentis*: quest'opera, pur falsamente attribuita a Gilberto di Poitiers, è stata invece edita in ID., *De discretione animae, spiritus et mentis*, ed. in. N. M. HÄRING, *Gilbert of Poitiers, Author of the De Discretione animae, spiritus et mentis commonly attributed to Achard of Saint Victor*, in «Medieval Studies», 22 (1960), [pp. 148-191], pp. 174-191.

littera e allegoria fin nel minimo dettaglio del dato rivelato⁸⁶. Per questo motivo, perciò, la necessità di ordinamento dell'universo terreno e metaterreno, attraverso divisioni multiple e successive, si pone come il mezzo euristico ideale, secondo i maestri della scuola di San Vittore, per la ricerca della correlazione nascosta tra visibile e invisibile, tra mistero e mezzi per comprenderlo, tra umano e divino.

Tra i casi più esemplari di tale pratica vi è sicuramente quello paradigmatico del *De tribus diebus* di Ugo, trattato in cui il dogma trinitario è analizzato in considerazione delle perfezioni (*invisibilia Dei*) delle tre persone della Trinità, per cui *potentia*, *sapientia* e *bonitas* divine si manifestano rispettivamente nella grandezza, nella bellezza e nell'utilità delle cose del mondo e, specularmente, anche nella mente, nell'intelletto e nell'amore dell'uomo⁸⁷. Ancora, la corrispondenza settenaria che Ugo presenta in altri suoi testi e che ritrova nelle Sacre Scritture tra i peccati capitali, nelle domande del *Pater*, nei doni dello Spirito Santo⁸⁸, nelle beatitudini e

⁸⁶ Sulla pratica demoltiplicativa della simbologia vittorina, cf. *supra*, cap. II, alla nota 57, cap. IV, note 55-56.

⁸⁷ Per una giusta contezza del metodo classificatorio ugoniano su questo tema, si veda, in part., HUGO DE SANCTO VICTORE, *De tribus diebus*, I, PL 176, [811-838], 811C-813A, ed. D. Poirel, Turnhout 2002 (CCCM, 177), p. 3, 6 – 6, 37: «Tria sunt invisibilia Dei, potentia, sapientia, benignitas. Ab his tribus procedunt omnia, in his tribus consistunt omnia, et per haec tria reguntur omnia. Potentia creat, sapientia gubernat, benignitas conservat. Quae tamen tria sicut in Deo ineffabiliter unum sunt, ita in operatione omnino separari non possunt. Potentia per benignitatem sapienter creat. Sapientia per potentiam benigne gubernat. Benignitas per sapientiam potenter conservat. Potentiam manifestat creaturarum immensitas, sapientiam decor, benignitatem utilitas. Immensitas creaturarum in multitudine et magnitudine. Multitudo in similibus, in diversis, in permistis. Magnitudo in mole et spatio. Moles in massa et pondere. Spatium est in longo, et lato, et profundo, et alto. Decor creaturarum est in situ, et motu, et specie, et qualitate. Situs est in compositione et ordine. Ordo est in loco, et tempore, et proprietate. Motus est quadripartitus, localis, naturalis, animalis, rationalis. Localis est ante et retro: dextrorsum et sinistrorsum, sursum, et deorsum, et circum. Naturalis est in cremento, et decremento. Animalis est in sensibus et appetitibus. Rationalis est in factis et consiliis. Species est forma visibilis, quae oculo discernitur, sicut colores, et figurae corporum. Qualitas est proprietas interior, quae caeteris sensibus percipitur, ut melos in sono auditu aurium, dulcor in sapore gustu faucium, fragrantia in odore olfactu narium, lenitas in corpore tactu manuum. Utilitas creaturarum constat in grato, et apto, et commodo, et necessario. Gratum est quod placet, aptum quod convenit, commodum quod prodest, necessarium sine quo quid esse non potest. Nunc propositas partitiones a principio repetamus; et in unoquoque divisionis genere qualiter vel ex universitate creaturarum Creatoris manifestetur potentia, vel ex decore sapientia, vel ex utilitate benignitas, perquiramus. Et quia immensitas prima fuit in partitione, prima esse debet in prosecutione». Il *De tribus diebus* è stato edito dal Migne come settimo libro del *Didascalicon*.

⁸⁸ Si rimanda per esempio al *De septem donis Spiritus Sancti* e al *De oratione dominica*. Cf. ID. *De septem donis Spiritus sancti*, ed. F. Siri, Turnhout 2017 (CCCM, 276), pp. 211-218; ID., *De oratione dominica*, *ibid.*, pp. 175-210. Per il commento di Ugo al *Pater noster*, cf. F. SIRI, *En quête d'ordre: Hugues de Saint-Victor*

nelle virtù conferma la prassi divisoria ugoniana e diventa il pretesto per la stesura del suo *De quinque septenis*⁸⁹. Molti degli opuscoli del Vittorino contengono tuttavia strutturalmente tale processo divisorio-classificatorio: il *De virtute orandi*, lo si è visto, affronta i problemi concettuali e pratici della preghiera specificando una connessione tra gli aspetti retorici e quelli affettivi, distinguendo l'orazione nelle sue diverse specie (*supplicatio*, *postulatio* e *insinuatio*, che a loro volta sono singolarmente divise secondo uno schema trinario) e i vari *affectus* presenti nella preghiera⁹⁰; oppure, ancora, nel *De theophania multiplici*, uno dei numerosi commenti e sentenze attribuiti a Ugo, è proposta la distinzione del *De tribus diebus* a proposito delle teofanie ed è utilizzato un procedimento diairetico per arrivare a dare una definizione del concetto di creatura⁹¹.

commentateur du 'Notre Père', in *Le Pater noster au XII^e siècle: lectures et usages*, ed. F. Siri, Turnhout 2015 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 15), pp. 75-92.

⁸⁹ Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De quinque septenis*, PL 175, 405-410, ed. Baron, in *Six opuscles spirituels* cit., pp. 100-119.

⁹⁰ Cf. ID., *De virtute orandi*, PL 176, 977-988A, ed. Feiss - Poirel - Rochais - Sicard cit., pp. 115-171. Sul *De virtute orandi*, inoltre, si rimanda a *supra*, cap. III, pp. 95-96.

⁹¹ Cf. ID., *De theophania multiplici*, in *Miscellanea*, I, 88, PL 177, 518BC: «Theophania est apparitio divina. Ipsa est similitudo divina, in qua apparet et manifestatur Deus. Si quis omnem creaturam theophaniam dixerit, non errabit. Theophania potentiae est creaturarum magnitudo: theophania sapientiae, creaturarum pulchritudo; theophania bonitatis, creaturarum utilitas. Omnis creatura aliquam similitudinem habet cum Deo. Prima similitudo creaturae ad Deum est quod est. Secunda quod una est, quia omne quod est in hoc est quod unum est. Sed ex iis quae sunt et unum sunt, alia ex uno sunt, ut naturaliter simplicia, alia ex pluribus, ut composita. Illa autem, quae et sunt et unum sunt et ex uno sunt, magis Deo similia sunt, praecipue si unitatem suam, quam ex pluribus non colligunt, ad plura non effundunt. Tales sunt naturae spirituales, quae magis ad similitudinem Dei accedunt; quae nec ex pluribus sunt, quia sunt natura simplicia, nec plura ex ipsis, quia non possunt esse materia. In his duo posuit Deus ad materiam, duo ad formam: vitam et sensum ad materiam, cognitionem et dilectionem ad formam. Ad vitam cognitionem, ad sensum dilectionem. Haec duo suprema et Deo proxima sunt, et expressa imago: cognitio veritatis, et amor virtutis». In effetti, anche soltanto la lettura dei titoli delle sentenze della *Miscellanea* ugoniana conferma il metodo classificatorio del maestro vittorino: si passa da titoli, infatti, come il *De duplici perfectione caritatis* al *De triplici operatione philosophie*, dal *De duplici et item triplici contemplatione* al *De quatuor proprietatibus naturae angelice*. Ringrazio il prof. Dominique Poirel per le preziose segnalazioni e suggestioni che ha saputo darmi in occasione della sua lezione del dicembre 2017 «Tria sunt: *hiérarchiser pour comprendre selon Hugues de Saint-Victor*», tenuta all'interno del seminario *Hiérarchies en chrétienté médiévale*, organizzato dal CêSor (Centre d'Études en Sciences Sociales du Religieux) del CNRS da Frédéric Gabriel e Dominique Iogna-Prat. Per un approfondimento a proposito delle divisioni ugoniane, cf. POIREL, *Formarsi secondo Ugo di San Vittore* cit., pp. 61-65.

È chiaro, dunque come per i Vittorini e, primariamente per Ugo che ne detta gli insegnamenti, il metodo divisorio e classificatorio sia alla base di ogni processo razionale investigativo del reale, in un percorso che va dalle cose note per giungere alle occulte, dalle visibili alle invisibili.

Ancora nel *Didascalicon* Ugo ritorna su tale metodo, che considera alla base della *lectio*⁹²: nel capitolo IX, in particolare, ne definisce le modalità di svolgimento, consistente per l'appunto in una divisione che parta dai generi sommi, universali, per giungere all'introduzione di elementi nuovi, particolari, che determinino maggiormente le realtà da analizzare⁹³.

Modus legendi in dividendo constat. Omnis divisio incipit a finitis, et ad infinita usque progreditur. Omne autem finitum magis notum est, et scientia comprehensibile. Doctrina autem ab his quae magis nota sunt incipit; et per eorum notitiam ad scientiam eorum quae latent pertingit. Praeterea ratione investigamus; ad quam proprie pertinet dividere, quando ab universalibus ad particularia descendimus dividendo, et singulorum naturas investigando. Omne namque universale magis est determinatum suis particularibus. Quando ergo discimus, ab iis incipere debemus quae magis sunt nota et determinata et complectentia; sicque paulatim descendendo, et per divisionem singula distinguendo, eorum quae continentur naturam investigare⁹⁴.

La *lectio* stessa dunque, principio di ogni apprendimento, si fonda sulla *divisio*, operazione di ἀνάλυσις, di scomposizione di un tutto organico nelle sue parti: partendo dal finito, il campo

⁹² Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, III, 8, PL 176, 771C; ed. Buttimer cit., pp. 57, 25 – 58, 2: «Lectio est, cum ex his quae scripta sunt, regulis et praeceptis informamur. Trimodum est lectionis genus docentis, discentis, vel per se inspicientis. Dicimus enim lego librum illi, et lego librum ab illo, et lego librum. In lectione maxime consideranda sunt ordo et modus». La *lectio* rappresenta inoltre per i Vittorini anche il primo di una serie di esercizi spirituali che conducono alla *contemplatio Dei*. Cf., in particolare, SICARD, *Diagrammes medievales et exégèse visuelle: Le Libellus de formatione archaee de Hugues de Saint Victor* cit., pp. 193-253. Sull'importanza della *lectio* nella pedagogia vittorina, cf. *supra*, cap. III, pp. 94-95. Inoltre, si veda anche il recente: D. POIREL, *Reading and Educating Oneself in the 12th: Hugh of Saint-Victor's Didascalicon*, in *A Companion to Twelfth-Century Schools* cit., pp. 113-140.

⁹³ Ugo riprende, in questo senso, le regole base della dialettica secondo l'*Isagoge* di Porfirio che Boezio traghettò nell'alto Medioevo. Sulla divisione come euristica e sul contributo di Boezio per la fondazione dialettica della scienza nell'alto Medioevo, cf. G. D'ONOFRIO, *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico* cit., pp. 99-124.

⁹⁴ HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, III, 10, PL 176, 772AB; ed. Buttimer cit., pp. 58, 25 – 59, 11.

proprio delle *scientiae*, che è ciò cui unicamente la ragione umana può arrivare a conoscere e apprendere, si può risalire all'infinito. Ancora una volta lo schema di fondo è quello dell'itinerario gnoseologico consueto che prevede un percorso *per visibilia ad invisibilia*, dove l'occhio umano è chiamato a leggere e interpretare i *signa* di Dio nel mondo. In quest'ottica, allora, l'universo intero diventa un libro scritto dalla mano di Dio per permettere all'uomo di comprendere il divino mediante le sue plurime manifestazioni. La lettura del mondo è dunque per i Vittorini il modo per legare la creazione al Creatore, per risalire dalla fenomenicità degli enti alla stabile trascendenza del principio creatore, per scorgere, attraverso lo specchio della bellezza dell'universo, il riflesso dell'invisibile saggezza del suo autore⁹⁵.

Alla luce di ciò, non stupisce l'originale rivalutazione vittorina delle arti meccaniche, che anzi si inseriscono in quel processo di classificazione del sapere che riunisce ogni tipo di conoscenza, donata all'uomo per essergli di soccorso nello stato di fragilità dovuto alla sua condizione assunta in seguito alla Caduta⁹⁶. Per Ugo, nello specifico, ogni *ars* possiede una parte del vero che consente all'uomo di giungere alla salvezza, in vista del più ampio progetto divino che vede come fine ultimo del comune percorso escatologico la rigenerazione dell'uomo, decaduto nell'ignoranza, nel vizio, nella mortalità⁹⁷. Una visione ampia del sapere quale è

⁹⁵ Sulla metafora del mondo come libro scritto da Dio presso i Vittorini, cf. ILKHANI, *La philosophie de la creation chez Achard de Saint-Victor* cit.; C. J. MEWS, *The World as Text. The Bible and the Book of Nature in Twelfth-Century Theology*, in *Scripture and Pluralism. Reading de Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, edd. T. J. Heffernan - T. E. Burman, Leiden 2005, pp. 95-122, che esamina la teoria contemplativa del libro della natura così come è descritta nel *De tribus diebus* di Ugo di San Vittore; B.T. COOLMAN, *The Theology of Hugh of St. Victor: An Interpretation*, Cambridge 2010, pp. 31-78; *Trinity and Creation. A Selection of Works of Hugh, Richard and Adam of St. Victor*, edd. B.T. Coolman - D.M. Coulter, Turnhout 2010 (Victorine Texts in Translation, 1); D. POIREL, *Livre de la nature et débat trinitaire au XII^e siècle* cit.; ID., *Lire l'univers visible. Le sens d'une métaphore chez Hugues de Saint-Victor* cit.

⁹⁶ Per una bibliografia sul tema della rivalutazione delle arti meccaniche in ambiente vittorino, cf. *supra*, cap. II, nota 14.

⁹⁷ Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, I, 4, PL 176, 744C-745A, ed. Buttner cit., pp. 10, 26 – 11, 16: «Quia enim de studio sapientiae loqui suscepimus, idque solis hominibus quodam naturae privilegio competere attestati sumus, consequenter nunc omnium humanorum actuum moderatricem quandam sapientiam posuisse videmur. Si enim brutorum animalium natura, quae nullo regitur rationis iudicio, motus suos secundum solas sensuum passiones diffundit, et in appetendo seu fugiendo aliquid non intelligentiae utitur discretione, sed caeco quodam carnis affectu impellitur, restat ut rationalis animae actus caeca cupiditas non rapiat, sed moderatrix semper sapientia praecedat. Quod is verum esse constiterit, iam non solum ea studia in quibus vel de rerum natura vel disciplina agitur morum, verum etiam omnium humanorum actuum seu studiorum rationes, non incongrue ad philosophiam pertinere dicemus. Secundum quam acceptionem sic philosophiam definire possumus: 'Philosophia

quella ugoniana – che vede al proprio vertice la filosofia, in un’accezione complessa e variegata che raccoglie la tradizione aristotelica di ordinazione del sapere che Boezio consegna al Medioevo, e che amplia oltre la lista fornita da Marziano Capella e i carolingi⁹⁸ –, nella sua parte speculativa si occupa di curare il male dell’ignoranza, mentre in quella pratica intende guarire i vizi dell’anima e restaurarvi le virtù⁹⁹.

Così, dunque, le *artes mechanicae* costituiscono, nella ricostruzione dell’epistemologia vittoriana, il primo passo di un cammino di riconduzione delle scienze umane alla sapienza. Pur ammettendo che esse possiedano una minore dignità di *artes* rispetto alle liberali, Ugo tenta di sottolinearne comunque la posizione di base nella piramide rappresentata dalla sua *divisio philosophiae* e le fissa nel numero di sette, costituendo il facile parallelo con le arti liberali,

est disciplina omnium rerum humanarum atque divinarum rationes plene investigans’ ». Su questo punto interviene il commento di Poirel. Cf. POIREL, *Les visages de la philosophie chez Hugues de Saint-Victor* cit., pp. 34-35: «La raison humaine a non seulement pour champ d’application les réalités les plus nobles, contemplation du vrai et pratique du bien, mais encore des fins plus humbles, comme la protection d’un corps vulnérable et mortel, dès lors que l’homme est indissolublement un être spirituel et matériel. C’est pourquoi la philosophie selon Hugues ne comporte pas seulement deux parties, l’une théorique et l’autre pratique, comme chez Aristote et Boèce, mais compte en plus une troisième partie, mécanique, c’est-à-dire technique, pour prendre soin du corps humain: sans compter une quatrième partie, logique, à la fois instrument et partie de la philosophie comme chez Boèce».

⁹⁸ La filosofia è intesa da Ugo come «studium sapientiae», ma anche come «disciplina omnium rerum humanarum atque divinarum rationes plene investigans», come «ars artium et disciplina disciplinarum, id est ad quam omnes artes et disciplinae spectant», o ancora «‘Philosophia est meditatio mortis’: quod magis convenit Christianis, qui saeculi ambitione calcata, conversatione disciplinali, similitudine futurae patriae vivunt»; la definizione di filosofia è ancora data dall’enumerazione delle sue parti (e, quindi, le arti del trivio e del quadrivio, l’etica, le arti meccaniche), ma la filosofia coincide anche con la sua componente meramente logica, e quindi è la dialettica o *ars disserendi*. Per le varie definizioni di *philosophia* in Ugo, cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, I, 3 - II, 31, PL 176, 742D-765C, ed. Buttner, pp. 6, 14 – 48, 18. Sull’apporto originale della classificazione delle scienze di Ugo e il suo contributo innovativo, cf. J. MARIÉTAN, *Problème de la classification des sciences d’Aristote à Saint-Thomas*, Saint-Maurice (CH) - Paris 1901, p. 131: «Depuis Aristote, aucun auteur n’était entré dans autant et de si minutieux détails. Il [*scil.* Hugues] offre même sur ce point plus de renseignements que le Philosophe de Stagire».

⁹⁹ In questo senso, allora, l’insegnamento dei pagani è accolto da Ugo in maniera unitaria in considerazione della continuità che intravede tra i saperi teoretici e pratici dell’antichità e l’ideale di vita cristiano, che si conforma al suo programma di studi. Cf. POIREL, *Les visages de la philosophie chez Hugues de Saint-Victor* cit., pp. 35-37: «Dans cette conception hugonienne, un peu intemporelle, de la philosophie, les philosophes anciens ne sont pas oubliés, loin de là. (...) d’un bout à l’autre du *Didascalicon*, les Anciens fournissent à notre auteur des modèles privilégiés d’une éducation philosophique. (...). Notre auteur voit les philosophes comme de prestigieux exemples de son propre programme éducatif, dans lequel les sept arts libéraux ont une place majeure. Entre philosophie antique et l’éducation victorienne, il pose une continuité forte».

proprie dell'anima, delle quali risultano metafore esteriori. Così, al *trivium* di *grammatica*, *logica* e *rhetorica* corrisponde il *trivium* composto da *lanificium*, *armatura* e *navigatio*, arti che riguardano la protezione esterna, per la difesa dell'uomo, consistente nel vestiario, nella guerra e nella navigazione; invece, il *quadrivium* costituito da *arithmetica*, *musica*, *geometria* e *astronomia* collima con il *quadrivium* di *agricultura*, *venatio*, *medicina* e *theatrica*, arti che si rivolgono allo spazio interno dell'uomo, occupandosi delle attività di procacciamento del cibo, della cura delle malattie e dello svago¹⁰⁰.

Ugo, dunque, nell'instaurare un perfetto parallelismo tra le discipline del corpo e quelle dello spirito, non si concentra su una trattazione delle varie tecniche, ma soltanto su ciò che in esse riesce a individuare di simile alla filosofia: ciò che cerca Ugo è, dunque, una filosofia delle *artes mechanicae* che intenda interrogarsi sul significato e sulla legittimità del loro esistere, a partire, però dalla ricostruzione di una legittimazione interamente filosofica che conceda spazio a un mondo che, nel contesto monastico precedente e contemporaneo al Vittorino, legittimazione non ha¹⁰¹.

Il maestro vittorino, tuttavia, riconosce il flebile lume della *ratio* filosofica che tenta di rinvenire entro l'ordine delle arti meccaniche: il *mechanicum* viene accolto tra i saperi *quasi* nobili, ma l'evidenza del suo dislocamento su di un piano non proprio alla filosofia, ma che la filosofia cerca di avocare a sé, porta Ugo a relegarlo nella parte più bassa della sua scala dell'*episteme*. Rispetto alla tradizione precedente le arti meccaniche, pur restando la forma più bassa di conoscenza, assumono però nuova dignità, poiché hanno in sé la potenzialità di contribuire all'ascesa verso le scienze più alte (e, in ultima istanza, a Dio), cui sono legate da

¹⁰⁰ Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, II, 21, PL 176, 760A; ed. Buttimer cit., pp. 38, 27 – 39, 5: «Mechanica septem scientias continet: lanificium, armaturam, navigationem, agriculturam, venationem, medicinam, theatricam. Ex quibus tres ad extrinsecum vestimentum naturae pertinent, quo seipsa natura ab incommodis protegit, quatuor ad intrinsecum, quo se alendo et fovendo nutrit, ad similitudinem quidem trivii et quadrivii; quia trivium de vocibus quae extrinsecus sunt, et quadrivium de intellectibus qui intrinsecus concepti sunt pertractat».

¹⁰¹ Cf. ALESSIO, *La riflessione sulle artes mechanicae (secoli XII-XIV)*, cit. (cap. II, alla nota 14), pp. 126-127: «Ugo di San Vittore non mostra quelle *artes*, quelle tecniche, ma solo quel che il suo occhio riesce a scorgervi, quello che la sua filosofia riesce a vedervi di filosofico e di simile alla filosofia – insomma: una storia altrui narrata come autobiografia. Si direbbe: per parlar di *mechanici* Ugo id San Vittore parla di *mechanicae*, e questa prima, forse decisiva astrazione lo riconduce nella biblioteca dove legge Marciano Capella, Scoto Eriugena, Isidoro e Sant'Agostino. La *novitas* – se, come è, è *novitas* erompente, insorgenza diffusa di figure nuove di lavoro e di uomini *novi* – è legittimata e dignificata ad una condizione: che l'*auctoritas* di un testo vi accenni o che una *traditio* legittima la accolga».

una consonanza che il parallelismo istituito da Ugo mostra in ragione di una intima appartenenza alla medesima categoria di doni elargiti da Dio perché l'uomo potesse sopravvivere nello stato di mortalità e di peccato e potesse perciò tentare il suo cammino di salvezza. La complessità del rapporto tra le discipline pratiche (nella misura in cui le arti meccaniche rientrano, per certi versi, tra le pratiche), del corpo quindi e per il corpo e quelle dello e per lo spirito, tuttavia, emerge in tutta la loro distanza. In una concezione tipicamente medievale, infatti, dove il corpo è segno della corruzione del peccato e costituisce la parte più vile dell'uomo rispetto allo spirito, Ugo altrove definisce le arti meccaniche come *adulterinae*, tramite l'invenzione di una paraetimologia che fa derivare il termine *mechanicae*, anziché dal greco *μηχανάομαι* (propriamente, «fare delle macchine»), dal latino *moechari* («essere adultero»), connotandole negativamente in senso platonico, poiché tradirebbero la natura di ciò che imitano o, parimenti, poiché adulterano, nella materia, la dignità spirituale dell'uomo¹⁰². In una considerazione per cui la copia è, sia ontologicamente che assiologicamente, inferiore al modello, le arti meccaniche non hanno, in sé, una dignità epistemologica, ma la assumono nel momento in cui ricevono la loro legittimazione da parte della *philosophia*¹⁰³.

Le ragioni di una tale rivalutazione in chiave ottimistica delle arti meccaniche possono essere ricondotte a molteplici fattori. Da una parte, le mutate condizioni socio-economiche avvenute nel secolo XII potrebbero aver segnato la biografia del maestro Ugo, giunto dalla

¹⁰² Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, I, 9, PL 176, 747C, ed. Buttner cit., p. 16, 3; *ibid.*, II, 2, 752B, p. 24, 21; e soprattutto *ibid.* II, 21, 760B, p. 39, 16-17: «He mechanice appellantur, id est adulterine: quia de opere artificis agunt quod a natura formam mutuatur».

¹⁰³ Cf. ALESSIO, *La riflessione sulle artes mechanicae (secoli XII-XIV)*, cit., pp. 127-128: «La riflessione vittorina sulla *mechanica* sembra nascere insomma più da una filosofia che dall'*ars mechanica* stessa (...): il tratto per cui è filosofia *sulle* tecniche, nata dalla filosofia, chiusa nella filosofia: dove il mondo reale certo vi ha una sua eco, ma sempre meno forte degli *auctores*, e una eco come lontana e distribuita secondo la struttura dell'edificio dottrinale in cui penetra. (...) è una filosofia sulle *artes mechanicae* che si chiede l'ultima, filosofica ragione del loro esserci, e solo così è disposta a conceder del caso legittimità ad un mondo che, per se stesso e comunque in se stesso, non ha legittimità. (...) l'uomo di *schola* non aveva a disposizione altra possibilità che questa: ritrovare nell'ordine del *mechanicum* una traccia di filosofia, una *ratio* che in qualche modo potesse venir riconosciuta come *ratio* filosofica (...). La via regia, tracciata da Ugo di San Vittore, perseguita al di là di lui nella *schola*, era segnata: nella sua essenza il *mechanicum* è l'altro della filosofia e non l'altro *dalla* filosofia: è una filosofia incipiente, incoativa, dislocata su di un piano improprio alla filosofia in senso pieno, avvolta da una praticità avvilita, salvata solo da una breve luce di *ratio* filosofica che traspare, fra le tenebre del corpo, del corporeo, dell'esteriore, del profano».

Sassonia alle porte di una Parigi pullulata da artigiani¹⁰⁴. Dall'altra, il riconoscimento del laicato da parte della Chiesa potrebbe aver influito sulla riflessione teologica e filosofica di Ugo, il che spiegherebbe la sua rivalutazione del ruolo e della legittimazione del secolare, che si riflette, in una dimensione più ampia, in una riconsiderazione del corpo, del carnale non avulso, ma legato allo spirituale¹⁰⁵. Se perciò queste possono essere considerate le cause storiche della nascita di una riflessione teorica, in Ugo, sulle arti meccaniche, la domanda sull'esistenza stessa delle *artes*, siano esse meccaniche o liberali, trova nel Vittorino la risposta nel *remedium* di cui esse consistono.

Nei capitoli precedenti si è avuto modo di vedere come Goffredo, nel *Fons philosophiae* e nel *Microcosmus*, da una parte segua l'enciclopedismo ugoniano per quegli aspetti dedicati alla salvaguardia di una garanzia di bontà insita nelle arti meccaniche e liberali, in virtù del loro valore propedeutico al raggiungimento della *sapientia* (e per questo stesso motivo tutte ritenute più o meno ugualmente meritevoli di una narrazione che le includa nell'universo dei saperi utili in sé), e dall'altra inserisca la propria riflessione sulle *artes* in un quadro soteriologico che fa delle stesse scienze profane dei meri strumenti: da un lato, dunque, le istanze di fondazione di una salda pedagogia vittorina, dall'altro l'economia della salvezza che ingloba la pedagogia per fini ad essa superiori¹⁰⁶. L'idea che tuttavia vede la possibilità di scindere i due magisteri, quello ugoniano e quello goffrediano, è difficilmente percorribile: il secondo, infatti, risente direttamente e inequivocabilmente dell'influenza del primo, a partire dalla stessa struttura e dal modello forniti dal *Didascalicon* per la redazione del *Fons philosophiae* che non lasciano adito a dubbi circa l'interconnessione tra le due opere pedagogiche ed enciclopediche¹⁰⁷. Nel *Microcosmus*, invece, il legame con la dottrina di Ugo in materia di arti meccaniche e liberali si allenta: il discorso sulla loro legittimazione si innesta infatti su quello psicologico che illustra la meravigliosa architettura dell'anima umana. In un contesto diverso quale è quello che ha portato alla stesura del trattato, Goffredo, nel rinnovare il suo umanesimo ottimista più marcatamente rispetto al *Fons philosophiae*, protesta contro quella paretimologia che rinveniva

¹⁰⁴ Cf. ARNOUX, *Hugues de Saint-Victor entre mystique et sociologie* cit., pp. 234-235. La lunga *querelle* sulle origini di Ugo è stata risolta dall'articolo di Poirel, dove si dimostra la provenienza sassone del Vittorino. Cf. POIREL, 'Hugo Saxo'. *Les origines germaniques de la pensée d'Hugues de Saint Victor* cit., pp. 163-174.

¹⁰⁵ Cf. T. LESIEUR, *Raison et rationalité chez Hugues de Saint-Victor*, in *L'école de Saint-Victor de Paris* cit., [pp. 385-403], pp. 385-387.

¹⁰⁶ Cf. in particolare *supra*, cap. II, pp. 35-72.

¹⁰⁷ Cf. per es. Cf. SYNAN, *Introduction*, in *The fountain of philosophy* cit., p. 20; PIAZZONI, *I Vittorini*, in *Storia della teologia nel Medioevo* cit., p. 199.

nelle arti meccaniche la giustificazione del loro confino ai limiti estremi consentiti da una nobilitazione pressoché universale di ogni forma di sapere umano¹⁰⁸, per cui esse potevano sì essere usate con scopi deleteri o utilitaristici, ma si può ottenere la loro rivalutazione in chiave ottimistica in considerazione della bontà insita nella loro stessa operatività e, in virtù di ciò, esse possono essere assimilabili alle discipline pratiche¹⁰⁹.

La pedagogia vittorina che ruota intorno all'insegnamento o, quantomeno, alla presentazione delle arti meccaniche e liberali cede il passo, nei *Sermones* di Goffredo, alle consuete esigenze parenetiche, che si palesano nei ripetuti tentativi del predicatore all'esortazione del lettore o dell'uditore a trarre il maggior profitto dalle parole dell'omelia per fini esclusivamente morali. Ciò non significa, certamente, che l'esigenza didattica venga meno con l'attività omiletica, ma essa si plasma entro i contorni di un genere letterario differente dal trattato e dal manuale, che espone la dottrina perché essa fornisca il richiamo a una conoscenza pregressa, acquisita nei luoghi classici del sapere. Nei sermoni la pedagogia è pastorale prima che didattica, è *cura animarum* prima che *mentium* e, in quanto tale, gli oggetti dell'insegnamento assumono la veste materiale e strumentale di commento alle Scritture e diventano così chiave di decifrazione dei motivi del corretto agire, diretta conseguenza del corretto pensare.

Quando Goffredo, allora, si interroga sullo statuto delle arti (l'insieme di arti meccaniche, pratiche e liberali), lo fa sempre all'interno di uno scenario che non può mai prescindere dalla storia del peccato. Conformemente al magistero di Ugo, quindi, Goffredo intende nei sermoni

¹⁰⁸ Ugo, e dopo di lui Riccardo, non includono (opponendosi fermamente a ciò) le arti magiche e divinatorie all'interno delle discipline della *philosophia*. Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, VI, 15, PL 176, 810C-812B, ed. Buttner cit., pp. 132-133; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber exceptionum*, I, 25, PL 177, 203B-204B, ed. Châtillon cit., pp. 112-113. Dello stesso avviso è anche il Goffredo predicatore. Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXXI, 101: «Tales sunt precipue noxie ille scientie magicarum et divinationum».

¹⁰⁹ Cf. DELHAYE, *Le Microcosmos* cit., p. 115: «Fidèle à son point de vue humaniste, Godefroy affirme son estime pour les sciences techniques et proteste contre le jeu de mots classique: *Science mechanice seu moeche seu adulterine*. Certes, l'homme peut s'en servir pour la volupté et le plaisir, mais cet excès possible ne supprime pas leur valeur. Il suffit de les diriger vers un but honnête, pour l'utilité qu'elles présentent, comme des moyens indispensables à la vie quotidienne». Si veda nello specifico il passo del *Microcosmos*. Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmos*, I, 55, ed. Delhaye cit., p. 73, 8-13: «Et prime, quidem, id est mechanice, licet hoc nomen sortite sint propter abusum earum, quoniam plerumque ad voluptatem eis abuntur homines, cum nonnisi ad necessitatem et utilitatem invente sint, rectius tamen et ipse practice dicerentur propter bonum usum earum qui in exteriori actu consistit».

le arti come l'espedito trovato dall'uomo per sopravvivere alla propria stessa condizione miserevole di peccatore: da una parte, le arti meccaniche tentano di supplire alla precarietà fisica dettata dalla mortalità umana, dall'altra le arti liberali si sforzano di scorgere quel lume del divino, un tempo posseduto pienamente, e di cui ora l'uomo non coglie che le ombre che quel lume proietta.

Quid ergo faceret miser inter hos inimicos suos crudelissimos constitutus? Excogitare cepit quedam artificia suarum miseriarum solatia, et invenit quasdam falsi nominis scientias, artes scilicet mechanicas; que quidem ei solatia prestiterunt, sed animum ipsius adulteraverunt, quia veri nominis scientia, id est cognitione sui creatoris, cui olim humanus animus maritatus fuerat, velut uxore de proprii viri thoro exclusa, quasi violenter in alienum thorum surrepserunt. Invenit, inquam, contra penalitates famis et sitis agriculturas et venationes; contra nuditatem, frigus et estum lanificas, pelliparias et fabriles artes; contra egestates et adversitates mercaturas et negotiationes; contra egritudines et inequalitates corporis medicinales artes; sed et contra animi defectus quasdam maiores quidem scientias, id est liberales artes et philosophicas, sed et ipsas tamen umbratiles et ad cognitionem veritatis, quam pollicentur, non perducentes. His itaque omnibus inventis, velut quibusdam armis, armatus homo miser penalitates suas obpugnare cepit, si quomodo eas expugnari contingeret. Sed quo magis illis institit, eo durius ille resistebant, etsi quando eas extinxisse videbatur, ille reviviscebant. Ventris enim ruine quotiens resarciuntur, tociens renovantur. Videns ergo infelix se parum vel nichil profecisse, et hostes, quibus expugnandis adeo studuerat, funditus exturbari non posse, tedio fatigatus et animo fractus, non iam eis expugnandis semel sed mitigandis die ac nocte cepit invigilare¹¹⁰.

Goffredo qui non si limita all'abituale esposizione delle discipline profane, ma preme (e insiste nel farlo) sulla condizione miserabile dell'uomo lontano dal paradiso edenico, priva del privilegiato legame con il divino; in questo senso, allora, l'anima umana vive, come la moglie lontana dal proprio consorte, perché cacciata dal talamo nuziale, ripudiata, tutto il dramma della corruzione del corpo, costretto a immischiarsi nella materialità: le arti meccaniche sono definite scienze dal falso nome, in contrapposizione all'unica vera scienza, quella della *cognitio Dei*, che ora, nello stato postlapsario, è impraticabile. Gerarchicamente e assiologicamente più degne, le arti liberali si rendono necessarie per supplire all'immane sforzo nella mente umana, seppur corrotta, limitata, a riacquisire quella conoscenza di Dio ormai perduta, ma l'appello che qui si lancia per una considerazione positiva della filosofia è ben lontano dalla nobilitazione dei

¹¹⁰ ID., *Sermones*, X, 138-154.

saperi profani del *Microcosmus*, che diventano qui quasi un premio di consolazione nella marcata sottolineatura dell'infelice condizione umana: lo stato precario della sfera corporale che le arti meccaniche tentano di tenere intatto è perciò traslato anche sul piano gnoseologico, ma i tentativi umani, proprio perché solo umani, di sostituzione delle ombre con la luce non possono che fallire o porsi come rimedio temporaneo¹¹¹. Qui è tutto lo spazio di manovra dato alla ragione umana, qui si esauriscono tutte le possibilità di esercizio e di applicazione delle arti liberali. D'altra parte, aggiunge poi Goffredo, esiste un modo per uscire dallo stato di afflizione e tenebre in cui l'uomo è obbligato dalla sua condizione mortale, esiste cioè un modo per riacquistare la primigenia luce di Dio: tutte le risposte sono in quella *scintillula* divina, infatti, che è ancora presente nell'anima umana¹¹².

In un altro luogo dell'opera omiletica di Goffredo le arti meccaniche e liberali sono ancora presentate in coppia con, sullo sfondo, l'abituale scenario dell'umanità corrotta, in continuo affanno per la propria salvezza. In un sermone per la Domenica delle Palme, infatti, il Vittorino presenta al proprio pubblico immagini veterotestamentarie che la vicina celebrazione pasquale rende certamente più familiari: la fuga del popolo eletto dall'Egitto che lo aveva reso schiavo e la fuga dalla Babilonia della loro cattività. Goffredo utilizza la propria abilità di esegeta per illustrare come la schiavitù presso gli Egizi sia simbolo delle arti meccaniche, donate all'uomo

¹¹¹ La concezione delle *artes* come *remedia naturalia* è in effetti già teorizzata da Ugo, che attraverso di essi giustifica la fondazione di ogni sapere umano. Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, VI, 14, PL 176, 809CD, ed. Buttner cit., pp. 130, 17 – 131, 3: «Tria sunt: sapientia, virtus, necessitas. Sapientia est comprehensio rerum, prout sunt. Virtus est habitus animi in modum naturae rationi consentaneus. Necessitas est, sine qua vivere non possumus, sed felicius viveremus. Haec tria remedia sunt contra mala tria, quibus subiecta est vita humana. Sapientia contra ignorantiam, virtus contra vitium, necessitas contra infirmitatem; propter ista tria mala exstirpanda quaesita sunt ista tria remedia; et propter haec tria remedia invenienda, inventa est omnis ars, et omnis disciplina. Propter sapientiam inventa est theoria, propter virtutem inventa est practica, propter necessitatem inventa est mechanica. Ista tres usu primae fuerunt, sed postea propter eloquentiam inventa est logica. Quae cum sit inventionem ultimam, prima tamen esse debet in doctrina. Quatuor igitur sunt principales scientiae, a quibus omnes aliae descendunt: theoria, practica, mechanica, logica». Riccardo riprende pedissequamente la stessa concezione ugoniana del sapere profano come *remedium* nel *Liber exceptionum*. Cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber exceptionum*, I, I, 4, PL 177, 195BC, ed. Châtillon cit., p. 105.

¹¹² Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, X, 155-160: «Sicque factum est ut tempus quod totum militie Dei sui debuerat, totum vel militie diaboli vel mitigandis penalitatibus suis cogeretur impendere. Proh dolor, quam miseranda conditio! Verumtamen, quia seductus ab alio, non irreparabiliter lapsus est homo, non omnino oblitus est creatoris sui, vivente in eo adhuc aliqua rationis scintillula, que nec in eam extinguere potuit, sed quandoque inter miseras suas ad requiem, inter tenebras ad nativum lumen suum, licet tenuiter, respexit, ideoque et divine misericordie respectum meruit».

per sopperire alle proprie necessità primarie, come la vestizione e il nutrimento. Queste sono le discipline che hanno condotto l'uomo alla schiavitù, poiché la sua anima, distolta dalla luce della sapienza con cui prima era congiunta come in matrimonio, si è corrotta con le tenebre:

Vide ergo in qua harum regionum sis, et inde iter move, ad patriam rediturus. Sed cave quomodo ambules, videlicet ne vel sine via vel sine duce ambules. Sine via ambulat qui peccatum facit. Nam omne peccatum invium est. In via ambulat qui ad aliquem utilem finem in actionibus suis tendit. Nam quod omnino inutile est, invium est. Sed non omnis via de exilio in patriam ducit. Nam sunt vie que ducunt in Egyptum, et sunt vie que ducunt per Egyptum, et sunt vie que educunt de Egypto. Vie que ducunt in Egyptum artes mechanice sunt, que animum sibi deditum tenebris et curis involvunt secularibus, et a luce sapientie cui legitime maritali debuerat, alienantes adulterant. Unde et «mechanice», id est adulterine vocantur. Vie tamen sunt et non invia, quia viatorem suum et ad aliquid utile et artificiose ducunt et, licet difficile, aliquo tantummodo sine peccato exerceri possunt. Unde occasione sola, non etiam causa, in Egyptum ducunt¹¹³.

Qui tuttavia, come nel *Microcosmus*, una parziale rivalutazione delle arti meccaniche è individuata nella possibilità che siano esercitate senza incorrere nel peccato, il che fa di esse – nell'allegoria che Goffredo continua a mantenere, correggendo la propria posizione – non la causa della schiavitù egizia, ma l'occasione favorevole sopraggiunta in un momento opportuno (*occasio*). Il *viator*, però, figura dell'uomo che vaga nel deserto della sua vita mortale così come il popolo eletto in fuga dal faraone, può imbattersi in altre strade che, di nuovo sotto l'allegoria veterotestamentaria, sono le arti liberali o filosofiche che ora, a differenza del sermone quaresimale precedente, sono chiamate col falso nome di *scientiae*, in ragione dei vani tentativi di ricerca di quella luce divina che legava l'anima umana a Dio prima della Caduta, ma non riuscendoci. Goffredo presenta tra l'altro il caso della maggiore delle arti liberali, l'astronomia, che, sebbene abbia il merito di condurre l'uomo dalle tenebre dell'Egitto scrutando il cielo, si ostina nella ricerca di indizi sul futuro umano nelle costellazioni, dando modo di credere che l'uomo sia in balia del fato e non, invece, di essere dotato del libero arbitrio.

Vie que ducunt per Egyptum liberales et philosophice discipline sunt, que *falsi nominis scientie* (*I Tim* 6, 20) animum sibi deditum ad veram libertatem, quam nomine solo promittunt, non perducunt, nec lucem veritatis quam querunt inveniunt. Quod ex ea que inter ceteras maior est

¹¹³ *Ibid.*, XII, 254-264.

astronomica disciplina constat, que, licet ex Egyptiis tenebris etiam in celum ducere videatur, tamen, dum in constellationibus fata hominum ponit, humanis actionibus liberum arbitrium tollens, in mediis falsitatis tenebris viatorem suum relinquit. Vie que educunt de Egypto, vel potius via que educit de Egypto, quia multe vie una via sunt, legis divine scientia est. Hec quidem educit de Egypto, sed non sine gratia duce perducit in Ierusalem¹¹⁴.

Come per le arti meccaniche, anche alla filosofia Goffredo concede il margine della nobilitazione, che sta tutta nel conferimento della dignità di *scientia* alla sola *scientia divinae legis*, che – Goffredo sembra suggerirlo con l’espressione «multae viae una vita sunt» – è il risultato del concorso e dell’unificazione di tutte le *artes*. La distanza da Babilonia a Gerusalemme è tuttavia tanta e tale da potersi colmare soltanto con l’intervento della grazia: *sine Christo*, soggiunge tra le righe il Vittorino, non c’è *sapientia*, dunque nemmeno salvezza¹¹⁵.

¹¹⁴ *Ibid.*, 264-271. Goffredo ovviamente raggruppa e confonde gli ambiti di astronomia e astrologia, secondo la concezione comune nel Medioevo. Sul tema, si rimanda al saggio di Caroti in cui si affronta la questione della trasformazione graduale della concezione dell’astrologia nel Medioevo, da Isidoro, che differenzia astronomia e astrologia, a Rabano Mauro, che considera l’astrologia una superstizione, per arrivare all’idea di uno statuto scientifico dell’astrologia in Ugo di San Vittore e Bartolomeo Anglico, e finire con la parabola rinascimentale di Ficino e Pomponazzi che se ne distanziano per certi aspetti, in ragione del legame maligno che viene a crearsi con le arti magiche e divinatorie. Cf. S. CAROTI, *Astrologie im Mittelalter: Von «Superstitio» zur «Scientia astrorum»*, in *Mantik, Schicksal und Freiheit im Mittelalter*, ed. L. Sturlese, Köln - Weimar - Wien 2011 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 70), pp. 13-31.

¹¹⁵ Nel *Sermo in sinodo* Goffredo tratta ancora delle arti meccaniche e liberali, concedendo ad esse ancora una volta la possibilità di una rivalutazione, seppur parziale, ma, coerentemente agli altri luoghi in cui tratta gli stessi argomenti, traccia il confine netto tra arti meccaniche e liberali e, ancor più netto, tra queste e l’unica vera *scientia* che deve esercitare il sacerdote, insignito dell’alta dignità del suo ufficio (simboleggiato dal sale sacerdotale utilizzato nella liturgia), vale a dire, di nuovo, la *scientia divinae legis*. Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXXI, 95-111: «Porro sicut non quelibet aqua quolibet igne decocta sal efficitur, sic non quelibet scientia qualibet virtute decocta sapientia. Quedam enim sunt scientie que vel nullo igne virtutis decoqui possunt, vel, si decoquantur, sacerdotale tamen sal non fiunt. Talis est illa que dicitur *sapientia huius seculi* que *stulticia est apud Deum* (I Cor 3, 19), talis est illa que dicitur *prudentia*, *carnisque inimica est* (Rm 8, 6). Anime tales sunt et ludicre ille scientie poematum, comediarum, tragediarum, cetereque mimice et scurriles, que ad rem non pertinent. Tales sunt precipue noxie ille scientie magicarum et divinationum, que omnes nulla virtute decoqui possunt, quia vel vitiose vel vitiis proxime sunt, virtus vero vitio inpermixta est. Tales nichilominus sunt et ille que videntur magne scientie, philosophice scilicet et mechanice que, etsi aliquid veritatis vel utilitatis in se habeant, ideoque quibusdam virtutibus decoqui possint – nam et quidam philosophi magnis quibusdam politicis virtutibus decocti leguntur –, non tamen usque ad sal sacerdotale decoqui possunt. Una sola scientia est velut quedam aqua

Il perimetro entro cui è lecito l'esercizio della ragione umana, secondo il Goffredo predicatore, è allora lo stesso teorizzato nel *Fons philosophiae* e nel *Microcosmus*, ma è lo stesso anche del magistero ugoniano. La filosofia, nell'insieme di arti teoretiche, pratiche, logiche e meccaniche, trova la sua ragion d'essere nella visione verticistica che la conduce verso la *sapientia* teologica, che è al contempo la metafisica pagana, totalmente umana, ma anche la teologia vera e propria, concessa all'uomo con la Rivelazione¹¹⁶. Che ci sia, quindi, del buono nell'attività filosofica, è chiarito in un altro sermone da Goffredo, dove vengono per l'appunto distinte la filosofia umana che resta entro i confini della ragione, e la filosofia come *contemplatio*: se nella prima c'è il pericolo del danno, la seconda è sicuramente utile, buona, perfino necessaria all'uomo che cerca Dio.

Est et aliud quoque genus noctis et diei in quo solus perfectus in hac vita vicibus alternis versatur, videlicet actio et contemplatio. Actio, inquam, non que colligit superflua, sed que distribuit etiam necessaria; non que terrena, sed celestia lucra captat; non que divinis conquirendis, sed elemosinis distribuendis insudat; non que viduas et orphanos depauperat, sed sustentat; non que reos punit, sed liberat; non que infirmos facit, sed sanat; non que vivos occidit, sed morientes vivificat; non denique que malis, sed que bonis operibus vacat. Contemplatio quoque, non que philosophie vana figmenta sompniat, sed que vere fidei archana perlustrat; non que terrenorum, sed que celorum profunda penetrat; non que maris, sed que mentis fluctus considerat; non que terre molem, sed que culpe gravedinem pensat; non que elementorum, sed que animorum complexionem commendat; non que stellarum motus et staciones, sed que beatorum in celo mansiones investigat;

naturaliter in se sapida, que si proportionaliter virtutis igne decoquatur, sal sacerdotale efficitur. Hec est aqua quam iuxta Salomonem sapientia dividit in plateis. Hec sunt aque Syloe, que fluunt cum silentio (cf. *Is* 8, 6). Hec, inquam, est scientia divine legis que sola, si habeatur et virtutis igne decoquitur, sal sacerdotale efficitur. Necesse est igitur sacerdoti hanc et sic decoctam habere, si tamen vult *sal terre* (*Mt* 5, 13), de quo Dominus hic loquitur, esse». Per un commento più dettagliato del *Sermo in sinodo*, cf. *infra*, pp. 217-224.

¹¹⁶ Cf. POIREL, *Les visages de la philosophie chez Hugues de Saint-Victor* cit., p. 33: «Entre la foi chrétienne et la raison philosophique, il n'y a ni concordisme ni incompatibilité, mais il y a étagement et complémentarité. La philosophie, c'est-à-dire l'exercice de la raison humaine, offre un outillage intellectuel qui, à lui seul, ne suffit pas à conduire aux vérités les plus hautes de la foi chrétienne, mais y tend spontanément, en raison d'une ordination naturelle de l'homme à sa fin divine. La foi ne se substitue donc pas à la raison, mais elle offre à la raison un cadre favorable, pour qu'elle s'exerce correctement»; e *ibid.* p. 44: «La doctrine d'Hugues n'identifie pas la philosophie et la foi chrétienne, elle ne les oppose pas non plus; mais elle interpose entre l'une et l'autre une distance, qui est aussi un chemin, un itinéraire. La philosophie n'est pas la foi, mais elle peut, elle devrait même, conduire à son seuil».

non denique que rerum naturam philosophando explorat, sed que Dei gratia contemplando conciliat¹¹⁷.

La definizione di *vera philosophia* che si evince dal testo di questo sermone presenta una struttura binaria che vede contrapposta una buona e una cattiva filosofia, in un latino elegante quanto poetico, che sottolinea l'importanza e la dignità del messaggio che Goffredo vuole lasciare¹¹⁸: la vera filosofia è la scienza che perlustra i misteri della fede, non quella che sogna le illusioni vane delle cose del mondo, è la scienza che penetra le realtà celesti, non le terrene, che considera i flutti ondosi della mente, non quelli dei mari, che pensa al peso della colpa cercando la redenzione, non alle questioni terrene; e ancora, la filosofia non è quella scienza che considera la struttura degli elementi naturali, ma quella che presenta il carattere, il dilemma degli animi (*non que elementorum, sed que animorum complexionem commendat*)¹¹⁹, non è quella scienza che indaga i moti delle stelle, ma quella che cerca le dimore dei beati in cielo, non è infine quella scienza che esplora la natura filosofando, ma quella che si procura la grazia di Dio contemplando.

4. Qualche considerazione sul metodo ermeneutico vittorino

Una delle difficoltà maggiori che Goffredo si trova a dover affrontare in ambito teologico è quella di tentare di rendere ragione e in qualche modo di colmare l'inevitabile iato che viene a sussistere necessariamente tra la sua così marcata antropologia filosofica e l'incontestabilità delle Scritture. Se, in effetti, da una parte la verità del dato rivelato può essere colta *a parte hominis* soltanto in misura limitata, in ragione della precarietà gnoseologica stessa cui è

¹¹⁷ GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, II, 318-329.

¹¹⁸ Con la locuzione *vera philosophia* si intende far riferimento ai necessari tentativi di confronto della ragione umana con la Rivelazione divina: il riconoscimento della limitatezza della prima e dell'incontrovertibile verità della seconda ha spinto gli autori medievali a compiere delle riflessioni sui confini della filosofia e, in senso lato, sulle effettive possibilità della ragione. Su tale tema e sull'equazione *vera philosophia – vera theologia*, si rimanda a G. D'ONOFRIO, *Vera philosophia. Studies in Late Antique medieval and Renaissance Christian Thought*, Turnhout 2008 (Nutrix, 1); tr. it. Roma 2013 (Institutiones, 1).

¹¹⁹ Sull'impiego di questo lessico, di ascendenza cassiodorea, nella dottrina dei sillogismi, cf. D'ONOFRIO, *Fons scientiae* cit., pp. 59, 74, 77, 245.

condannato l'uomo in seguito alla caduta nel peccato, dall'altra il Vittorino non può eludere l'urgenza umana della filosofia e le capacità naturali dell'uomo anche in uno stato postlapsario. In questa condizione, lo sforzo di una filosofia cristiana e, di conseguenza di una teologia, da parte di Goffredo può portare soltanto – e non può essere altrimenti – a una riflessione sul metodo e sul senso della sua esegesi scritturale, dal momento che l'unica possibilità di tenere insieme sia la verità del dato rivelato sia l'emergenza del *quaerere* connaturato all'uomo sta nell'ipotesi di una delimitazione netta e precisa, all'interno delle Scritture, del campo che compete all'uomo e, nello specifico, all'esercizio della filosofia e delle arti liberali. In tal senso l'individuazione, nei confini della parola sacra, di una serie di interpretazioni tutte ugualmente valide, è ammissibile e ammessa in tutti gli autori della scuola di San Vittore che, a partire dall'insegnamento esegetico del maestro Ugo, uniscono *scientia* e *sapientia*, le sovrappongono, dotando la teologia di strumentazione filosofica capace di leggere e interpretare anche i testi di letteratura profana come teologici; ma, al contempo, le separano, marcando il necessario confine tra teologia naturale, anche profana, e teologia cristiana, imprescindibilmente sacra¹²⁰.

La messa a sistema di una teoria di approccio e di commento alle Scritture è presentata dapprima in Ugo, che fa dell'intera storia dell'uomo e della Chiesa il materiale funzionale alla comprensione della pagina sacra: il maestro Vittorino distingue allora un preliminare oggetto di studio che vede in tutta l'opera della creazione e che attraversa l'intera storia della salvezza, da Adamo al momento appena precedente la venuta di Cristo, e le cosiddette opere della

¹²⁰ Per una riflessione sulle pratiche di esegesi biblica a San Vittore, si rinvia in particolare a: C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, Paris 1944 (Bibliothèque Thomiste, 26), pp. 107-108; B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages* cit., tr. it., pp. 129-165; DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* cit.; A. M. PIAZZONI, *L'esegesi vittorina*, in *La Bibbia nel Medioevo*, a c. di G. Cremascoli - C. Leonardi, Bologna 1996 (La Bibbia nella storia, 16), pp. 239-255; *Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victor zu Paris: Form und Funktion eines Grundtextes im europäischen Rahmen*, ed. R. Berndt, Münster 2009 (Corpus Victorinum. Instrumenta, 3); *Interpretation of Scripture: Theory. A Selection of Works of Hugh, Andrew, Godfrey and Richard of St. Victor and Robert of Melun*, edd. F. T. Harkins, - F. van Liere, Turnhout 2012 (Victorine Texts in Translation, 3); *Interpretation of Scripture: Practice. A Selection of Works of Hugh, Andrew, Richard, and Leonius of St. Victor and of Robert of Melun, Peter Comestor and Maurice of Sully*, edd. F. T. Harkins, - F. van Liere, Turnhout 2015 (Victorine Texts in Translation, 6); F. VAN LIERE, *Following in the Footsteps of Hugh: Exegesis at Saint Victor (1142–1242)*, in *A Companion to the Abbey of Saint Victor* cit., pp. 223-243.

rigenerazione o restaurazione, che spiegano i fini e le sorti dell'uomo con l'avvento della grazia a partire dall'Incarnazione del Verbo e dall'istituzione dei sacramenti¹²¹. Scrive infatti Ugo.

Quamvis autem principalis materia divinae Scripturae sint opera restorationis; tamen, ut competentius ad ea tractanda accedat, primum in ipso capite narrationis suae breviter secundum fidem rerum gestarum exordium et constitutionem narrat operum conditionis. Non enim convenienter ostendere posset qualiter homo reparatus sit, nisi prius demonstraret qualiter sit lapsus; neque vero lapsum eius convenienter ostendere, nisi prius qualiter a Deo institutus fuerit explicaret. Ad ostendendam autem primam institutionem hominis oportuit, ut totius mundi conditio ac creatio panderetur; quia propter hominem factus est mundus. Spiritus quidem propter Deum, corpus propter spiritum; mundus propter corpus humanum, ut spiritus Deo subiiceretur, spiritui corpus et corpori mundus. Hoc igitur ordine Scriptura sacra primum creationem mundi describit, qui propter hominem factus est; deinde commemorat qualiter homo factus in via iustitiae et disciplinae dispositus est; postea, qualiter homo lapsus est; novissime quemadmodum est reparatus. Primum ergo describit materiam in eo quod factus est et dispositus; deinde miseriam in culpa et poena; deinde reparationem et misericordiam in cognitione veritatis et amore virtutis; demum patriam et gaudium beatitudinis¹²².

Deve quindi stabilirsi un intreccio tra il campo della teologia naturale, alla portata dell'uomo che è *sine gratia* e *sine Christo*, e quello della pagina sacra, *cum gratia* e *cum Christo*. La dialettica relazionale che si instaura, allora, tra letteratura umana e letteratura divina, comporta il concorso di entrambe, ma in una differenza di prospettive: nella prima, infatti, si ricerca il senso della creazione *per visibilia*, nella seconda, invece, attraverso la creazione visibile, si scoprono i *sacramenta* del Dio invisibile¹²³. La peculiarità delle Sacre Scritture, inoltre, sta per Ugo nel fatto che in esse il significato è presente non solo nelle parole, ma anche nelle *res* che

¹²¹ Sulla concezione della grazia sacramentale in Ugo, cf. I. MOULIN, *Hugues de Saint-Victor. Sacrament et sacramentalité dans l'économie de la grâce* cit.

¹²² HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, I, 2-4, PL 176, 184AC.

¹²³ Cf. POIREL, *Ugo di San Vittore* cit., p. 421. Cf. inoltre ID., *Les visages de la philosophie chez Hugues de Saint-Victor* cit., p. 49: «Les premiers ont pour objet les œuvres divine de création, tandis quel es secondes oint pour matière les œuvres divine de restauration (...). Quant aux Écritures divines, elles ne se rapportent pas en principe à l'univers présent, si ce n'est, comme dans la Genèse, pour expliquer le cadre général dans lequel va se dérouler l'histoire de la chute et de la rédemption; mais l'objet propre des Écritures divines ce n'est pas de décrire la nature, mais d'enseigner le salut. Entre la connaissance des philosophes anciens et celle des Écritures divines il y a une relation dialectique».

le parole significano¹²⁴, per cui, come il *verbum* rimanda a una *res*, così tale *res* significata da questa parola può rinviare a Cristo, secondo l'esegesi spirituale. Ugo rintraccia dunque tre livelli ermeneutici: *historia*, *allegoria* e *tropologia*, conformemente a una lunghissima tradizione esegetica medievale che fa capo, tra gli altri, ad Agostino e Gregorio Magno¹²⁵. La spiegazione letterale o storica sta nel passaggio dalla *littera* al *sensus*, ovvero nel rinvenimento delle difficoltà grammaticali e logiche in vista della loro soluzione, ma anche nella spiegazione dei passi che fanno cenno a eventi della storia biblica; la spiegazione spirituale consiste invece nel passaggio dal *sensus* al significato profondo, nelle due possibili interpretazioni, allegorica o mistica e tropologica o morale, aventi come scopo finale la fede e la speculazione la prima, l'edificazione morale e dei costumi la seconda¹²⁶.

Va tuttavia precisato che le tre diverse modalità ermeneutiche non possono, per Ugo, essere componibili. Nel *De Scripturis*, infatti, egli riprende il paragone agostiniano della cetra, evidenziando come numerosi passi scritturali debbano essere interpretati in un solo modo¹²⁷.

¹²⁴ Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, I, 5, 185AB: «Unde apparet quantum divina Scriptura caeteris omnibus scripturis non solum in materia sua, sed etiam in modo tractandi, subtilitate et profunditate praecellat; cum in caeteris quidem scripturis solae voces significare inveniantur; in hac autem non solum voces, sed etiam res significativae sint. Sicut igitur in eo sensu qui inter voces et res versatur necessaria est cognitio vocum, sic in illo qui inter res et facta vel facienda mystica constat, necessaria est cognitio rerum. Cognitio autem vocum in duobus consideratur; in pronuntiatione videlicet et significatione».

¹²⁵ Per le origini patristiche della tripartizione o quadripartizione dei sensi delle Scritture, si rimanda in particolare al cap. III del primo volume del monumentale studio di De Lubac. Cf. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* cit., I, *passim*. Il senso anagogico è considerato, da Ugo come da Goffredo, parte del senso allegorico.

¹²⁶ Così, sinteticamente, espone Ugo. Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, I, 5, 184B-185A: «De hac autem materia tractat divina Scriptura secundum triplicem intelligentiam: hoc est historiam, allegoriam, tropologiam. Historia est rerum gestarum narratio, quae in prima significatione litterae continetur; allegoria est cum per id quod factum dicitur, aliquid aliud factum sive in praeterito sive in praesenti, sive in futuro significatur; tropologia est cum per id quod factum dicitur, aliquid faciendum esse significatur»; cf. POIREL, *Ugo di San Vittore* cit., p. 422.

¹²⁷ Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De Scripturis et scriptoribus sacris*, I, 5, PL 175 [9-28D], 12D-13A: «Sane non omnia, quae in divino reperiuntur eloquio, ad hanc triplicem torquenda sunt interpretationem, ut singula historiam, allegoriam et tropologiam simul continere credantur. Quod et si in multis congrue assignari possit; ubique tamen observare, aut difficile est, aut impossibile. Sicut enim in cithara et huiusmodi organis musicis, non quidem omnia quae tanguntur canorum aliquid resonant, sed tantum chordae, caetera tamen in toto citharae corpore ideo facta sunt ut esset ubi connecterentur et quo tenderentur illa quae ad cantilenae suavitatem modulaturus est artifex; ita in divinis eloquiis quaedam posita sunt, quae tantum spiritualiter intelligi volunt; quaedam vero morum gravitati deserviunt; quaedam etiam secundum simplicem historiae sensum dicta sunt: nonnulla vero, quae

Inoltre, nel Vittorino vi è una predominanza dell'interpretazione del senso storico, del richiamo gerolamino all'*hebraica veritas*¹²⁸, che si rende necessaria in quanto si oppone a una nuova interpretazione biblica dei giovani maestri del tempo, troppo sprovveduti nel loro ricorso rigoroso e scriteriato all'allegoria¹²⁹. Questi, infatti, fondano la loro esegesi allegorica sullo stesso piano di quella letterale e sostengono, quindi, l'ambivalenza e la sostanziale interscambiabilità tra i due sensi interpretativi, ovvero costruiscono in entrambi i casi una ermeneutica verbale e non reale; per Ugo, invece, l'interpretazione storica o letterale, centrata sull'analisi del *verbum*, deve essere il passaggio obbligato per ogni tipo di interpretazione spirituale che verte sulla *res*. Non è dunque la parola 'leone' che somiglia a Cristo, ma l'animale significato dalla parola. Quindi l'esegesi allegorica è una interpretazione di secondo grado, dal momento che si fonda non sulla lettera, ma sul senso storico della lettera¹³⁰.

Noli itaque de intelligentia Scripturarum gloriari, quamdiu litteram ignoras. Litteram autem ignorare est ignorare quid littera significet et quid significetur a littera. Nam quod significatur a primo, tertium significat. Cum igitur res illae quas littera significat, spiritualis intelligentiae signa sint, quomodo signa tibi esse possunt quae necdum tibi significata sunt? Noli ergo saltum facere, ne in praecipitium incidas. Ille rectissime incedit, qui incedit ordinate. Primum igitur illarum significationem stude legendo comparare notitiam, ut ex iis specie cognitis, postmodum meditando colligas quod vel ad fidei aedificationem vel ad instructionem morum per similitudinem adducas¹³¹.

secundum historiam et allegoriam et tropologiam convenienter exponi possunt». L'immagine della cetra in Agostino è invece in: AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Faustum Manichaeum*, 22, 94, PL 42, [207-518], 463, ed. J. Zycha, Wien - Leipzig 1891 (CSEL, 25), [pp. 251-797], p. 701, 9-19: «Sicut enim in citharis et huiusmodi organis musicis, non quidem omnia quae tanguntur, canorum aliquid resonant, sed tantum chordae; caetera tamen in toto citharae corpore ideo fabricata sunt, ut esset ubi vincerentur, unde et quo tenderentur illae, quas ad cantilenae suavitatem modulaturus et percussurus est artifex: ita in his propheticis narrationibus, quae de rebus gestis hominum prophetico spiritu deliguntur, aut aliquid iam sonant significatione futurorum; aut si nihil tale significant, ad hoc interponuntur, ut sit unde illa significantia tamquam sonantia connectantur».

¹²⁸ Cf. *supra*, cap. II, alla nota 33.

¹²⁹ L'ammonimento severo di Ugo è relativo proprio al nuovo approccio nello studio della Sacra Pagina operato, per esempio, dai maestri di Chartres, ma anche alla dialettica della dogmatica di Abelardo che suscitò lo sdegno di non pochi. Cf. PIAZZONI, *I vittorini* cit., p. 185.

¹³⁰ Cf. POIREL, *Ugo di San Vittore* cit., p. 423. Per i passi di Ugo, cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De Scripturis* cit., I, 5, 13A-15A; ID., *Didascalicon* cit., VI, 2-3, 799B-802A, ed. Buttner, cit., pp. 113, 15 – 117, 19.

¹³¹ HUGO DE SANCTO VICTORE, *De Scripturis*, I, 5, PL 175, 13D-14A.

Chi non si cura di indagare il senso letterale è destinato a sprofondare nell'abisso dell'errore, perché compie il salto rovinoso che, oltrepassando la *littera*, precipita malamente in una *allegoria* priva di basi. Ma se, spiega Ugo, ci si interroga dapprima su ciò che la lettera vuol significare, allora si potrà poi procedere ordinatamente, senza incorrere in errori. In questo senso, il maestro vittorino non rifiuta *in toto* il senso allegorico, ma intende doverosa la precisazione di un commento che vada fatto per gradi, in ragione del valore fondativo e preliminare del senso letterale e storico.

La posizione di Ugo, dunque, se per certi versi appare come reazionaria rispetto alle tendenze dell'epoca, nell'ambito dell'esegesi medievale, per la sua attenzione al dato storico e letterale delle Scritture, è per altri un fermo rimprovero ai troppi abusi di quei giovani esegeti che invece perdono la cognizione del senso primario di interpretazione delle Scritture. Seguendo il suo maestro, anche Andrea di San Vittore si concentra sul senso storico della Scrittura ma, ben lontano dall'enciclopedismo di Ugo, adotta uno stile che gli permette di non ricorrere necessariamente a una esposizione sistematica dei libri biblici, preferendo dedicarsi soltanto all'esegesi di alcuni estratti¹³². Per fare questo, si dedica anche allo studio della lingua ebraica, che affina presso alcuni rabbini, da cui sarà poi molto influenzato¹³³. Come Ugo, quindi, anche Andrea si colloca a metà tra tradizione e innovazione: se da una parte, infatti, si rifà all'insegnamento del maestro, dall'altra la sua esegesi giunge a risultati nuovi. È il caso delle sue *Expositiones*¹³⁴ – per nulla sistematiche, che negli intenti riprendono piuttosto le *Notulae* di Ugo¹³⁵ – e lo stesso vale per la sua attenzione al senso storico delle Scritture; del

¹³² Per un'ampia bibliografia su Andrea e sull'importanza che dà anch'egli al senso storico letterale, si rimanda *supra* (cap. III, alla nota 18).

¹³³ Cf. *supra*, cap. II, alla nota 33.

¹³⁴ Cf. ANDREAS DE SANCTO VICTORE, *Expositio super Heptateuchum*, edd. C. Lohr - R. Bernt, Turnhout 1986 (CCCM, 53); ID., *Expositio super Danielelem*, ed. M. Zier, Turnhout 1991 (CCCM, 53F); ID., *Expositiones historicae in libros Salomonis*, ed. R. Berndt, Turnhout 1991 (CCCM, 53 B); ID., *Expositio in Ezechielem*, ed. M. A. Signer, Turnhout 1991 (CCCM, 53E).

¹³⁵ Cf. SMALLEY, *The Study of Bible* cit., p. 178: «Le sue opere, nei manoscritti, sono chiamate *notule*, *compilationes*, *expositio historica*. (...) La sua esposizione sull'Ottateuco non è che un ampliamento delle *Notulae* di Ugo. Sebbene egli esponga con maggiore ampiezza i Profeti ed i Proverbi, arricchendoli di prologhi, tuttavia neppure qui egli si preoccupa di illustrare tutti i passi del testo».

resto, Andrea talvolta si lancia oltre i confini della mera interpretazione storico-letterale, non rifiutando quindi una esegesi più libera dalla lettera¹³⁶.

Riccardo di San Vittore più avanti, invece, pur accogliendo le istanze del maestro Ugo sull'importanza dell'indagine sul senso letterale e storico della Scrittura, proietterà tutti i suoi sforzi ermeneutici sull'allegoria e la tropologia. Goffredo, ancora, si rivelerà ugualmente moderato come il maestro Ugo, aperto con prudenza alla novità e amante dell'equilibrio e della sintesi sistematica, ma si riserverà un certo grado di autonomia e di originalità di contenuti¹³⁷. D'altra parte, Goffredo si allontana rispetto a Ugo nei termini di critica dell'abuso del senso allegorico, preferendo talvolta anche il magistero del priore Riccardo, il quale non crea l'oggetto della sua esegesi separandosi dalla *littera*, né tenta di ricostruire un oggetto reale a partire dal dato scritturale, ma fa emergere una visione precisa da un testo che racconta fatti apparentemente inconciliabili e inspiegabili, riuscendo a dotarli di perfetta ragionevolezza all'interno del suo sistema ermeneutico di interpretazione delle Scritture¹³⁸.

Tali premesse metodologiche, allora, si rispecchiano perfettamente nella didattica poetica sul tema dell'esegesi biblica che Goffredo presenta nel suo *Fons philosophiae*, in cui in pochi versi espone la dottrina esegetica ugoniana che prevede un accesso graduale al testo biblico:

Planior istoria levis transvadari,
Sed allegoria vix valet enatari,
Sapida moralitas utilis potari,
Anagoge respuit terris immorari¹³⁹.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 182: «Egli tira in causa non già l'insufficienza della sua biblioteca, ma quella delle sue fonti. I Padri infatti non hanno spiegato tutto; qui Andrea si fa interessante: infatti egli non attribuisce, come Riccardo, il loro silenzio al fatto che sia mancata ai Padri l'occasione per lasciarci di più, né suppone che, avendone il tempo, avrebbero fatto meglio dei moderni. E neanche ripete la «teoria del progresso», la teoria dei «nani sulle spalle dei giganti» che ricollegiamo a Bernardo di Chartres, ma soltanto ad una domanda che vuole risposta negativa: *forse che noi siamo più lungimiranti dei nostri antenati, per il fatto di essere più giovani?* Andrea trova miglior giustificazione nel richiamarsi alla vera natura della verità: essa è inesauribile, e perciò contiene sempre qualcosa di nuovo da scoprire» [*corsivo dell'autrice*].

¹³⁷ Cf. DE LUBAC, *Exégèse médiévale* cit., p. 655.

¹³⁸ Cf. *ibid.*, p. 739.

¹³⁹ GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Fons philosophiae*, ed. Michaud-Quantin cit., p. 51, 481-484.

È evidente come la suddivisione dei quattro sensi della Scrittura operata da Goffredo risulti, nel *Fons philosophiae*, costruita sul calco fedele dal *De Scripturis* di Ugo¹⁴⁰, ma, lo strumento poetico consente la sfumatura che lega la profondità del testo biblico a quella di un corso d'acqua che può dapprima essere semplicemente guadato (*historia*), ma un avanzamento verso punti più profondi con correnti più forti mette a dura prova il nuotatore (*allegoria*); un liquido sapido, ma che è utile bere, è quello poi simboleggiato dal senso morale, ma il passo successivo, quello dell'anagogia, ovvero di una interpretazione in senso mistico delle Scritture, mostra tutto il suo disprezzo per la terra (che è cifra della distanza che intercorre tra *littera* e *anagogia*).

La lode del senso tropologico che segue questi versi¹⁴¹ dimostra una certa predilezione da parte di Goffredo per il senso spirituale, ma sempre in considerazione di un avanzamento progressivo nella profondità dei misteri scritturali. Il metodo esposto nel *Fons philosophiae* è applicato in tutta la sua evidenza anche nel *Microcosmus*. Nel commentare i passi dell'Esamerone biblico emerge infatti l'uso costantemente parallelo del senso letterale e di quello mistico; se il testo sacro, dunque, recita: «Sint in signa tempora et dies et annos»¹⁴², l'interpretazione letterale vorrà insegnare che Dio ha voluto la successione di giorni, stagioni e anni, non alla maniera dei matematici che aspirarono a interpretare nelle costellazioni segnali del futuro e il fato degli uomini, ma come gli *orthodoxi patres* che lo hanno letto in più luoghi delle Scritture¹⁴³; l'interpretazione allegorica, d'altro canto, mostrerà il Cristo segno della

¹⁴⁰ Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De Scripturis*, I, 1, 11C-12B: «Secundum triplicem intelligentiam exponitur sacrum eloquium. Prima expositio est historica, in qua consideratur prima verborum significatio ad res ipsas de quibus agitur. (...). Secunda expositio est allegorica. Est autem allegoria, cum per id quod ex littera significatum proponitur, aliud aliquid sive in praeterito sive in praesenti sive in futuro factum significatur. (...). Et est simplex allegoria, cum per visibile factum aliud invisibile factum significatur. Anagoge, id est sursum ductio, cum per visibile invisibile factum declaratur».

¹⁴¹ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Fons philosophiae*, ed. Michaud-Quantin cit., p. 52, 485-496: «COMMENDATIO TROPOLOGIE: / Hic miravi practice rivos clariores, / Cuius sunt et omnibus socii liquiores, / Sed cum sint in aliis turbulentiores / Perlucenti vitro sunt hic lucidiores. / Nempe viri celibes emuli virtutum, / Genus omni genere criminis exutum, / Per quod flumen istud est circumquaque tutum, / Omne fedum remouent, diluuntque lutum. / Ethica nil sordidum, nihil inhonestum, / Nil hic habet optimus moribus infestum; / Nihil echonomica domui molestum; / Exhibet politica principem modestum».

¹⁴² Gn 1, 14.

¹⁴³ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, II, 94, ed. Delhay cit., pp. 106-107: «Quantum ad litteram, nec hoc, sicut nec id quod superius dictum est, de omnibus celi luminaribus sed de solis duobus magnis luminaribus dictum arbitramur. Sola enim duo magna luminaria, in signa et tempora et dies et annos constituta sunt. In signa, inquam, non ut mathematici dicunt qui signa futurorum et fata hominum in constellationibus ponunt

salvezza dell'uomo in tutti i suoi misteri. Già a partire dalla sua nascita, Cristo è, in effetti, indicato come il primo uomo tra coloro che hanno ricevuto i doni della grazia, primo in dignità e non nel tempo: egli è infatti la più grande e luminosa delle stelle del cielo, nato nel mondo a voler indicare il sorgere della luce dalle tenebre affinché sia segno per i fedeli di salvezza e per gli infedeli di dannazione¹⁴⁴. È segno della salvezza anche nel mistero della passione: Goffredo infatti paragona il Cristo morto a una eclissi e parla della disperazione di chi cominciò a pensare che non sarebbe risorto¹⁴⁵. Lo stesso si può dire del mistero della sua resurrezione, ovvero, proseguendo il paragone astronomico, il ritorno del sole dopo l'eclissi, segno di vita per i credenti e di morte per i non credenti¹⁴⁶. Infine, Cristo appare come segno di salvezza per l'umanità anche nel suo sacrificio eucaristico, affinché si possa credere, pur non potendo comprenderlo, il mistero del sacramento dell'altare¹⁴⁷.

In altre parole, nessuno dei Vittorini rigetta il senso storico delle parole bibliche, ma vi rinviene un richiamo a una realtà di base, primaria: il senso spirituale, invece, interviene nello svelare il significato arcano di quella realtà o, anche, rintraccia una realtà secondaria che ingloba la prima e si fa quindi duplice¹⁴⁸.

sed ut orthodoxi patres docuerunt qui muta et veneranda mysteria Ecclesie in sole et luna et stellis posuerunt, immo posita a spiritu sancto autore sacre Scripture per diversa loca invenerunt».

¹⁴⁴ Cf. *ibid.*, 95, p. 107: «Inter habentes dona gratie, Christus homo primum est; primus, inquam, dignitate, non tempore (...). Ipse ergo maius luminare celi est, ut supradictum est, et ut omnis de eo scriptura clamat».

¹⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 108: «Unde et eclipsim passus est quando Christus extinctus est. Quando Christus est mortuus, putabatur non resurrecturus, putabatur extinctum iri nomen eius».

¹⁴⁶ Cf. *ibid.*, 96, p. 108: «Resurrexit et relaxit sol eclipsim passus, credentibus signum vite, non credentibus signum mortis, hoc est signum aliis in ruinam, aliis in resurrectionem, hoc est signum cui contradicitur usque hodie ab incredulis».

¹⁴⁷ Cf. *ibid.*, 100, p. 111: «Nam etiam hoc quod in sacramento altaris edendum et bibendum fidelibus sub specie panis et vini Christus prebet, in uno signo tot et tanta signa multiplicantur ut ea cor humanum, etsi credere possit, comprehendere tamen omnino non possit». Per un approfondimento sull'interpretazione letterale e allegorica del *Microcosmus*, cf. P. DELHAYE, *Le sens littéral et le sens allégorique du Microcosmus de Geoffroy de Saint-Victor*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 16 (1949), pp. 155-160.

¹⁴⁸ Cf. POIREL, *Les visages de la philosophie chez Hugues de Saint-Victor* cit., p. 48: «Au sens historique, les mots renvoient à des réalités premières, comme n'importe quel texte; mais au sens allégorique et tropologique, ces réalités premières signifient des réalités secondes». Poirel continua affermando che la lettura e l'interpretazione secondo il senso letterale del testo sacro procede secondo le stesse dinamiche anche per quel che potrebbe concernere la lettura e l'interpretazione di un testo profano: l'unica differenza tra la Bibbia e un qualsiasi testo pagano è, infatti, una ricchezza e una profondità del testo sacro ineguagliabili. Cf. *ibid.*, pp. 48-49.

4.1 I sermoni come campo d'applicazione dell'esegesi scritturale

Un discorso di metodo sull'ermeneutica biblica nei sermoni vittorini risulta oltremodo complesso, ma inevitabile. L'omiletica, nello specifico quella vittorina, rappresenta infatti un genere letterario in cui l'elemento scritturale è onnipervasivo e onnipresente per ragioni diverse, che vanno dall'*argumentum*, ovvero dal versetto biblico che il predicatore si assume il compito di interpretare, alla liturgia che, nei frequenti richiami testuali, impliciti o espliciti, evoca a sé la forza del testo sacro e del suo messaggio. La Bibbia, però, è nei sermoni utilizzata anche come semplice strumento, come *exemplum*, perché la storia biblica, la storia dei personaggi biblici, insegna più della storia degli uomini, perché la stessa mano di Dio è intervenuta a modificarla, perché è l'insindacabile parola di Dio che supera in verità, sapienza e fedeltà al reale ogni eventuale cronaca scritta dall'uomo: da una parte c'è quindi la Storia, dall'altra l'evenemenziale, l'inessenziale. Principalmente, tuttavia, l'omiletica pullula di riferimenti al testo biblico perché rappresenta lo specchio più fedele della vita dell'uomo di Chiesa, pervasa anch'essa, in ogni momento della giornata, dalla Parola di Dio: nei libri della biblioteca e in quelli letti sul pulpito e sull'altare, sulle facciate delle chiese, nelle melodie e nelle parole cantate dal mattutino alla compieta, nei momenti di comunità come in quelli di isolamento in preghiera, la Bibbia accompagna l'uomo medievale per tutto l'arco della sua vita; il predicatore, pertanto, costruisce il suo discorso entro questo orizzonte culturale di totale pervasività del testo sacro nella vita di ogni fedele¹⁴⁹.

Nei testi manualistici o trattatistici dei Vittorini, tuttavia, si è visto come la dottrina esegetica compaia dapprima sotto la forma di un testo espositivo o didattico, tale per cui l'autore si limita a una presentazione più o meno generica sul corretto modo di leggere e interpretare le Scritture; solo in un secondo momento e in altri testi e contesti, invece, dove l'esigenza didattica passa in secondo piano, l'esegesi vittorina è applicata conformemente ai consueti schemi e con finalità diverse. È chiaro dunque che un genere letterario così ben definito nelle sue prerogative e nei suoi scopi quale è quello del sermone medievale, e soprattutto quello vittorino, in cui il predicatore si prefigge il compito di illustrare la corretta pratica di interpretazione delle Scritture a un pubblico che per la maggioranza dei casi lo ascolta prima di leggere le sue parole, non può

¹⁴⁹ Cf. *Le Moyen Âge et la Bible* cit.; *La Bibbia nel Medioevo*, cit. Si raccomanda in particolare il saggio di Delcorno sul rapporto tra testo sacro e attività omiletica: cf. C. DELCORN, *La trasmissione nella predicazione*, *ibid.*, pp. 65-86.

che accogliere la dottrina esegetica di scuola non su di un versante teorico, ma per l'appunto pratico. Il pulpito comporta responsabilità diverse rispetto alla cattedra, laddove il predicatore non ha il dovere di occuparsi della mente degli allievi come è invece richiesto al *magister*, ma ha la responsabilità della cura delle anime del proprio gregge.

Il sermone si configura perciò come un discorso che verte su un tema specifico desunto dalla storia biblica e che spesso prende avvio da una citazione scritturale precisa particolarmente criptica di cui si tenta un'ermeneutica; pronunciato in determinate occasioni richiamate dalla liturgia, il sermone prevede un pubblico selezionato per il suo ascolto o la sua lettura e, in ogni caso, deve contenere un messaggio che miri all'esortazione all'azione e alla contemplazione di tale pubblico e alla sua edificazione¹⁵⁰.

In linea di massima, allora, la stesura dei sermoni, in particolare di quelli vittorini, segue una struttura di base, uno scheletro, fornito dalle regole di composizione di questi testi, che si delinea sempre a partire dalla dottrina stessa in materia di interpretazione delle Scritture. Il primo livello, introduttivo al testo, è in molti casi una esplicazione del senso letterale del versetto biblico citato, che riprende talora la liturgia del mattutino prevista in occasione della festività che lo stesso sermone ricorda; spesso, tuttavia, il predicatore, specie se particolarmente esperto, si svincola da una attinenza pedissequa al testo della *lectio*, infarcendo il discorso di aggiunte e sfumature apparentemente aberranti (per il lettore moderno cui può sfuggire la coerenza logica interna al testo), ma che hanno il merito di donare ricchezza di contenuti e profondità ermeneutica al sermone¹⁵¹.

Per dare contezza del metodo esegetico adoperato dal Goffredo predicatore si propone ora un'analisi di due *sermones ad status*, in cui il Vittorino riesce forse meglio che in altri suoi testi a fondere le qualità edificatorie ed esortative tipiche dell'omiletica con gli intenti didattici e pastorali che caratterizzano la sua produzione.

¹⁵⁰ Cf. B. M. KIENZLE, *Introduction*, in *The Sermon* cit., [pp. 143-174], pp. 150-159.

¹⁵¹ Cf. DAHAN, *Exégèse et Prédication au Moyen Âge* cit., pp. 571-572. Su questo particolare modo di insistere su una più variegata interpretazione del senso letterale, Dahan propone l'utilizzo della categoria dell'esegesi ebraica del *midrash* anche per quella cristiana. Cf. ID., *Introduction. Une herméneutique médiévale?*, in ID., *Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d'herméneutique médiévale*, Genève 2009, [pp. 7-53], pp. 43-45. Nel caso dei testi di Goffredo si rimanda per esempio al primo sermone sull'Assunzione di Maria, che unisce a un abituale utilizzo del testo sacro richiami a fonti astrologiche pagane che vengono vagliate alla luce del messaggio cristiano e con gli stessi principi ermeneutici riservati alle Scritture. Gli esempi da addurre, comunque, potrebbero essere molteplici. Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXIII.

5. Dialettica e teologia pastorale nei sermoni *in generali capitulo e in sinodo*

Semel autem in anno omnes huius ordinis abbates Parisius apud sancti Victoris ecclesiam generale capitulum celebraturi congregantur, post divine predicationis epulas delicatas et suaves de hiis que ad religionem et ordinis instituta pertinent unanimiter pertractantes¹⁵².

L'idea che sta alla base dell'*Historia Occidentalis* di Jacques de Vitry (1160-70 – 1240) è quella di fornire uno spettro rappresentativo dello stato morale della chiesa latina, giustapponendovi le modalità sia della degenerazione che del rinnovamento religioso all'interno di quella società. L'intento sotteso all'opera del cardinale parigino è quello di mostrare come, attraverso una analisi di tutte le forme sociali organizzate della cristianità, Dio stia ancora agendo per santificare il suo popolo, nonostante i numerosi mali del secolo. L'opera ha tuttavia anche il merito di fotografare la realtà ecclesiale del secolo XIII, che permettono allo storico di acquisire numerosi dati utili sulle forme e le modalità di organizzazione e gestione delle varie comunità religiose di quegli anni. Nel capitolo XXIV di questa sua compilazione storica, Jacques de Vitry racconta di quella congregazione di canonici regolari agostiniani che prende il nome di *congregatio victorina*, sorta per volere di Guillaume de Champeaux fuori dalle mura della città di Parigi, i cui componenti, *vires litterati et honesti*, con l'esempio della loro buona condotta e grazie alla loro melliflua dottrina, istruirono fin dal principio della fondazione dell'ordine gli uomini in *scientia e sapientia*. Nel delineare gli aspetti propri della loro liturgia, infine, come il veto a cibarsi di carne e l'alternanza, già benedettina, di lavoro manuale e preghiera, Jacques de Vitry fornisce dettagli utili per comprendere il ruolo svolto dall'istituzione del capitolo generale dell'ordine di San Vittore: tutte le abbazie dell'ordine, egli riporta, hanno l'obbligo di riunirsi una volta all'anno a Parigi in occasione del capitolo generale e qui i vertici delle varie abbazie, dopo aver assaporato i piatti delicati e soavi dell'eloquenza sacra, trattano concordemente degli affari che interessano la disciplina dell'ordine.

Quelli che nella bella definizione di Jacques de Vitry sono i piatti soavi dell'eloquenza sacra non sono altro che le orazioni e i sermoni che gli abati che erano chiamati a tenere, se non

¹⁵² IACOBUS DE VITRIACO, *Historia Occidentalis*, XXIV, ed. Hinnebusch cit., p. 139.

tutti i giorni, almeno in circostanze solenni come la festività di santi come Agostino e Vittore, e le sessioni del capitolo generale¹⁵³. La letteratura omiletica di questo tipo è ancora oggi per lo più sconosciuta e inedita, sia per la scarsa conservazione e diffusione dei sermonari vittorini, sia per gli studi, che sono ancora in effetti poco numerosi in relazione al numero di testi. D'altra parte, le circostanze eccezionali che obbligavano i predicatori a cimentarsi con un pubblico differente da quello dei propri più stretti confratelli, ma spesso con un clero più colto, anche erudito, produssero in molti casi dei testi dalla mirabile bellezza estetica e dalla ricchezza contenutistica, per l'uso di una strumentazione filosofica o retorica volutamente sontuosa e raffinata, o per l'ampio utilizzo di passi tratti dai classici pagani, decisamente fuori dal comune. Una rapida ricerca nei vari sermonari vittorini ci informa dell'esistenza di 15 sermoni scritti in occasione del capitolo generale dell'ordine: tra questi, 4 sono di Assalonne, e furono tenuti negli anni del suo abbaziato, dal 1199 al 1202¹⁵⁴; 7 sermoni sono attribuiti all'abate Jean le Teutonique († 1229), che succede ad Assalonne nell'abbaziato e vi resta fino alla morte, e altri di Garnerio o di anonimi vittorini¹⁵⁵.

Anche Goffredo ha scritto un sermone in occasione del capitolo generale dell'ordine. Non avendo alcun dato che ci confermi l'eventuale carica di abate ricoperta da Goffredo, possiamo presupporre che il compito di pronunciare il suo *sermo in generali capitulo* gli fu affidato dall'abate Guerino (presupponendo che sia stato scritto negli ultimi anni della sua vita) o da Gualtiero, forse in ragione delle competenze di maestro, predicatore liturgista e *armarius* possedute da Goffredo. Nella sua sontuosa prosa, il sermone si apre nel tentativo di stupire l'uditorio: la citazione dal *Cantico dei Cantici*¹⁵⁶, infatti, si accompagna a delle precise domande retoriche che vogliono intercettare l'attenzione del pubblico. Lo Sposo del Cantico, chiarisce subito Goffredo, parla alla Sposa per tessere la *laudatio*, più che una *adulatio*, della

¹⁵³ Cf. *Liber ordinis Sancti Victoris Parisiensis*, XXXIII, edd. Jocqué - Milis cit., p. 156, 51-54 (citato *supra*, cap. III, alla nota 37).

¹⁵⁴ ABSALON SPRINCKIRSBACENSIS, *Sermones festuales*, XXVII, PL 211, 157D-1622D; XXVIII, 163A-168A; XXIX, 168B-177C; XXX, 177C-182A.

¹⁵⁵ Non ancora editi, questi sermoni sul capitolo generale o su quello in occasione della festività di San Vittore, che superano la dozzina, sono per lo più raccolti nell'omeliario del codice ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14525.

¹⁵⁶ Cf. *Cant* 4, 7: «Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te». Un tale esordio sortiva senz'altro stupore nel pubblico, perché il versetto del *Cantico* è solitamente usato nelle liturgie mariane.

sua immacolata bellezza, dunque un elogio, una lode, come si conviene a un santo o alla Vergine Maria, e non un atto di venerazione servile, di reverenza interessata¹⁵⁷.

Lo schema tipico vittorino della lettura e della comprensione di un testo sacro passa dunque innanzitutto per l'aspetto storico-letterale. Segue però subito, secondo il magistero ugoniano che Goffredo applica pressoché pedissequamente nei suoi sermoni, una interpretazione allegorica e tropologica del passo: secondo l'allegoria comune, la Sposa e la Chiesa e lo Sposo rappresenta invece Cristo, mentre tropologicamente la Sposa è l'anima e lo Sposo è Dio. Dunque la più ovvia interpretazione scritturale del passo che vuole la Sposa allegoria della Vergine è da subito messa da parte da Goffredo, che stavolta preferisce l'ecclesiologia alla mariologia¹⁵⁸.

Qui si apre, all'interno del sermone, la tensione tra i due diversi *status* della chiesa, distinzione al centro del pensiero degli esponenti della scuola vittorina: se, infatti, è facile comprendere come la *triumphans Ecclesia* sia *tota pulchra e sine macula*, dal momento che nel regno dei cieli nulla di turpe o sgradevole può entrare, la *militans Ecclesia*, precisa Goffredo, si macchia inevitabilmente nel secolo e non sembra corrispondere all'ideale che dovrebbe garantire la figura della Sposa del Cantico.

Sed cum Ecclesia vel anima alia sit triumphans iam in celis, alia militans adhuc in terris, de triumphante quidem facile est videre, quomodo tota pulchra et sine macula sit, eo quod in regnum

¹⁵⁷ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XVIII, 6-13: «Intuendum ergo nobis est diligenter, quis in hoc capitulo loquatur, cui loquatur, et quid. Quis vero loquitur? Sponsus. Cui loquitur? Sponse. Quid loquitur? Commendat pulcritudinem sponse supra humanum modum. Nam cum alibi scriptum sit: *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus et veritas in nobis non est* (I Io 1, 8), omne autem peccatum macula sit, cui pulcre conveniet: *Tota pulchra est, amica mea, et macula non est in te* (Cant 4, 7)? Quis ergo est iste sponsus, qui sic temere, et quasi ceco amore raptus videtur extollere sponsam suam supra humanum modum? Aut que est hec sponsa, cui huiusmodi non magis videatur esse fallax adulatio, quam vera laudatio?».

¹⁵⁸ Cf. *ibid.*, 14-24: «Et quidem super hoc capitulo plurima tam vere quam eleganter dicta et scripta sunt in laudem beate virginis et matris. Sed Spiritus sanctus, auctor huius capituli, non de beate virgine et matre hoc dixit, licet pro beata virgine et matre singulariter verum sit, eo quod ipsa a Filio Dei sibi incorporato incomparabiliter exaltata, longe omnem humanum modum excesserit. Unde quia nec presentis negotii nec nostri meriti est privilegium tam singulare beate virginis et matris attingere, querenda nobis est alia, de qua Spiritus sanctus in persona sponsi hoc dixerit, que tota pulchra et sine macula sit. Constat autem et frequens expositio patrum testatur, quod cetera que in Canticis canticorum, unde hoc capitulum sumptum est, continentur, vel allegorice ad Ecclesiam sponsam et Christum sponsum, vel tropologice ad animam sponsam et Deum sponsum referuntur».

celorum nichil fedum, nichil maculatum intrare possit (...). Sed, queso, quenam est hec Ecclesia vel anima adhuc militans in terris, de qua sponsus hoc vere dicere possit, vel etiam ipsa sponsa hoc de se sentire ausa sit, presertim cum status militantis inquietus sit, ac per hoc vel de pulvere terre sicce, vel de ceno cenose, in qua militat, aliquam maculam contrahere necesse sit¹⁵⁹.

Tale piano ecclesiologico è schematicamente articolato da Goffredo nel sermone in tre momenti, disposti seguendo l'ordine storico-biblico con cui la Chiesa universale si è mossa e si dovrà muovere: all'iniziale stato d'innocenza, bello – in virtù dell'aggettivo '*pulchra*' richiamato dal versetto del Cantico – perché è lo stato di natura prelapsario, privo di colpa, è seguito lo stato di giustizia, conseguente la Caduta, ma ancor più bello in ragione dell'aggiunta della grazia. I primi due stadi della storia dell'uomo, che sono quelli in cui versa la *militans Ecclesia*, culmineranno nello stato di gloria, bellissimo oltre ogni misura, che è lo stato proprio della *triumphans Ecclesia*.

Tres etenim sunt status Ecclesie universalis post dominicam passionem et resurrectionem, in quibus eam sue passionis et resurrectionis effectum constituit Dominus, scilicet status innocentie, status iusticie, status glorie. Status innocentie, quo sine macula facta est; status iusticie, quo pulchra facta est; status glorie, quo beata facta est. Quorum duo sunt militantis adhuc Ecclesie, tercius triumphantis. Primus est noviter renatorum, secundus est in gratia provektorum, tercius est in gloria beatorum. Primus nobis representatur in hoc paschali tempore, secundus nobis representatur in religione, tercius nobis representabitur in beatorum resurrectione; et in his omnibus et singulis tota pulchra et sine macula invenitur sponsa Christi Ecclesia, quantum ad ipsos status pertinet. Differenter tamen. Nam primus quidem status pulcher est propter carentiam culpe, secundus pulchrior propter adiectionem gratie, tercius pulcherrimus propter consummationem glorie. Horum statuum primus exterminatio mali est, secundus promotio boni, tercius consummatio boni. Et quid horum non pulchrum?¹⁶⁰

La questione morale sulla Chiesa che inevitabilmente si sporca nel secolo è facilmente risolta: la natura del progetto da compiere purifica ogni macchia di peccato in vista dell'immacolatezza della condizione futura, nella quale Chiesa militante e Chiesa trionfante si ricongiungeranno¹⁶¹.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 24-37.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 60-71.

¹⁶¹ Cf. *ibid.*, 49-51: «Iam enim eam suo sanguine laverat, iam pro ea mortuus et a mortuis resuscitatus, eam secum in novam vitam transtulerat, et quasi modo genitam totam pulchram et sine macula culpe fecerat. Iam

La dottrina vittorina è da Goffredo esposta in pochi semplici punti: la scansione, già ugoniana¹⁶², degli stati di innocenza, giustizia e gloria, si mescola a quella riccardiana del trattato *De exterminatione mali et promotione boni*, la cui allusione è piuttosto evidente e sicuramente percepita in maniera immediata dall'uditorio, dal richiamo esplicito del titolo. Nel breve trattato di Riccardo, è proposto un percorso di ascesi della *ratio* umana che, attraverso la *meditatio* o la *discretio*, può giungere a una corretta autocoscienza, disponendo dell'*affectio* (i suoi desideri) alla meditazione di Dio. In accordo dunque con la dottrina che Goffredo espone nel suo *Microcosmus* e che in questo passaggio resta appena accennata, l'umanesimo cristiano di Riccardo prevede che sia orientato verso Dio ogni aspetto della realtà umana, dunque ragione e affetti, virtù e passioni, spirito e corpo. In questo senso, dunque, l'intento di Goffredo è quello di precisare che il cammino da percorrere lungo la storia della salvezza deve passare per delle tappe che non riguardano soltanto i processi di purificazione morale della *universalis Ecclesia*, ma anche il percorso gnoseologico di ogni singolo uomo, che deve essere in grado di indirizzare i desideri e le passioni verso le elevate vette dell'amore di Dio¹⁶³.

Questa storia del ritorno a Dio, esposta brevemente nelle prime righe del sermone, si trasforma subito nell'invito rivolto a tutti i canonici convenuti, che hanno già indossato la veste dell'innocenza, ovvero l'abito vittorino, a fuggire il secolo e a unirsi nella lotta per la salvezza, in modo da poter avanzare nello stato di grazia¹⁶⁴. Questo è l'avvio per un lungo elogio della figura di Agostino, il cui modello di vita e la cui dottrina devono essere prese come esempio di virtù dai canonici vittorini. La retorica quasi ossessionante di Goffredo si serve della classica distinzione tra *vita activa* e *vita contemplativa* che caratterizzò secondo il Vittorino la biografia e gli scritti dell'Ipponate per illustrare il cammino di perfezione che ogni canonico deve compiere: perciò, come chi studia le arti pratiche deve poi avanzare nelle discipline spirituali, fino ad impossessarsene pienamente, così l'ideale di bellezza da perseguire deve passare

enim eam suo sanguine laverat (cf. *Apc* 1, 5; LXX), iam pro ea mortuus et a mortuis resuscitatus, eam secum in novam vitam transtulerat, et quasi modo genitam totam pulchram et sine macula culpe fecerat».

¹⁶² Cf. per es. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Expositio moralis in Abdiam*, PL 175, [371-406A] 396B; PSEUDO-HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, V, 78, PL 177, 796B-797A.

¹⁶³ Cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De exterminatione mali et promotione boni*, PL 196, 1073-1116C. Una buona sintesi dell'opera è presente nell'introduzione alla traduzione italiana del testo. Cf. D. RACCA, *Introduzione*, in *Riccardo di San Vittore. Lo sterminio del male*, Torino 1999 (Biblioteca dell'anima, 10), pp. 7-18.

¹⁶⁴ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XVIII, 76-78: «Unde vos, fratres karissimi, vestem innocentie, quam semel induistis, cautius custodientes, seculum fugistis, religioni manum dedistis, ad secundum statum primo pulchriorem promoti estis. Nec solum pulchriorem, verum etiam diciorem».

dall'*actio* alla *contemplatio*, intendendo per la prima lo «studium bene operandi ad omnes, studium sancte vivendi, studium ad hoc ipsum alios exemplo et verbo provocandi»¹⁶⁵ e per la seconda «lo studium meditandi, legendi, scribendi, orandi, psallendi, Deum laudandi et inter hec omnia eterne vite gaudia, iam quodammodo pregustandi»¹⁶⁶. Il programma di studi vittorino, che riprende fedelmente il *Didascalicon* di Ugo di San Vittore¹⁶⁷, passa in rassegna le attività pratiche e spirituali abituali dei canonici e nelle quali Agostino raggiunse impareggiabilmente la perfezione. Se, quindi, da una parte, l'irreprensibile condotta di vita contribuirà a conferire ai confratelli il premio dell'avanzamento nello stato della grazia, si otterrà la piena ricchezza spirituale ammirando l'oro della sapienza dei suoi scritti e l'argento della sua eloquenza: quell'anima delicata tra i convenuti nell'assemblea che vorrà piacere allo Sposo dovrà arricchirsi perciò di quegli ornamenti, di quei gioielli, di quei monili meravigliosi d'oro, argento ed elettro che sono la metafora degli scritti agostiniani.

Intra et perambula thesauros istos, si potes, quia amplius sunt nimis et cum eos bene perambulaveris, mirum erit, si non divicias eius miraberis. In his thesauris invenitur aurum sapientie, argentum eloquentie, electrum ex utroque mixtum, lapides preciosi in tanta copia, ut estimari non possit. Hic in aures, torques, armille, murenule, monilia (cf. *Is* 3, 19-20), omnium denique ornamenta ordinum et personarum. (...). Si qua est in vobis delicata in ornamentis anima, utatur in auriis et monilibus eius, murenulis, perichelidis et ceteris ornamentis (cf. *ibidem*), ut sponso suo placere possit. Ipsa enim est cui tropologicamente loquitur sponsus dicens: *Tota pulchra es* (*Cant* 4, 7), etc.¹⁶⁸.

La garanzia di coerenza e correttezza dell'indagine sul vero proposta da Agostino nel *De doctrina christiana* che passa per la metafora delle arti liberali come l'oro e l'argento che gli Ebrei portarono con sé prima di fuggire dall'Egitto¹⁶⁹ sembra qui potersi sovrapporre all'opera

¹⁶⁵ *Ibid.*, 92-93.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 100-101.

¹⁶⁷ Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, V, 9, PL 176, 797A. ed. Buttner cit., p. 109, 13-17: «Quatuor sunt in quibus nunc exercetur vita iustorum, et quasi per quosdam gradus ad futuram perfectionem sublevatur, videlicet lectio sive doctrina, meditatio, oratio, operatio. Quinta deinde sequitur contemplatio, in qua quasi quodam praecedentium fructu in hac vita etiam quae sit boni operis merces futura praegustatur».

¹⁶⁸ GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XVIII, 116-149.

¹⁶⁹ Cf. *Ex* 3, 21-22; 12, 35-36; 11, 2. Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De doctrina christiana*, II, 40, PL 34, 63, ed. Martin cit., p. 73, 1-27: «Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tamquam ab iniustus possessoribus in usum nostrum vindicanda. Sicut enim Aegyptii non tantum idola habebant et onera gravia, quae populus Israel

stessa dell'Ipponate, considerato come *auctoritas* garante della liceità dello studio dei suoi stessi scritti, mezzi adatti per acquisire la vera sapienza.

Ma ancora, continua Goffredo, l'anima affamata tra i convenuti nell'assemblea si nutrirà fino a saziarsi di ogni genere di cibo spirituale che effonde dalle pagine di Agostino, mentre, se mai ci fosse un'anima inferma tra quegli stessi Vittorini, essa potrà guarire leggendo le opere del vescovo d'Ipbona prendendo a modello la sua vita. E ancora, nelle parole del loro santo padre fondatore sono presenti tutte le armi contro i nemici spirituali della Chiesa che per Goffredo sono rappresentati dalla carne, dal mondo e dai demoni.

Hic promptuaria plena celestium deliciarum et spiritualium refectionum; hic antidota et remedia contra omnia genera spiritualium infirmitatum; hic arma bellica, contra omnes insidias et impetus inimicorum; hic denique quicquid in domo divitis aut necessitati aut voluptati proficuum. (...) Si est in vobis anima delicata in cibis, utatur delitiis spiritualium refectionum, ut saciari et saginari possit. Si qua est in vobis anima infirma, utatur antidotis eius ut sanari possit. Si quis est in vobis vir fortis ad preliandum *prelia Domini* (I Reg 25, 28), utatur armis eius ut inimicum expugnare possit. Quid dicam? Nullus in eo statu est inter nos qui non in divitiis Augustini inveniatur, quod suo statui conveniat. Ecce, quam pulcher, ecce quam dives est status noster in quo positi sumus, fratres karissimi; ita ut vere dicere possit sponsus amice sue: *Tota pulchra es* (Cant 4, 7) quoad statum videlicet¹⁷⁰.

detestaretur et fugeret, sed etiam vasa atque ornamenta de auro et de argento et vestem, quae ille populus exiens de Aegypto sibi potius tamquam ad usum meliorem clanculo vindicavit, non auctoritate propria, sed praecepto Dei, ipsis Aegyptiis nescienter commodantibus ea quibus non bene utebantur; sic doctrinae omnes Gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta gravesque sarcinas supervacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum, duce Christo, de societate Gentilium exiens, debet abominari atque devitare, sed etiam liberales disciplinas usui veritatis aptiores et quaedam morum praecepta utilissima continent, deque ipso uno Deo colendo nonnulla vera inveniuntur apud eos. Quod eorum tamquam aurum et argentum quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis divinae providentiae, quae ubique infusa est, eruerunt, et quo perverse atque iniuriose ad obsequia daemonum abutuntur, cum ab eorum misera societate sese animo separat, debet ab eis auferre Christianus ad usum iustum praedicandi Evangelii. Vestem quoque illorum, id est, hominum quidem instituta, sed tamen accomodata humanae societati qua in hac vita carere non possumus, accipere atque habere licuerit in usum convertenda Christianum». Al riguardo, cf. F. GASTI, *L'oro degli egizi. Cultura classica e paideia cristiana*, in «Athenaeum», 80 (1992), pp. 311-329.

¹⁷⁰ GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XVIII, 120-157.

Ma se queste ricchezze sono quelle profuse dal talento dell'intelletto agostiniano (il riferimento implicito è alla parabola evangelica dei talenti¹⁷¹), il talento dell'operazione consiste nel grandissimo numero di famiglie rappresentato dalle diverse comunità canonicali che seguono la Regola di Sant'Agostino¹⁷². Se fin dall'inizio Goffredo cerca di risolvere sia teoreticamente che praticamente, nel suo sermone, la tensione tra una imperfezione connaturata all'uomo-Chiesa presente e la missione di salvezza del proprio gregge, cercando di sviscerare le conseguenze pratiche di una soluzione fornita dal modello di vita e di dottrina di Agostino, tale tensione tra una necessaria purezza da compiersi della Chiesa e la sua peccaminosità inevitabile *in saeculo* sarà sciolta soltanto nel momento del ricongiungimento finale delle due Chiese, quando ogni cosa avrà raggiunto la sua *perfectio*, ovvero in quello stato di gloria, bellissimo oltre ogni misura, come si confà alla Sposa del Cantico.

Il registro stilistico del *Sermo in generali capitulo* di Goffredo di San Vittore è più conciliatorio e dimesso rispetto agli altri sermoni della sua raccolta, benché egli insista nel marcare lo stato di corruzione di chi è costretto a vivere nel mondo, che è in effetti un tema piuttosto ricorrente. Malgrado tutto, il nostro autore si rivela molto fiducioso nel ruolo di cathechesi e di guida per la salvezza degli uomini che i Vittorini devono saper svolgere. In una circostanza simile, l'occasione di un sinodo, Goffredo scrive un sermone, nel quale, tuttavia, adotta toni più austeri e decisi rispetto a quelli del sermone sul capitolo generale dell'ordine, con intenti dichiaratamente pastorali ma che non disdegnano di mostrare una acribia e una scrupolosità argomentativa che si serve spesso di strumenti filosofici, retorici o più vagamente di citazioni tratte dai classici pagani. Va inoltre preso in considerazione il tipo di pubblico al quale Goffredo deve pronunciare il suo sermone: come nel caso del capitolo generale, infatti, non ha davanti a sé soltanto i suoi confratelli, ma un clero erudito, sul quale deve e vuole fare una buona impressione. Questo elemento psicologico costituisce un dato importante nella stesura del *sermo in sinodo*, che si caratterizza per una minuziosa analisi del ruolo che deve esercitare il sacerdote in quello che, ancora una volta, è lo scenario della lotta della *militans Ecclesia*. A differenza del sermone in occasione del capitolo generale, tuttavia, a un sapiente

¹⁷¹ Cf. Mt 25, 14-30.

¹⁷² Qui sembra essere suggerita l'idea di una *confederatio victorina*, prima spirituale che politica, nell'appello rivolto a queste famiglie a impegnarsi nell'imitare Agostino, nel meritare l'appellativo di suoi figli, nel servirsi delle sue ricchezze come i figli che ricevono l'eredità del padre. Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XVIII, 246-248: «Nemo dives solus divitiis suis utitur. Itaque, fratres karissimi, qui de familia huius divitis estis, satagite ut de filiis eius sitis. Imitamini eum non ex timore, sed ex amore. Utimini divitiis eius, quas vobis tanquam filiis pater hereditavit».

uso di categorie filosofiche e citazioni tratte anche da testi pagani segue una considerazione se possibile ancor più negativa dei nemici spirituali che devono essere combattuti dal soldato di Cristo e, più in generale, dell'uomo nel suo complesso, così remissivo e debole di fronte al peccato. Proprio in ragione di ciò risulta basilare l'esercizio pastorale svolto dal sermone, che si apre con la pericope: «Vos estis sal terre. Quod si sal evanuerit in quo salietur? Ad nichilum valet ultra nisi ut mittatur foras et conculcetur ab hominibus»¹⁷³ tratta dal Vangelo di Matteo. Goffredo specifica subito che le parole con cui il Signore si rivolge ai suoi discepoli, denominandoli 'sale della terra', vogliono indicare non soltanto gli apostoli, ma tutti i loro successori, e che quindi si sta parlando di un tipo specifico di sale, il sale dell'ufficio sacerdotale, lo stesso sale dell'espressione della liturgia '*Accipe sal sapientiae*'¹⁷⁴. Il sale imposto ai catecumeni, spiega Goffredo, non deve intendersi per la sua sostanza materiale, ma per il significato che assume, per la performatività¹⁷⁵ del gesto con cui i sacerdoti lo offrono: il sale della sapienza costituisce, infatti, una porzione della sapienza del sacerdote che viene somministrata al catecumeno, affinché lo si istruisca¹⁷⁶.

Et quidem Dominus quando hec dicebat, solis forssitan apostolis, qui ipsum familiaris audiebant, ea proponebat, non tantum solos apostolos, verum etiam eorum omnes successores, viros scilicet apostolicos et secunde dignitatis sacerdotes significabat, eorumque officium pulchre sub figura salis vel bene administratum commendando, vel male administratum condemnando, futuros suos vicarios primus ipse et summus sacerdos informabat, dicens: *Vos estis sal terre* (Mt 5, 13) etc.

¹⁷³ Mt 5, 13-14.

¹⁷⁴ Cf. per es. GELASIUS I, *Sacramenta Romanae ecclesiae*, XXXI, PL 74, [1049-1244], 1085A, ed. H. A. Wilson, Oxford 1894, p. 47.

¹⁷⁵ Ci si rifà, per questa terminologia, agli studi del filosofo del linguaggio John Austin che con atto performativo indica un'asserzione che realizza direttamente, per il solo fatto che viene pronunciata, qualcosa di reale. Un esempio di atto performativo è, perciò, la formula con cui il celebrante un matrimonio dichiara gli sposi marito e moglie. Cf. J. L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Oxford 1962.

¹⁷⁶ Iesse di Amiens, uno dei *missi dominici* di Carlo Magno, soffermandosi sulla simbologia del sale sparso sulla bocca del battezzando, segnala, in un commento al testo della liturgia battesimale, la medesima efficacia del sale, che è associato alla conoscenza e, in quanto derivato dall'acqua (materia prima del battesimo) ne conserva le proprietà purificatorie e rigeneratrici. È quindi giusto, continua Iesse, che i sacerdoti, condimento del popolo dei credenti, condiscano i catecumeni per allontanarli dai vizi e condurli a Dio. Cf. IESSE AMBIANENSIS, *Epistola de baptismo*, PL 105, [781-795B], 786B: «Bene autem convenit quod sacerdotes Dei, qui sunt condimentum populi, sal ad officium Christianitatis apponant, ut vitiis exclusis parvulos sale Sapientiae bonae conditos Deo pacifico offerant». Per un commento all'epistola di Iesse di Amiens, cf. D'ONOFRIO, *Il pane e il sale. La coena Domini e il pensiero dell'Alto Medioevo* cit., pp. 1027-1028.

Scitis quod nomine salis in sacra Scriptura sapientia significari solet. Hinc est quod vos ipsi in catechismis vestris, quando catecuminis vestris sal in os imponitis, dicitis eis: ‘Accipe sal sapientie’, ac si apertius eis intransitiva locutione diceretis: ‘Accipe sal sapientiam’. Neque enim vos hoc materiale sal ori eorum imponitis propter ipsum, sed propter significatum suum, ut videlicet dum eos catechizatis, id est instruitis, aliquam vestri salis, id est sapientie, portiunculam ipsis imperciendam significetis¹⁷⁷.

La minuziosa analisi letterale del passo evangelico si divide, dunque, tra i due elementi del sale e della terra: se il sale è, allora, l’ufficio sacerdotale, la terra è lo stato insipido di rozzezza e corruzione seguito al peccato originale. Sembrano di nuovo risuonare le parole di Agostino, che nel *Tractatus in Iohannem* è probabilmente il primo a fare questa distinzione, definendo gli eretici *stulta*, poiché non comprendono l’identità sostanziale dell’uomo Gesù con il Figlio, e in quanto tali sono conditi non con il sale ma con la terra, quella terra di cui si nutre il serpente del paradiso terrestre dopo il peccato e che non ha sapore¹⁷⁸. La pregnanza di questa immagine sta nella contrapposizione platonica tra terreno e superno, mondano e sovramondano, per cui ciò che pesa tende verso il basso e imprigiona il non-sapiente nella regione della lontananza dal divino e dalla grazia liberatrice di Cristo, ossia nelle catene delle false apparenze corporee che gli impediscono di cogliere la verità dell’Incarnazione¹⁷⁹.

Per questo motivo, continua Goffredo, il compito del sacerdote è quello di ripristinare il sapore della sapienza negli uomini corrotti dalla colpa, resi informi e rozzi in seguito alla Caduta:

Igitur in sacra Scriptura salis nomine sapientia significatur, terre vero nomine homines insipidi, inconditi, informes et corrupti signantur. Unde Dominus primo homini, per peccato deformato et

¹⁷⁷ GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXXI, 20-31.

¹⁷⁸ Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Tractatus in Iohannis Evangelium*, 38, 3-4, PL 55, 1676-1677, ed. Willems cit., pp. 339, 1 - 340, 19: «His autem auditis verbis, quomodo solent carnea cogitantes, et secundum carnem iudicantes, et totum carnaliter audientes atque sapientes, dixerunt (...) stulta verba, et omnino insipientiae plena. (...) Et Dominus ad eos qui terram sapiebant, quid ait? Et dicebat eis: Vos de deorsum estis (Io 8, 23). Ideo terram sapitis, quia sicut serpentes terram manducatis (cf. Gn 3, 14). Quid est, ‘terram manducatis’? Terrenis pascimini, terrenis delectamini, terrenis inhiatis, sursum cor non habetis. Vos de deorsum estis, ego de supernis sum (Io 8, 23) (...). De quibus ergo supernis Christus? Ab ipso Patre. Nihil illo Deo superius, qui Verbum genuit aequale sibi, coaeternum sibi, unigenitum, sine tempore, per quem conderet tempora».

¹⁷⁹ Cf. D’ONOFRIO, *Il pane e il sale* cit., p. 1026.

insipido facto, ait: *Terra es et in terram ibis* (Gn 3, 19). Est ergo sensus dominice sententie talis: *Vos estis sal terre* (Mt 5, 13). Vos mei discipuli, vos mei vicarii, vos, inquam, mei sacerdotes, estis, esse debetis, ex officio quod ego vobis iniungo, per vestram sapientiam sal, id est condimentum terre, id est hominum terrenorum, insipidorum, inconditorum et corruptorum, ut per vos saporentur, condiantur et a corruptione liberentur¹⁸⁰.

Alla definizione del sale sacerdotale proveniente dalle Scritture segue, nel sermone, una *definitio de origine sive de effectu salis*, sulla scorta di quella che a noi sembra essere la dottrina ciceroniana, elaborata da Mario Vittorino, della *definitio*, che rivela il *quid sit* della cosa da definire attraverso, in questo caso, la *descriptio* delle sue parti, nell'*enumeratio partium* che tenta di esaurirne l'ambito significativo¹⁸¹. L'origine del sale, spiega dunque Goffredo, sta nell'acqua e nel fuoco, laddove l'acqua (l'acqua marina, *mater aliarum aquarum*) costituisce la causa materiale da cui il sale trae origine, mentre il fuoco la causa formale che, in seguito all'ebollizione dell'acqua (ci verrebbe da dire causa efficiente), lo produce. I classici concetti aristotelici di materia e forma, infatti, si prestano bene a essere utilizzati anche per definire la materia di quel che, fuor di metafora, spiritualmente, è il sale sacerdotale: come il sale è dunque materialmente composto di acqua e fuoco, così è composto, allegoricamente, di *virtus* e *scientia*. Se, quindi, il sale è la sapienza, l'acqua è la *scientia* che deve essere portata a ebollizione dalla *virtus*. Si chiarisce dunque il detto in un tale saggio, che definì la sapienza come una scienza condita col sapore delle virtù, dunque come una *sapida scientia*¹⁸².

Origo vel materia salis in duobus consistit, scilicet aqua et igne. Nam sal ex aqua et igne conficitur: aqua enim igne decoquitur et in sal convertitur, ut sit aqua sali pro materia, ignis pro forma vel formali causa, quia dum ignis aquam decoquit quasi formam ei salis inprimit. Non tamen quelibet aqua igne decocta in sal convertitur. Una sola aqua est naturaliter in se condita; cui, si proportionaliter ignis accedat, decoctio non iam condita tantum, sed et condians et condimentum efficitur. Hec est aqua marina, scilicet mater aliarum aquarum, vel si qua alia ei

¹⁸⁰ GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXXI, 37-43.

¹⁸¹ Sulla *definitio* come dottrina logica elaborata da Mario Vittorino, cf. D'ONOFRIO, *Fons scientiae* cit., p. 83-87.

¹⁸² Gli autori più prossimi a Goffredo sono Pietro di Poitiers o, più probabilmente, il suo stesso abate Gualtiero, o ancora Adamo di Dryburg, ma si tratta di una etimologia molto diffusa negli scritti mistici e nei vocabolari medievali. Sul tema, cf. K. KIRCHERT, *Text und Textgewebe*, in *Überlieferungsgeschichtliche Prosaforschung*, ed. K. Ruh, Tübingen 1985 (Texte und Textgeschichte, 19), pp. 233 e ss. Si rimanda all'apparato del sermone per le fonti di questa etimologia e una identificazione del *sapiens* cui fa riferimento Goffredo.

similis est. Omnia hec sacerdotali sali valde conveniunt. Nam et ipsum ex duobus est, scientia videlicet et virtute, tanquam ex aqua et igne. Scientia velut aqua, virtute velut igne decoquitur, et sapientia velut sal efficitur, ut sit ipsa scientia sapientie pro materia, virtus pro forma, quia dum virtus scientiam decoquit quasi formam sapientie illi inprimit. Unde quidam sapiens ita sapientiam describit, dicens: ‘Sapientia est sapore virtutum condita scientia, dicta sapientia quasi sapida scientia’¹⁸³.

Come emerge dallo schema ricapitolativo (Tav. 8), l’articolazione delle quattro cause della sostanza del sale sacerdotale culminano nella definizione di *sapientia* come *sapida scientia*. La figura del sale, che condisce assicurando la conoscenza, diventa dunque *signum* materiale della partecipazione della comunità di credenti alla Sapienza di Dio, seconda persona della Trinità, che è Dio stesso, in quanto ‘sapere’ che Dio ha di se stesso¹⁸⁴. Goffredo precisa dunque che, come non può esservi sale nel caso manchi uno degli elementi che lo costituiscono, così la forma senza la materia o la materia senza forma non costituiscono la sostanza. Ancora, come il corpo senza l’anima non fa l’uomo, così la scienza senza la virtù o viceversa la virtù senza la scienza non fa il sacerdote:

Duo igitur hec, scientia scilicet et virtus, necessario conveniunt ad hoc ut sal sacerdotale, id est sapientiam, constituent, adeo ut, si alterum horum desit, nequaquam sal sacerdotale sit. Nam sicut forma sine materia vel corpus sine anima hominem non facit, sic utique scientia sine virtute vel virtus sine scientia sacerdotem non facit, ut sit scientia quasi quoddam sacerdotis corpus, virtus eiusdem corporis quasi anima, quia sine virtute scientia mortua est¹⁸⁵.

Ancora sulla scia della metafora del sale, si è detto che soltanto l’acqua marina può produrlo. Allo stesso modo, dunque, non tutti i tipi di *scientia*, riscaldati dalle virtù, sono in grado di produrre la *sapientia*. Qui Goffredo passa in rassegna le dannose *scientiae* poetiche, teatrali o quelle riguardanti arti divinatorie o magiche, che sono false o viziose o prossime al vizio. Nondimeno, le grandi *scientiae* come quelle filosofiche e meccaniche, che pure possiedono porzioni di verità o utilità, non riescono a raggiungere la temperatura adatta a produrre il sale sacerdotale. Pertanto, solamente la *scientia divinae legis* può produrre questo tipo di sale, ed è

¹⁸³ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXXI, 78-89.

¹⁸⁴ Cf. D’ONOFRIO, *Il pane e il sale* cit., pp. 1022-1023.

¹⁸⁵ GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXXI, 90-94.

quella *scientia* che deve possedere il sacerdote, perché creda negli articoli di fede, perché li insegni, perché sappia informare, giudicare e punire riguardo le colpe e i meriti del suo gregge. Naturalmente, poi, se tale è la *scientia*, la *virtus* che la infonde e riscalda non potrà che essere il fuoco della *caritas*, madre di tutte le virtù¹⁸⁶.

Dopo aver trattato dell'origine del sale, è lecito ipotizzare che debba seguire l'ulteriore indagine sui suoi effetti. L'intera seconda parte del sermone, infatti, è dedicata a illustrare quella che potremmo considerare la causa finale del sale sacerdotale. Il vittorino tenta quindi di definire la *res* 'sale sacerdotale' a partire dai tre effetti che essa provoca. Il primo effetto del sale è la sua capacità di rendere sterile la terra su cui viene sparso. Tale funzione conviene bene al sacerdote che deve seminare il sale della propria sapienza per vincere i nemici spirituali: il diavolo, il mondo e il nostro stesso corpo, la nostra stessa carne ci tormenta, chiarisce Goffredo, in una dettagliata analisi dove ritorna la consueta metaforica militare. L'uomo si trova, infatti, conseguentemente alla Caduta, come in un enorme e sconfinato campo di battaglia, preda degli attacchi di tali nemici, col compito di dover espugnare questa terra una volta sua, di estirpare i germogli maligni rappresentati da tali nemici e impedire che vi ricrescano. È dovere dunque del sacerdote ergersi, quale guerriero più forte e addestrato, a difesa degli uomini, del suo gregge, una volta che egli stesso avrà sentito dentro di sé gli impeti ostili e li avrà vinti¹⁸⁷. Il secondo e

¹⁸⁶ Cf. *ibid.*, 99-110. L'*enumeratio partium*, uno dei tipi fondamentali di divisione logica, che abbiamo individuato nella scomposizione del sale nelle sue componenti, sia materiali che spirituali, potrebbe essere ricondotto a uno dei *topica* ciceroniani – quei luoghi che, prima del ricorso alla mediazione sillogistica, si caratterizzano per una formalizzazione delle articolazioni immediate del pensiero e che, da questo stesso motivo, traggono la loro forza dimostrativa –, l'*argumentum ex partibus totius*, in cui l'*enumeratio* assume il fine della definizione della *res* stessa da definire. Ma ancora, la definizione di *sapientia* come *sapida scientia* si rivela essere l'applicazione di un altro *topos* ciceroniano, ovvero l'*argumentum ex nota o notatio*, mediante il quale si dimostra la natura di qualcosa a partire dalla sua radice lessicale, dall'*etymologia*, che sia essa vera o verosimile, della parola a essa corrispondente. E, ancora, la comparazione tra l'acqua e il fuoco e tra la *scientia* e la *virtus*, più che una semplice similitudine, per la cogenza dimostrativa che vuole assumere, sembra associabile all'*argumentum a simili*. Per un approfondimento sul contesto della dialettica come disciplina che emerge da queste righe, si rimanda di nuovo a D'ONOFRIO, *Fons scientiae* cit., pp. 257-263.

¹⁸⁷ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXXI, 145-200: «Tres sunt eius effectus, valde magni et valde notabiles, omnes huic nostro de quo loquimur sali valde convenientes. Quorum primus est quoniam, terre superseminatum, eam sterilem reddit. (...). Cum vero omnis homo hanc terram suam de manu hostili eruere habeat, precipue tamen futuro sacerdoti negotium hoc incumbit, ut, cum ad honorem sacerdotii accedit, iam eam pacatam et sal sallitam possideat, ne ulterius in ea germen hostile senciatur. Nam quisquis sacerdos efficitur eo ipso propugnator aliorum constituitur ut, tanquam fortis et exercitatus bellator, infirmos et inexercitatos adiuvet

il terzo effetto del sale sono individuati invece nella capacità di conservare gli alimenti soggetti a deterioramento e di insaporire le sostanze commestibili. Fuor di metafora, i primi sono le anime inclini al vizio o al peccato, le seconde le anime disposte al bene. Goffredo interviene qui con una ulteriore *descriptio* dei compiti del sacerdote derivanti dal sale sacerdotale: egli deve infatti agire sulle anime prossime al peccato o peccatrici con la predicazione in maniera *recte*, con l'esempio di vita *scientie* e con il bastone della correzione *iuste*, ma il primo è rivolto a chi ignora l'errore che commette, il secondo a chi lo fa consapevolmente, mentre il terzo è riservato a chi persevera nell'errore¹⁸⁸.

Diversamente, il sacerdote deve intervenire sulle anime naturalmente disposte al bene, ma sempre seguendo la stessa tripartizione: deve dunque istruire con la predicazione e tramite l'*eruditio* coloro che ignorano il bene e tramite l'*exhortatio* coloro che lo trascurano o se ne interessano poco; deve poi con l'esempio della propria condotta istruire chi progredisce nella perfezione, mentre, in teoria, non dovrebbe aver modo di usare il bastone della correzione, ma numerosi esempi biblici testimoniano che Dio applicò più volte il bastone della disciplina anche sui perfetti¹⁸⁹.

Così come è presentata da Goffredo, l'immagine del sale che dà *saporem* al peccatore consente al credente che vuole compiere il proprio corretto cammino di perfezione a Dio di *sapere* anticipatamente cosa significhi perdere il sapore, ovvero il sapere¹⁹⁰. Fin dall'*exordium*

eorumque terram de potestate fortiorum liberet. Alioquin, quomodo propugnator aliorum erit, qui adhuc in seipso hostiles impetus sentitur, aut quomodo alios ab hostili manu eruet, qui seipsum erueri non prevalet?».

¹⁸⁸ Cf. *ibid.*, 201-216: «Sunt adhuc duo effectus salis, quorum unus est corruptibilia conservare, alter esibilia saporare. Horum uterque sacerdotali sali mire convenit. Nam sal sacerdotalis non solum corruptibilia conservat, sed et corrupta a corruptione liberat et esibilia saporat. Corruptibilia voco animas in vitium pronas; corrupta vero animas iam vitiatas et peccatrices; esibilia animas quodam nature beneficio ad bonum aptas, quibus, si quidam gratie sapor accedat, fiunt Deo placentes et delectabiles et quasi esibiles et ad incorporandum corpori Christi habiles. He omnes tribus modis sacerdotali sale salliuntur, scilicet aut verbo recte predicationis aut exemplo scientie conversationis aut virga iuste correptionis. Sed differenter. Nam cum corruptibilia vel corrupta salliuntur, primus modus pertinet ad ignoranter delinquentes, secundus ad scienter delinquentes, tercius ad pertinaciter delinquentes. Primo namque salliendi sunt ignoranter delinquentes verbo recte predicationis, ut sciant quid faciant. Quod, si sic nichil proficitur, et scienter delinquent, salliendi sunt exemplo scientie conversationis, quo modo nullus efficacior est scienter, sed non pertinaciter delinquenti. Si vero nec sic proficitur, et pertinaces inveniuntur, tunc demum salliendi sunt virga iuste correptionis, qui modus proprius est pertinacium».

¹⁸⁹ Cf. *ibid.*, 226-233. Si veda anche lo schema riepilogativo sugli effetti del sale sacerdotale secondo Goffredo (Tav. 9).

¹⁹⁰ Cf. D'ONOFRIO, *Il pane e il sale* cit. pp. 1022-1023.

del sermone, quindi, il sale è simbolo della vera conoscenza che deve possedere il sacerdote, in vista dell'istruzione dei propri catecumeni. La letteratura dei *libri poenitentiales*, che proprio in quegli anni cominciava a crescere tra le mura delle abbazie vittorine, ha già i primi riferimenti qui, dai severi moniti a chi cade nel peccato al ricorso al bastone della disciplina sia nel caso di chi sia già caduto in tentazione, sia nel caso di chi sia semplicemente incline al vizio o, addirittura, nei confronti dei perfetti, sui quali la mano di Dio ha comunque esercitato la sua punizione¹⁹¹.

Il ruolo pastorale del canonico regolare di San Vittore, dunque, così analiticamente descritto da Goffredo nel corso di un sinodo non ben collocabile cronologicamente, si evidenzia nella sua estrema importanza. Se, però, nel *Sermo in generali capitulo* ci è sembrato che emergesse maggiormente il peso l'*exhortatio* sui propri confratelli, attraverso l'invito a scoprire e servirsi dei tesori della vita e della *bibliotheca* di Agostino, l'*eruditio* dialettica, letteraria, filosofica, ma anche teologica funge da monito, nel *Sermo in sinodo*, al di là dell'estetica del discorso, comunque ricchissima. Dalla lettura di questi due sermoni emerge dunque tutta la cifra della predicazione di Goffredo, che si dipana dagli accorati afflatti devozionali per la figura di Agostino all'applicazione di una strumentazione logica considerevole in campo teologico, dall'esercizio di una studiata retorica in chiave parenetica alla messa in risalto di una responsabilità pastorale che si accompagna sempre, nei suoi sermoni, a quella didattica: lo si evince dall'insistenza e dalla perenne presenza di sprazzi di cultura profana in un testo che avrebbe potuto contenere anche soltanto un messaggio esclusivamente affettivo, spirituale, ma che osa riferimenti alla grammatica, alla poesia classica, all'astronomia, alla *philosophia*.

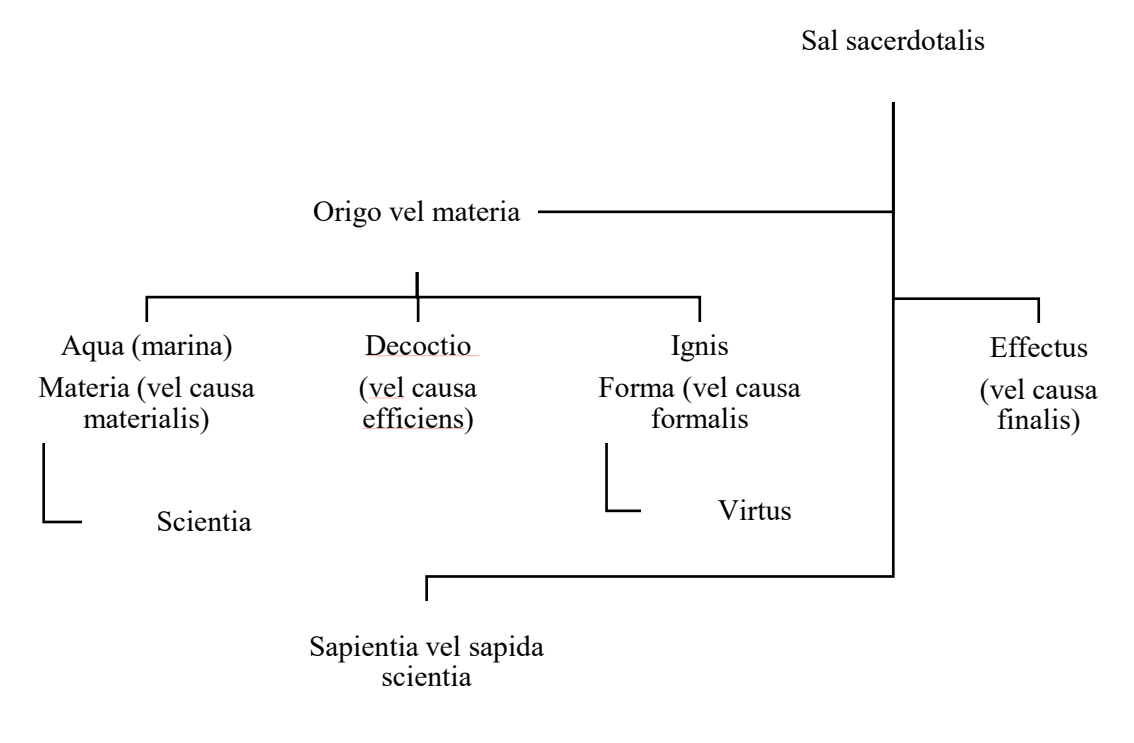
¹⁹¹ Sul legame tra il sacramento della penitenza e la predicazione a San Vittore, cf. *supra*, cap. III, alla nota 35. Un drammatico interrogativo, tuttavia, prolunga l'omelia che ormai stava per concludersi, poiché Goffredo pone l'attenzione sulla seconda parte del versetto di Matteo di cui ha tentato l'esegesi per tutto il sermone: nel Vangelo, infatti, si allude alla possibilità che il sale della terra possa perdere il suo sapore. Cosa accadrebbe, dunque, se il sale perdesse la sua capacità di salare? Non servirebbe più a nulla e meriterebbe dunque di essere gettato e calpestato. Cf. *Mt* 5, 13: «Quod si sal evanuerit in quo salietur? Ad nichilum valet ultra nisi ut mittatur foras et conculcetur ab hominibus». È questa dunque l'amara condizione di quei sacerdoti che, poiché uomini, tendono a cadere nel peccato e, nella lettura gnoseologica che parallelamente attraversa il testo, a perdere la vera conoscenza. È questo il pretesto finale per un'ultima *divisio* logica, volta ora a definire la tipologia del peccato cui è soggetto l'uomo-sacerdote, sottoposto ad entrambe le giustizie, quella terrena e quella divina. Su tale divisione logica, si rimanda alla consultazione della Tav. 6.

Tav. 7: ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, f. II^v.

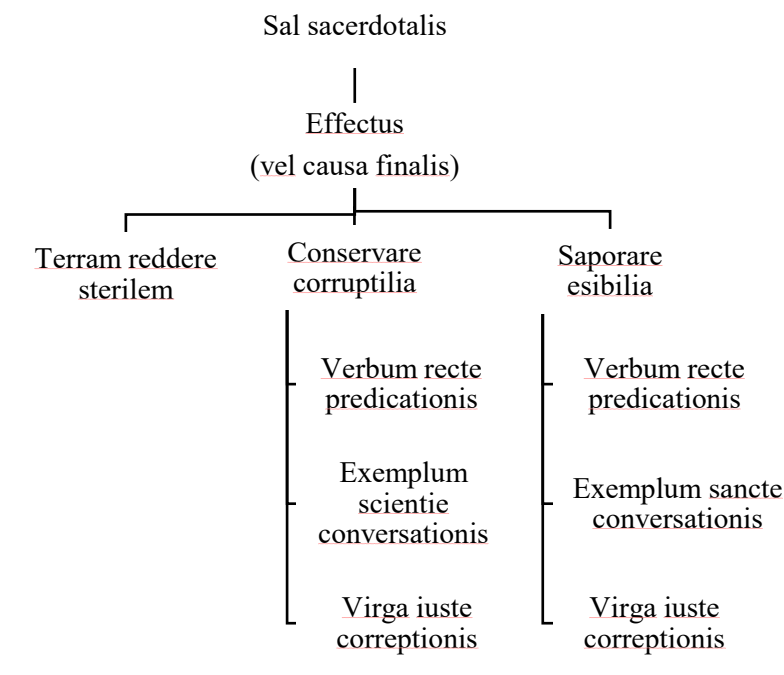


(BVMM – IRHT: CC BY-NC 3.0)

Tav. 8: Schema delle cause della sostanza ‘sale sacerdotale’ tratto dal *Sermo in sinodo*



Tav. 9: Schema degli effetti della sostanza ‘sale sacerdotale’ tratto dal *Sermo in sinodo*



Conclusioni

Abbiamo tentato di mostrare l'articolato pensiero di Goffredo di San Vittore alla luce di un'analisi sistematica di tutti i suoi scritti, con particolare attenzione ai sermoni. È stato necessario prendere avvio dall'inquadramento del contesto storico-culturale nel quale egli visse e operò, prima come studente e in seguito come maestro, affinché emergesse il dato significativo del momento congiunturale che il secolo XII rappresenta dal punto di vista della storia della filosofia in particolare e, più in generale, della storia delle idee. Il tanto proclamato spirito di *renovatio* intellettuale è in realtà un concetto storiografico difficile da gestire: è certamente vero, infatti, che gli anni in cui visse Goffredo e quelli immediatamente a lui precedenti furono caratterizzati da un'aria di rinnovamento della vita religiosa e di riforma della Chiesa, da un incremento demografico che si mosse in concomitanza ai progressi agricoli, dalla ripresa del commercio e dallo sviluppo dei centri urbani. Tali fattori contribuirono certamente alla nascita e all'organizzazione di scuole e università, con un conseguente sviluppo della produzione manoscritta e un aumento considerevole della diffusione della cultura¹. Non va dimenticato, tuttavia, il dato relativo alla percezione del tempo presente e della sua posizione rispetto alla storia da parte degli uomini di cultura di quest'epoca: il secolo XII non fu un periodo, perciò, caratterizzato dal tentativo, da parte dei chierici, di riesumare dalle ceneri un modello di civiltà insuperabile e ineguagliabile e giudicato ormai morto, come invece accadde in età umanistica con riferimento all'epoca d'oro della classicità; la sensazione, piuttosto, era quella di appartenere a un'epoca in perfetta continuità con la tradizione, la quale necessitava solamente di un ringiovanimento, di un ritorno alle origini (questo il senso del *renovare*) della latinità antica cristianizzata dai Padri della Chiesa².

Emblematiche al riguardo risultano, in questo frangente, le figure vittorine dei primi anni della fondazione della comunità, quando il primitivo centro monastico e l'annessa scuola teologica furono sotto la guida di Guglielmo di Champeaux; e successivamente, quando lo

¹ Cf. G. VITOLO, *Medioevo. I caratteri originali di un'età di transizione*, Milano 2000 (Biblioteca aperta), pp. 195-287.

² Cf. VERGER, *La renaissance du XII^e siècle* cit., tr. it., pp. 183-184.

scolarca fu nominato vescovo e il re di Francia Luigi VI conferì il titolo di abbazia alla comunità di San Vittore, designando Gilduino come primo abate³. Già dal primo capitolo, in effetti, abbiamo tentato di presentare, seppur brevemente, i profili di alcune delle personalità di spicco che furono legate alla scuola, definendone i tratti comuni, pur nelle loro naturali differenze dal punto di vista speculativo, per mostrare la ricezione originale che di esse ebbe Goffredo. Molti dei Vittorini, infatti, si contraddistinsero per la funzione di sutura rappresentata dalle loro opere: se da una parte, in effetti, sentivano di appartenere a una tradizione consolidata e mai eclissata che comincia dalla filosofia pagana e giunge a compimento e perfezione negli scritti dei Padri, dall'altra non potevano fossilizzare i loro tentativi di filosofia nelle pagine dei giganti, riprendendo la felice espressione attribuita a Bernardo di Chartres. Questi ritenevano in effetti giusto correggere o, per meglio dire, migliorare le asserzioni dei loro predecessori, in modo che l'altezza teoretica raggiunta dai nani permettesse loro di lanciare l'umile e miope sguardo ancora oltre quello dei giganti del passato⁴.

Speriamo inoltre di aver dimostrato in queste pagine che Goffredo, benché abbia vissuto in un periodo già posteriore agli splendori innovatori degli inizi della scuola, caratterizzato, alcuni decenni dopo la sua fondazione, da numerosi contrasti e dissidi interni, rispetta pienamente i presupposti, i metodi e i fini dell'insegnamento dei suoi maestri. Lo si è visto nell'esposizione dei contenuti del *Fons philosophiae*, che riprende il *Didascalicon* del maestro Ugo, ma ne riadatta i temi e li approfondisce con note originali; lo si è visto anche nelle opere più specificamente spirituali, come nel caso del *Praeconium Augustini* e delle altre opere minori, nelle quali la fedeltà all'autorità patristica o del maestro è più presente, probabilmente in ragione di una cautela dettata dal genere letterario che sconsigliava all'autore talune audacie speculative; lo si è visto poi nel *Microcosmus*, che dichiara apertamente l'influenza del *De sacramentis* di Ugo, ma nel quale si notano interessanti e originali spunti dell'autore. Infine, lo si è visto in massima parte nei *Sermones*, l'opera più corposa e densa del Vittorino per la fusione che è attuata in essi tra gli aspetti teoretici della sua riflessione filosofica e teologica e quelli pratici derivanti dal suo compito pastorale.

³ Cf. CHÂTILLON, *Les écoles de Chartres et de Saint-Victor* cit., p. 815.

⁴ Cf. IOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon*, III, 4, PL 199, 900C, edd. Hall - Keats-Rohan cit., p. 116, 46-50: «Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea».

Le opere di Goffredo si inscrivono dunque in una secolare tradizione di scuola, che egli rinnova in maniera caratteristica e originale; un dato, questo, che si evidenzia anche nell'impiego di un apparato di fonti diverse e diversificate, che vanno dalla poesia classica ai trattati contemporanei sulle arti liberali, dagli scritti dei Padri alla liturgia, per finire con i libri apocrifi della Bibbia. Particolare è, tuttavia, il ricorso alle *auctoritates* di Agostino e Gregorio Magno, richiamati implicitamente o esplicitamente pressoché in ogni sermone, segno dell'innegabile influenza che entrambi hanno esercitato all'interno delle mura dell'abbazia parigina e, nello specifico, negli scritti di Goffredo. Del resto, è emerso in più punti della nostra analisi quanto Goffredo si senta stretto entro le maglie del platonismo agostiniano che sembra denunciare la vanità della natura umana⁵. La risposta polemica a questa corrente è dettata in lui dal tentativo di mostrare, coerentemente con Agostino, che nell'uomo secondo natura è ancora presente un qualche grado di bontà, di somiglianza all'*imago perfectionis* dell'anima umana dello stato edenico, perduta solo in parte con la Caduta. Nella valorizzazione dell'uomo in quanto massima creatura divina, allora, sta tutta l'originalità, la cifra più caratteristica, l'afflato e le manifestazioni più sinceri del pensiero di Goffredo. Pertanto, certamente in lui possono rinvenirsi influenze dirette o indirette, dipendenze forti o meno forti da talune *auctoritates* del passato, ma egli prolunga il pensiero dei suoi predecessori, ne dilata il raggio d'azione e d'applicazione, se ne appropria funzionalmente alle sue esigenze pedagogiche, teoretiche e pastorali, proprio seguendo l'immagine scelta da Bernardo di Chartres: Goffredo è un nano sulle spalle di quei giganti della tradizione che sono o possono in quale modo rappresentare le sue fonti, ma la posizione preminente che i secoli di speculazione filosofico-teologica altomedievale gli conferiscono gli permette di guardare al di là dell'orizzonte scorto dai filosofi pagani e cristiani, inclusi o perfino esclusi dal canone biblico, purché in essi possa cogliersi una porzione di vero. Ancora, non è possibile escludere negli scritti di Goffredo la diretta influenza esercitata dai maestri vittorini a lui precedenti, non soltanto per una questione quantitativa di fonti rinvenute, che attestano una evidentissima coerenza con le tematiche tipiche della scuola,

⁵ Riguardo il tema del *contemptus mundi* nel secolo XII e nella scuola di San Vittore, si raccomandano i seguenti studi: F. LAZZARI, *Il contemptus mundi nella scuola di S. Vittore*, Napoli 1965 (Istituto italiano per gli studi storici, 19); ID., *Il contemptus mundi come ideologia*, in «Il Pensiero Politico», 3.1 (1970), pp. 3-29; M. SOT, *Mépris du monde et résistance des corps aux XI^e et XII^e siècles*, in «Médiévales», 8 (1985), pp. 6-17; R. BULTOT, *Le conflit entre l'aspiration du bonheur et l'idéologie du «contemptus mundi»*, in *L'idée de bonheur au Moyen Âge. Actes du colloque d'Amiens* (Mars 1984), ed. D. Buschinger, Göppingen 1990, pp. 87-96; C. GIRAUD, *Le «De vanitate mundi» d'Hugues de Saint-Victor et la tradition littéraire du «contemptus mundi» au XII^e siècle*, in *Ugo di San Vittore. Atti del XLVII Convegno storico internazionale cit.*, pp. 67-89.

ma proprio in ragione dell'esistenza stessa di una scuola e di ciò che questo significa dal punto di vista metodologico: di conseguenza, non potrebbe definirsi completo alcuno studio che tenti di isolare il pensiero di qualsivoglia vittorino del secolo XII dai canonici a lui contemporanei. Il continuo richiamo a Riccardo, Acardo, Andrea, Gualtierio, Assalonne, ma soprattutto a Ugo è stato dunque, oltre che imprescindibile, inevitabile per poter disegnare al meglio e nella maniera che abbiamo ritenuto più consona e completa i contorni di una figura di spicco della terza generazione di maestri e predicatori della scuola di San Vittore⁶.

Le ragioni dell'ottimismo antropologico di Goffredo, d'altronde, sarebbero solo parzialmente giustificate qualora si limitassero all'analisi dell'uomo secondo natura. Affinché vi sia, infatti, l'esaltazione massima della sua antropologia, è necessario concepire l'uomo all'interno dell'opera divina di grazia e redenzione. Per Goffredo la grazia non rappresenta infatti una forza imperversante che, in opposizione alla natura rivale, la rimuove dalla sua posizione: nell'economia salvifica del Vittorino, in questo piuttosto fedele ad Agostino, la grazia è intesa come complemento dei doni divini a quei primi forniti all'uomo, ma che egli, peccando, ha testimoniato di voler rifiutare. Mediante i doni gratuiti, infatti, Dio offre una seconda opportunità di *deificatio* all'uomo; tuttavia, essendo l'offerta di tali doni per l'appunto gratuita, non ve ne si può avere merito, ma occorre che l'uomo la accetti per mezzo di un'adesione di fede, inaugurando un graduale processo di perfezionamento che lo condurrà a essere superiore per dignità agli angeli e perciò a essere *simile* a Dio, a essere Dio stesso⁷. Di conseguenza, il rapporto tra natura e grazia diviene in Goffredo tale da non poter considerare la debolezza della natura e, al contempo, la necessità della grazia, giacché altrimenti si condannerebbe l'uomo nella vita terrena a una resa incondizionata nei confronti del proprio *status* e a un'attesa incessante e prolungata all'inverosimile della comunicazione del divino. Al

⁶ Negli ultimi anni la letteratura scientifica si è interrogata molto sul ruolo, la forma e lo statuto di una 'scuola' vittorina. Martin Schniertshauer ha abbracciato provocatoriamente la tesi di una scuola 'chiusa' di Vittorini, che non avesse nutrito alcun rapporto con i luoghi della cultura contemporanea esterni alla comunità sorta appena fuori dalle mura di Parigi. Speriamo invece di aver dimostrato nel nostro studio la plurivocità e l'apertura delle dottrine dei maestri della scuola di San Vittore, così come avevano già sostenuto Poirel e Sicard nel loro saggio su Riccardo, Acardo e Tommaso Gallo e, più recentemente, lo stesso Poirel, nel suo intervento tenuto durante il Convegno Internazionale *La cultura dei Vittorini e la letteratura medievale*, i cui atti vedranno presto la pubblicazione. Per la tesi di una scuola chiusa di Vittorini, cf. SCHNIERTSHAUER, *Consummatio caritatis. Eine Untersuchung zu Richard von St Vectors De Trinitate* cit., pp. 29-30. Per la risposta di Poirel e Sicard a Schniertshauer, si veda invece POIREL - SICARD, *Figure vittorine* cit., p. 462.

⁷ Come è apparso, per esempio, in maniera prorompente nell'analisi del *Microcosmus*. Cf. *supra*, cap. II, nota 75, anche per i riferimenti a Giovanni Scoto.

contrario, è fondamentale concepire l'uomo come un essere che ha perso la propria originaria completezza, ma a cui è offerta la possibilità di riacquisirla: la grazia, quindi, non subentra alla natura ma, piuttosto la completa, le fornisce ciò che le manca per essere perfetta, concedendo all'uomo terreno razionale la possibilità di essere iper-razionale, di superare cioè la propria condizione, che si declina secondo i diversi aspetti della psicologia, della gnoseologia o, più in generale, dell'antropologia.

È esattamente nell'attenzione all'uomo nel suo complesso che Goffredo dichiara allora di essere autentico filosofo, autentico teologo, autentico maestro di un pensiero autonomo. Leggendo la sua opera ci troviamo di fronte a una vera e propria *summa*, ampio spettro dalle variegate e molteplici forme: il *Fons philosophiae* e il *Microcosmus*, esempio della sua attività di *magister*, i *Sermones*, modello della sua alacrità pastorale, le opere cosiddette minori, che chiudono il ritratto polisemico ed eclettico di un intellettuale completo, sono opere che trattano tutte di psicologia, di morale, di filosofia, della vita dell'uomo nel mondo, della lotta costante della Chiesa militante per il suo ricongiungimento con la Chiesa trionfante, modello in larga scala della lotta singola, particolare, di ogni uomo contro ogni sorta di nemico spirituale, in vista di una riconciliazione col divino.

Goffredo è legato suo malgrado a una concezione pessimistica dell'uomo tipica del suo secolo, ma di cui avverte i limiti e se ne discosta, poiché essa non rende giustizia all'uomo, la migliore creazione di Dio. E allora vuole celebrare, manifestando la sua profonda avversione a tale pessimismo, quel microcosmo mirabile che è l'intera umanità. Questo è il senso del cammino che caratterizza le sue opere: il percorso allegorico del *Fons philosophiae* alla ricerca della fonte della sapienza teologica a partire dalla miriade delle ramificazioni dei fiumiciattoli delle *artes*; la ricerca del bacio della *Regina Caritas* nel viaggio introspettivo delle facoltà e dei moti della sua anima, riflesso della meravigliosa architettura del cosmo intero; l'avanzata di Cristo, capo della schiera della Chiesa militante, contro i nemici comuni della carne, del mondo, del demonio, verso la vittoria e il premio della beatitudine eterna che egli persegue nei *Sermones* e che raccomanda costantemente al suo pubblico. L'uomo non è debole, ma può lottare, sa lottare con Cristo al proprio fianco e, se pure «*militia est vita hominis super terram*»⁸, come ripete, con Giobbe, in un suo sermone quaresimale, il soldato di Cristo sa che deve seguire le sole pratiche dell'*actio* e della *contemplatio*. L'intera produzione di Goffredo le raccomanda, in linea con le dottrine dei Padri e dei maestri della sua scuola: un impegno assiduo nel corretto agire verso il prossimo, una sana condotta di vita e un'azione pastorale che, tramite la

⁸ Cf. *Iob* 7, 1. Goffredo ne tratta maggiormente nel sermone X della nostra edizione.

predicazione, sia rivolta tanto alla parola quanto al buon esempio di chi la predica; d'altra parte, è dovere di ogni Vittorino praticare anche la *lectio* e la *meditatio*, come pure dedicarsi alla scrittura, alla preghiera, al canto, così da lodare Dio e provare a guadagnarsi il posto promesso nel regno dei cieli grazie al sacrificio di Cristo⁹.

Il racconto della complessa figura storica di Goffredo è cominciato, nel capitolo primo, con la presentazione di un appunto scritto di sua mano sulla controguardia di un manoscritto della biblioteca di San Vittore. Ora che siamo giunti alla fine di questo percorso, in cui si è provato a tracciare un ritratto fedele dell'esperienza filosofica e pastorale di Goffredo, quel breve testo appuntato, composto di soli quattro versi, sembra sintetizzare perfettamente quanto detto in tutte queste pagine, ma anche l'intero impianto di una pedagogia vittorina e medievale che insegnava agli uomini ad apprezzare ogni tassello dell'infinito mosaico della creazione perché monade riflettente la divina e immensa potenza del Creatore. L'insegnamento che si può trarre da quei quattro versi è perciò lo stesso raccomandato da Goffredo nelle diverse ore di recita e lettura dei suoi *Sermones*: è richiesta una graduale e sincera, continua e incessante attività di purificazione dell'anima umana dalla materialità per poter aspirare a contemplare il mistero divino; se ciò avverrà, allora sarà tutto finalmente chiaro e distinto e cesserà ogni affanno derivante dalla consapevolezza di una condizione corrotta dell'umanità.

Del resto, tutto comincia dalla fine, così concludiamo citando nuovamente quei quattro versi. Speriamo, in ogni caso, che in queste pagine siano emersi la peculiarità, l'originalità e il valore di una riflessione autentica, talora audace, di Goffredo di San Vittore: un maestro, un poeta, un musicista, un bibliotecario, un liturgista, un filosofo, un teologo, un pastore di anime, un predicatore, uno *speculator castrorum Dei*.

Unicus et trinus Deus in speculo speciei
Rerum conspicitur. Corda parentur ei
Purgatis oculis et inquietis requiei
Per fidei meritum cernitur atque spei¹⁰.

⁹ Si veda *supra*, cap. IV, pp. 93-109.

¹⁰ Ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14462, controguardia.

SECONDA PARTE

Capitolo primo

I testimoni dei *Sermones*

Nei paragrafi seguenti presenteremo i manoscritti contenenti i *Sermones* di Goffredo in ordine alfabetico rispetto alla sigla donata a ciascun testimone. Per ogni codice sarà indicata la data, l'origine e la provenienza, il numero di fogli e il supporto materiale su cui è scritto il testo, nonché una breve descrizione del contenuto generale del manoscritto per rendere al meglio l'idea del contesto codicologico in cui i sermoni sono inseriti. L'indicazione che talora compare di *incipit* ed *explicit* delle opere menzionate è inserita per fugare eventuali dubbi su opere omonime o di difficile individuazione.

Per la ricognizione dei testimoni sono stati consultati i cataloghi delle biblioteche parigine e la biblioteca vaticana, ma anche la letteratura scientifica secondaria, riportata in nota. Fondamentale è stato, poi, il catalogo della biblioteca di San Vittore stilato dal bibliotecario Claude de Grandrue¹.

- A PARIS, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14515. 161 ff. di pergamena, 270x200 mm. Ultimo quarto del secolo XII. Minuscola curata, su un'unica colonna, di due mani. Iniziali rosse e blu con filigrana e antenne, con aggiunte e correzioni autografe². Sporadiche aggiunte in margine di una mano moderna, probabilmente del secolo XV. Il codice è indicizzato nel catalogo della biblioteca di San Vittore stilato da de Grandrue, sotto la segnatura JJ 14 (Autori vittorini; 23 voll.).

¹ Cf. DE GRANDRUE, *Les manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor* cit.

² Cf. OUY, *Manuscrits entièrement ou partiellement autographes de Godefroid de Saint-Victor* cit. Si rimanda a questo saggio per tutte le occorrenze degli autografi di Goffredo e agli articoli di Françoise Gasparri citati nella prima parte del presente lavoro.

- f. 1^r: Tres libri Microcosmi quos edidit GODEFRIDUS, quondam supprior Sancti Victoris.
- f. 106^v: copia effigiei GODEFRIDI praedicatoris.
- f. 107^r: Item sermones EIUSDEM.

B PARIS, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14881. 145 ff. di pergamena, 230x160mm. Ultimo quarto del secolo XII. Minuscola poco curata, frettolosa, su un'unica colonna, della mano dell'autore, ad eccezione di qualche foglio, con molte aggiunte e correzioni. Iniziali rosse. Il codice è indicizzato nel catalogo della biblioteca di San Vittore, sotto la segnatura NNN 19 (Glosse sui *Salmi*, Autori diversi; 25 voll).

- f. 1^v: Microcosmus GODEFRIDI, quondam canonici Sancti Victoris Parisiensis, cuius sunt tres libri principales.
- f. 104^r: Item sermones quidam EIUSDEM.

C PARIS, Bibliothèque Mazarine, 1002. 2+266 ff. di pergamena, 250x170 mm. Manoscritto composito formato da due unità codicologiche. La prima unità (ff. 1^r-237^v) risale all'ultimo quarto del secolo XII. Presenta una minuscola a giustezza intera molto curata, con addizioni e correzioni autografe. La seconda unità (ff. 238^r-266^v), che comincia al f. 238^r, risale all'inizio del secolo XIII e presenta una scrittura minuscola, curata, disposta su due colonne. Il codice è indicizzato nel catalogo della biblioteca di San Vittore stilato da de Grandrue, sotto la segnatura JJ 15 (Autori vittorini; 23 voll.).

- f. II^v: Effigies GODEFRIDI praedicatoris (Tav. 7).
- f. 1^r: Sermones GODEFRIDI, suppriori Sancti Victoris Parisiensis, in diversis diebus.
- f. 144^r: Effigies GODEFRIDI magistri (Tav. 4).
- f. 144^v: Epitaphium GODEFRIDI secundum litteram tumulo eius superscribendum, secundum misterium huic libro prescribendum.
- f. 145^r: 3 Epistola GODEFRIDI ad abbatem Sancte Genovefe de Monte, que et ipsa prologus sequentis est operis.

- f. 145^v: Item eiusdem GODEFRIDI libri quatuor de Fonte philosophie, quorum primus rithmice, alii tres sunt metrice editi.
- f. 221^r: Item ab EODEM Preconium quoddam de sancto Augustino.
- f. 231^v: Alleluia, virga Iesse floruit.
- f. 232^r: Canticum in laudem Virginis ab EODEM editum.
- f. 235^r: Item ab EODEM Planctus beate Marie in passione filii sui.
- f. 238^r: Excerpta quedam ex dictis HUGONIS super Ecclesiasten et ex aliis ab EODEM.
- f. 242^v: Tractatus magistri A<CHARDI>³ de discretione anime, spiritus et mentis.
- f. 247^v: Notule HUGONIS super epistolam ad Romanos.
- f. 258^r: Notule HUGONIS super primam epistolam ad Corinthios.
- f. 264^v: Notule HUGONIS super secundam epistolam ad Corinthios.

F PARIS, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14505. 48 + 4 ff. di pergamena, 320x215 mm. Secondo quarto o metà del secolo XII. Minuscola su due colonne. Ricco di rimaneggiamenti e correzioni *in rasura*, contemporanee o della fine del secolo XII. Brevi annotazioni della mano di Henri Le Boulanger (1400 ca.)⁴. Il testo del *Super Ecclesiasten* di Ugo di San Vittore termina al f. 47^v; i due folii successivi presentano quello che Gasparri ritiene essere un frammento di un sermone di Goffredo, ma noi riteniamo si tratti piuttosto di una prima bozza di un capitolo del *Microcosmus*, poi riutilizzata anche per la stesura di un sermone⁵. L'*ex-libris* al f. 1^r è stato scritto da Goffredo. I due fogli di guardia aggiunti successivamente al codice, presentano un documento facente riferimento alla comunità di San Vittore datato gennaio 1401. Il codice è presente nella biblioteca di San Vittore al momento della catalogazione di de Grandrue riportando la segnatura HH 9 (Autori vittorini; 18 voll.).

³ De Grandrue cataloga l'opera sotto il nome di Riccardo, ma il *De discretione anime, spiritus et mentis*, prima di essere attribuito ad Acardo, è stato erroneamente giudicato opera di Adamo di San Vittore o Gilberto di Poitiers. Cf. HÄRING, *Gilbert of Poitiers, author of the De discretione anime, spiritus et mentis* commonly attributed to Achard of Saint-Victor cit.

⁴ Cf. DE GRANDRUE, *Les manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor* cit., II, p. 262.

⁵ Lo si analizzerà più dettagliatamente *infra*, pp. 261-263.

- f. 1^r: Expositio magistri HUGONIS DE SANCTO VICTORE super Ecclesiasten ab eius initio usque ad fere medietatem quarti capituli.
- f. 48^r: Fragmentum capituli .XXIX. GODEFRIDI seu sermonis EIUSDEM in prima dominica quadragesime.

G PARIS, Bibliothèque Sainte-Geneviève, 1423. 218 ff. di pergamena, 260-270x165-170 mm. Ultimo quarto del secolo XII. Codice composito, compilato da più mani, contenente diverse opere vittorine. Iniziali e titoli rubricati. Proveniente dal fondo della biblioteca di Sainte-Geneviève di Parigi (con segnatura H 5 ed *ex-libris* risalente al secolo XVIII) e non compare nel catalogo di de Grandrue. Delle notizie dettagliate delle due raccolte di sermoni sono presenti nel catalogo di Hauréau, cui si rimanda per un approfondimento⁶, e nel catalogo della biblioteca di Sainte-Geneviève edito da Kohler⁷.

- f. 1^r: Sermones diversi GALTERI DE SANCTO VICTORE, (ff. 1^r, 4^r, 10^v, 15^v, 24^v, 26^v, 29^r, 31^v, 36^r, 54^r, 56^r, 58^v, 80^v, 85^v, 100^v, 102^v, 110^v), PETRI COMESTORI (ff. 6^r, 8^v, 14^r, 20^v, 47^v, 89^r, 118^r), ODONIS DE SANCTO VICTORE (f. 18^r), ACHARDI DE SANCTO VICTORE (ff. 22^v, 33^v, 38^r, 40^r, 63^r, 66^v, 68^v, 70^r, 76^r, 91^r, 92^v, 98^r), HENRICI DE SANCTO VICTORE (f. 42^v), MAURICI DE SULLIACO (ff. 44^r, 45^v, 72^v, 74^r, 77^v, 96^r), GODEFRIDI DE SANCTO VICTORE (f. 61^r), RICHARDI DE SANCTO VICTORE (f. 114^r), ANONYMORUM DE SANCTO VICTORE (ff. 79^r, 94^v).

- f. 121^r: Speculum Ecclesiae HUGONIS DE SANCTO VICTORE. Incipit: «De sacramentis ecclesiasticis ut tractarem eorumque mysticam dulcedinem vobis exponerem...».

- f. 147^r: Tractatus de Trinitate (ex Sententiis PETRI LOMBARDI, I, dd. 2-26). Incipit: «Omnes autem catholici, qui de Trinitate scripserunt, hoc intenderunt secundum Scripturas docere Patrem et Filium et Spiritum sanctum...». Explicit: «... eterno sunt et immutabiliter, ut nec...».

⁶ Cf. B. HAURÉAU, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, 6 voll., Paris 1891-1893, III, 1892, pp. 32 e 144. La maggior parte dei sermoni di queste raccolte sono presenti anche nei mss. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 2787; 14590 (P²).

⁷ Cf. *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Sainte-Geneviève*, ed. Ch. Kohler, 2 voll., Paris 1893-1896, II, p. 19. Cf. inoltre CHÂTILLON, *Sermons et prédicateurs victorins* cit., pp. 19-20.

- f. 161^r: Sermones XIX PETRI COMESTORI (V, VI, VII, VIII, IX, XVIII, XIX), ANONYMORUM.
- f. 203^v: Ritus missae. Incipit: «Flexis genibus ad altare dic: *Veni, sancte Spiritus...*»; explicit: «... exurat flamma vitiorum».
- f. 204^r: Benjamin minor RICHARDI DE SANCTO VICTORE, cum parte finali omissa (ab capitulo XXXIX usque ad finem).

P¹ PARIS, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14589. 216+1 fogli di pergamena, 440x332 mm. Seconda metà del secolo XII. Minuscola di mani differenti, su due colonne. Miniatura iniziale dorata su fondo blu e porpora al f. 1^r, altrove iniziali rosse e blu in filigrana. Il codice è stato confezionato e proviene dalla biblioteca di San Vittore, di cui riporta la segnatura JJ 12 (Autori vittorini; 23 voll.). Delhaye ha riconosciuto in questo codice la mano dello stesso copista che ha copiato il *Microcosmus* e i *Sermones* di Goffredo di San Vittore nel testimone A⁸.

- f. 1^r: Sermones PLURIUM FRATRUM SANCTI VICTORIS PARISIENSIS in diversis diebus.
- f. 104^r: Item notabilia quedam sumpta ex expositione magistri HUGONIS DE SANCTO VICTORE super Ecclesiasten et super alia.
- f. 112^r: Questiones et solutiones eiusdem HUGONIS super quibusdam dubiis quorundam textuum singularum epistolarum Pauli.
- f. 191^r: Obiectiones contra eos qui dicunt quod Christus non est aliquid secundum quod homo.
- f. 199^r: Notule quedam HUGONIS super epistolam Pauli ad Romanos et duas ad Corinthios.
- f. 214^r: G<ALTERI DE SANCTO VICTORE> Sermo de Adventu.

P² PARIS, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14590. 194 ff. di pergamena, 260x170 mm. Fine del secolo XII. Minuscola molto curata di più mani su due colonne. Il codice ha origini vittorine e riporta la segnatura QQ 26 della biblioteca di San Vittore

⁸ Cf. DELHAYE, *Les sermons de Godefroy de Saint-Victor* cit. p. 205.

(*Distinctiones, Artes praedicandi, Sermoni*; 27 voll.). Il manoscritto presenta sermoni di diversi autori vittorini, come indicato da Hauréau⁹.

- f. IV: *Ex-libris* (sec. XIII): *Sermones prioris Galteri, .XXVIII. de parvo*.
- f. 1^r: *Sermones GALTERI DE SANCTO VICTORE et ALIORUM* (XIV).
- f. 29^v: *Capitula de expositione super Ecclesiasten secundum M. HU<GONIS>*.
- f. 33^v: *Alii sermones GALTERI DE SANCTO VICTORE et ALIORUM* (XLII).

P³ PARIS, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14948. 147 ff. di pergamena, 237x150 mm. Fine del secolo XII. Minuscola su due colonne. Gli ultimi tre folii (144-147) sono perduti. Il codice appartiene alla biblioteca di San Vittore, dove è stato confezionato e catalogato con la segnatura JJ 2 (Autori vittorini; 23 voll.).

- f. 1^r: *Sermones cum aliis editi a PLURIBUS FRATRUM SANCTI VICTORIS ET ALIORUM* (XLVI).
- f. 90^r: *Notabilia sumpta ex HUGONIS super Ecclesiasten, et ex aliis*.
- f. 95^r: *Sermo de Epiphania*.
- f. 98^r: *Sermo in Pascha*.
- f. 100^r: *Magistri HUGONIS DE SANCTO VICTORE de septem temptationibus, per thema*.

P⁴ PARIS, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 16461. 142 ff. (1-39 + 41-143) di pergamena, 163x111 mm. Inizio del secolo XIII. Scrittura piuttosto curata a giustezza intera. Il manoscritto proviene dall'antica biblioteca della Sorbona, a giudicare dalla vecchia segnatura (2591). I sermoni presenti in questo codice sono pressoché gli stessi, quasi sempre nello stesso ordine, dei testimoni P² e P³ ¹⁰.

- f. 1^r: *Sermones DIVERSORUM FRATRUM SANCTI VICTORIS PARISIENSIS* (XLVIII).

⁹ Cf. HAURÉAU, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale* cit., III, p. 144.

¹⁰ Cf. CHÂTILLON, *Sermons et prédicateurs victorins* cit., pp. 17-18.

- P⁵ PARIS, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14957. 251 ff. di pergamena, 192x142mm. Inizio del secolo XIII. Scrittura irregolare e poco curata su due colonne. Il codice apparteneva alla biblioteca di San Vittore, dove era stato anche copiato, e riporta la segnatura SS 6 (Sermoni, Vite dei Santi, altro; 28 voll.). Il codice contiene una serie molto numerosa di brevi estratti di sermoni e altre opere morali¹¹.
- f. 4^r: Sermones proprii et communes diversis diebus et festivitibus per anni circulum.
 - f. 86^r: Alia. Primo, qualiter septem vicia capitalia septem petitionibus orationis dominice opponuntur.
 - f. 96^r. Item descriptiones quedam viciorum et virtutum.
 - f. 98^r: Item tractatus quidam de confessione.
 - f. 129^r: Item sermo in Ascensione per thema: *Sol oritur et occidit* (*Eccli*, 1, 5).
 - f. 169^r: Item questiones quedam de sacramento altaris ac earumdem solutiones.
 - ff. 233^r-251^v: Item sententie quedam morales quorundam auctorum, philosophorum et sanctorum (praesertim SENECAE).
- V CITTÀ DEL VATICANO, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. lat., 108. 265 ff. di pergamena, 361x248mm. XV secolo. Minuscola su due colonne estremamente curata, con iniziali ornate rosse e blu, ma il testo è disseminato di errori di copia. Il codice è appartenuto a Federico da Montefeltro, duca d'Urbino (1422 – 1482) e sul dorso riporta l'arma di papa Alessandro VII (al secolo Fabio Chigi, 1599 – 1667). Il manoscritto contiene diverse opere di Ugo di San Vittore e sermoni di Gualtiero, Acardo, Pietro Comestore, Maurizio, Goffredo, Odone, Pietro Lombardo, Riccardo e di altri anonimi¹² (con lo stesso ordine, tranne che per l'interruzione dell'*Expositio super Ecclesiasten* di Ugo, dei testimoni P³ e P⁴).
- f. 4^r: HUGONIS DE SANCTO VICTORE de sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus.

¹¹ Cf. *ibid.* p. 24.

¹² Per un'analisi dettagliata del codice vaticano, cf. *Codices Urbinales Latini*, ed. C. Stornajolo, 3 voll., Città del Vaticano 1902-1921, I, pp. 129-136. Châtillon nel suo studio di ricognizione dei manoscritti contenenti sermoni vittorini è intervenuto in alcune correzioni sul catalogo edito da Stornajolo. Cf. CHÂTILLON, *Sermons et prédicateurs victorins* cit., pp. 18-19.

- f. 14^r: HUGONIS DE SANCTO VICTORE Allegoriae in Novum Testamentum.
- f. 20^r: HUGONIS DE SANCTO VICTORE De quinque septenis.
- f. 21^v: HUGONIS DE SANCTO VICTORE De amore sponsi ad sponsam.
- f. 24^r: HUGONIS DE SANCTO VICTORE De beatae Mariae Virginitate.
- f. 32^r: HUGONIS DE SANCTO VICTORE De mundi vanitate.
- f. 47^v: HUGONIS DE SANCTO VICTORE Soliloquium de arrha animae.
- f. 56^r: HUGONIS DE SANCTO VICTORE De modo orandi.
- f. 60^v: HUGONIS DE SANCTO VICTORE operae spuriae et dubiae (scilicet sermones
DIVERSORUM FRATRUM SANCTI VICTORIS PARISIENSIS, XLVII).
- f. 145^v: HUGONIS DE SANCTO VICTORE Expositio super Ecclesiasten.
- f. 152^v: Sermo ACHARDI DE SANCTO VICTORE in dedicatione ecclesiae.
- f. 162^v: Sermo ACHARDI DE SANCTO VICTORE de festo omnium sanctorum.
- f. 169^r: ACHARDI DE SANCTO VICTORE Tractatus super eodem [quadragesima].
- f. 180^r: Sermo super quadragesima.
- ff. 180^v-181^v, 187^v-199^r: HUGONIS DE SANCTO VICTORE Adnotationes elucidatoriae in
Pentateuchum.
- ff. 181^v-187^v: HUGONIS DE SANCTO VICTORE Praenotatiunculae de scripturis et
scriptoribus sacris.
- f. 199^r: HUGONIS DE SANCTO VICTORE Adnotationes elucidatoriae in Exodum.
- f. 204^r: HUGONIS DE SANCTO VICTORE Adnotationes elucidatoriae in Leviticum.
- f. 208^r: HUGONIS DE SANCTO VICTORE Adnotatiunculae elucidatoriae in librum
Iudicum.
- f. 211^v: HUGONIS DE SANCTO VICTORE Adnotatiunculae elucidatoriae in libros I-IV
Regum.
- f. 218^v: HUGONIS DE SANCTO VICTORE Fragmenta elucidationum in libros Exodi,
Numerorum, Genesis mixtim.
- f. 220^v: HUGONIS DE SANCTO VICTORE Operae spuriae et dubiae: Chronicon de
patriarchis, regibus Assyriorum, Persarum et regibus Iudae.

- f. 258^v: HUGONIS DE SANCTO VICTORE Epitoma Dindimi in philosophiam.
- f. 263^r: HUGONIS DE SANCTO VICTORE De grammatica.

1. Edizioni a stampa

I sermoni di Goffredo di San Vittore non hanno suscitato un interesse sufficiente degli editori critici moderni dell'ultimo secolo tale da portare a un'edizione completa di questi testi. Il lavoro di documentazione e di analisi della tradizione manoscritta che aveva intrapreso Delhaye¹³, corredato da sporadici tentativi di trascrizioni dei sermoni, confluiti poi nello studio che accompagna la sua edizione del *Microcosmus*, ha senz'altro generato qualche interesse nella comunità scientifica, che però si è limitata a isolare dei testi per via degli argomenti in essi trattati (dall'ecclesiologia alla mariologia o con fini meramente paleografici).

Di seguito proponiamo una ricapitolazione dei sermoni editi, indicandone il titolo, il numero con cui questi compaiono nella nostra edizione, seguiti dall'edizione moderna.

- *Sermo in prima dominica quadragesime* (XI): ed. parz. in F. GASPARRI, *Textes autographes d'auteurs victorins du XII^e siècle*, in «Scriptorium», 35.2 (1981), [pp. 277-284], pp. 281-284.
- *Sermo in generali capitulo* (XVIII): ed. in H. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster 1958, pp. 188-193 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 38.3).
- *Sermo de omnibus sanctibus et specialiter de sancto Victore* (XXV): ed. parz. in P. DELHAYE, *Le Microcosmus de Godefroid de Saint-Victor. Étude théologique*, Lille-Gembloux 1951 (Mémoires et travaux publiés par les professeurs des facultés catholiques de Lille, 57), pp. 232-233.

¹³ Cf. DELHAYE, *Les sermons de Godefroy de Saint-Victor* cit.

- *Sermo de nativitate beate Marie* (XXVII): ed. in J. BEUMER, *Die Parallele Maria-Kirche nach einem ungedruckten Sermo des Gottfried von St. Viktor*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 27 (1960), [pp. 248-266], pp. 250-256.
- *In die omnium sanctorum* (XXX): ed. in P. DELHAYE, *Le Microcosmus de Godefroid de Saint-Victor. Étude théologique*, Lille-Gembloux 1951 (Mémoires et travaux publiés par les professeurs des facultés catholiques de Lille, 57), pp. 233-243.

2. Traduzioni

Negli ultimi anni l'interesse per i sermoni di Goffredo sta aumentando, a giudicare dalle prime traduzioni in inglese pubblicate nella collana di testi vittorini in traduzione a cura di Hugh Bernard Feiss, che presta il fianco a facili critiche, non presentando il testo a fronte in latino e commettendo talvolta degli errori di lettura del testo manoscritto (la traduzione è stata realizzata a partire dal testo del ms. C). Il lavoro ha comunque il merito di fornire un buon apparato di note e un'introduzione che sa rendere ragione della complessa liturgia vittorina.

Come per l'elenco di sermoni che hanno avuto un'edizione a stampa, riportiamo l'elenco dei sermoni tradotti in inglese, seguiti dal numero con cui noi abbiamo deciso di ordinarli e dalle indicazioni bibliografiche generali di tali traduzioni.

- *Sermo primus in prima dominica adventus Domini* (I): tr. ing. in *Sermons for the Liturgical Year: A Selection of Works of Hugh, Achard, Richard Maurice, Walter, and Godfrey of St. Victor, Absalom of Springiersbach, and of Maurice de Sully*, ed. H. B. Feiss, Turnhout 2018 (Victorine Texts in Translation, 8), pp. 114-127.
- *Item sermo unde supra* (II): tr. ing. *ibid.*, pp. 136-148.
- *Sermo de nativitate Domini* (III): tr. ing. *ibid.*, pp. 175-189.

Capitolo II

Genealogia dei testimoni e ricostituzione del testo

I 32 sermoni di Goffredo si dividono in due gruppi: 19 sono presenti nel manoscritto mazzarino (C); 12, invece, in quello che Delhaye ha definito *libellus sermonum post Microcosmus*, perché in entrambi i codici che li tramandano i sermoni si trovano dopo il trattato¹. Ai *sermones post Microcosmus* si aggiunge il caso del manoscritto frammentario F, la cui analisi seguirà nelle prossime pagine. Inoltre, alcuni sermoni presenti in C sono stati rimaneggiati e riadattati per il secondo *libellus*: questo risulta un dato interessante non solo perché rileva una attività considerevole dello *scriptorium* vittorino, ma anche perché ci permette di ricostruire il testo anche attraverso questo ulteriore processo di trasformazione testuale. Un ultimo sermone (XXXII) presenta una tradizione manoscritta più fortunata e differente dalla precedente: per questa stessa ragione l'analisi relativa alla ricostituzione del suo testo sarà trattata separatamente.

Si procederà quindi presentando innanzitutto alcune serie di lezioni comuni per individuare rapporti tra le famiglie, i gruppi e/o i sottogruppi dei testimoni, grazie anche all'individuazione delle varianti interne (*clivages*). Seguirà, infine, un esame più dettagliato di alcune lezioni comuni e di alcune varianti, evidenziando così (laddove è possibile, dato l'esiguo numero di manoscritti a disposizione), la relazione genealogica che unisce i vari testimoni.

Nelle prossime pagine cercheremo di seguire fedelmente il metodo ecdotico di Froger, che preferiamo a quello di Lachmann per una serie di ragioni. Innanzitutto, il momento della descrizione delle relazioni tra i manoscritti è preliminare all'interpretazione delle relazioni stesse, il che garantisce un ampio spettro di ipotesi possibili da poter vagliare in fase iniziale, a partire da uno *stemma codicum* non orientato o, nel nostro caso, che si presenta comunque come provvisorio. Il passaggio, inoltre, dalla valutazione delle questioni filologiche di più immediata risoluzione a quelle cruciali consente di inquadrare e di prendere in considerazione in maniera

¹ DELHAYE, *Les sermons de Godefroy de Saint-Victor*, p. 199.

globale tutti i dettagli relativi al testo ai fini della sua ricostruzione, dagli aspetti codicologici a quelli storici a quelli filologici. Infine, il metodo di Froger si è rivelato il più funzionale anche in ragione della difficoltà riscontrata nello stabilire i rapporti tra i testimoni a partire da un non sempre sufficiente numero di varianti disponibili².

1. Il testimone C

Dei sermoni contenuti nel manoscritto C abbiamo per la maggior parte di essi una sola copia. Fanno eccezione la predica sulla prima domenica dell'Avvento, presente anche in A, e il sermone scritto in occasione della festività di San Vittore martire, che è copiato quasi integralmente in A e B. Per gli altri sermoni, quindi, non è possibile individuare delle lezioni comuni, ma la presenza di numerose correzioni, spesso della grafia di Goffredo, presenti nel manoscritto C, può essere certamente utile ai fini della ricostituzione del testo. In tutti i casi in cui il testo di un sermone del testimone in analisi è copiato anche in A o B, la redazione di C è la più lunga e complessa. Proponiamo innanzitutto l'elenco dei sermoni così come sono riportati nel ms. mazzarino e di seguito alcuni esempi chiarificatori.

I	Sermo primus in prima dominica Adventus Domini
II	Item sermo unde supra
III	Sermo de nativitate Domini
V	Item de nativitate, in die sancti Stephani
XXXI	Sermo in sinodo
VI	Sermo de epifania Domini
VIII	Sermo in purificatione sancte Marie
X	Sermo in quadragesima
XII	Sermo in dominica in ramis palmarum
XIII	Sermo de annunciatione Domini
XVI	Sermo in die Pasche

² Sul metodo ecdotico di Froger e la sua efficacia, cf. D. POIREL, *Lachmann, Bédier, Froger: quelle méthode d'édition donne les meilleurs résultats?*, in *La rigueur et la passion. Mélanges en l'honneur de Pascale Bourgain*, edd. C. Giraud - D. Poirel, Turnhout 2016 (*Instrumenta patristica et mediaevalia*, 71), pp. 939-968.

XIX	Sermo in ascensione Domini
XXI	Sermo in pentecoste
XXIII	Sermo de assumptione beate Marie
XXVII	Sermo de nativitate beate Marie
XXIX	Sermo de dedicatione ecclesie
XXVI	Sermo de sancto Augustino
XXV	Sermo de omnibus sanctis et specialiter de sancto Victore
XXX	In die omnium sanctorum

Nel primo sermone sulla Natività del Signore Goffredo compone un climax ascendente di ossimori che segnala sia la differenza tra l'umiltà del farsi carne che l'abisso tra umano e divino. Fondamentale dal punto di vista teologico e retorico, lo stesso brano è rimaneggiato e utilizzato nel sermone natalizio presente in A e B per suscitare le stesse sensazioni in un pubblico tuttavia presumibilmente differente³.

Sermones, III, 16-21.

Verumtamen non omnino dedecet hodie sic fieri. Siquidem mensa hec non nostra, sed parvuli Christi est. Qui nichil hodie potenter agit, sed humiliter. Qui *de divite fit pauper, de generoso degener, de magno parvus, de domino servus, de sublimi humilis, de firmo fragilis, de forti infirmus, de summo infimus, de potente inpotens, de tonante vagiens, denique de creatore creatura, de Deo homo*.

Sermones, IV, 116-121.

Verbum caro factum est (Io 1, 14), id est is qui in Verbo suo valido et forti aliquando mundum est iudicaturus, prius venire voluit in infirma carne a mundo iudicandus. Prius, inquam, fieri voluit *de domino servus, de magno parvus, de divite pauper, de generoso degener, de sublimi humilis, de firmo fragilis, de forti infirmus, de summo infimus, de potente inpotens, de tonante vagiens, denique de creatore creatura, de Deo homo, de Verbo caro*.

³ Una riflessione intorno alla natura del pubblico dei *Sermones* di Goffredo è stata compiuta *supra*, pp. 109-118.

L'opera di cesello e di limatura del testo a partire da uno originario (che potrebbe essere rappresentato dal testimone C⁴), accompagna tutta la redazione del secondo sermone natalizio di Goffredo. In questo caso le differenze tra i due testi sono davvero minime e si spiegherebbero forse grazie all'indizio, seppur flebile, rappresentato dal *videamus* del sermone III, che nel IV diventa *videte*: il sermone del ms. C sembra essere rivolto a un pubblico con cui Goffredo sente di appartenere – e pertanto, come appare, i suoi testi sono scritti con più perizia e cura –, mentre la redazione di A e B è più attenta, qui come altrove, nel linguaggio, ma volendo evidenziare gli aspetti più dottrinali; la seconda persona plurale, inoltre, pone un distacco tra l'autore e il suo pubblico che, sebbene si reiteri negli abituali appelli in vocativo ai confratelli che lo ascoltano, può significare più della ripetizione di una semplice formula.

Sermones, III, 158-166.

Omnia hec dominico homini, qui nobis hodie natus est, et proprie et soli conveniunt. Ipse enim solus liquor est mundissimus, candidissimus, dulcissimus, de solius matris uberibus expressus, nutrimento parvulorum naturalis aptus, qui et habundans parvulis in multum cedit usum grandiusculis. Videamus quomodo. Et quidem quod liquor est, hoc cum omnibus filiis Ade commune habet. Nam et ipse, sicut omnes filii Ade, more fluidi liquoris, tam secundum corpus quam secundum animam, natus est labilis, natus est mutabilis.

Sermones, IV, 64-68.

Omnia hec mystice intellecta humanitati Christi hodierno die nati proprie et soli conveniunt. Ipse enim secundum hominem solus est liquor mundissimus, candidissimus, dulcissimus, de solius matris uberibus expressus, nutrimento parvulorum naturaliter aptus. Videte quomodo. Et quidem quod liquor est, hec cum omnibus filiis Ade commune habet. Nam et ipse sicut omnes filii Ade more fluidi liquoris, tam secundum corpus quam secundum animam, natus est labilis, natus est mutabilis, per omnes pene nostras penalitates defluens.

⁴ Alcuni indizi testuali lo dimostrano: resta in ogni caso più complessa l'operazione di aggiunta di contenuti rispetto a quella di taglio di testi, nel rimaneggiamento che qui e altrove per i suoi sermoni attua Goffredo. A conferma di questa tesi, va fatto notare che il ms. C contiene una raccolta delle opere giovanili di Goffredo: presumibilmente, dunque, anche i sermoni qui presenti potrebbero essere quelli scritti in gioventù. D'altra parte, i sermoni dei testimoni A e B potrebbero essere stati anche pensati, oltre che scritti, dopo il *Microcosmus*, scritto da Goffredo in età matura. Sulla cronologia delle opere di Goffredo, si rimanda alla Tav. 3.

Ad ogni modo, Goffredo applica spesso questo metodo di composizione dei suoi sermoni: nella quasi totalità dei casi riscontrati (sermoni III e IV, XIII e XIV, XVI e XVII, XXVI e XVIII e altri: nei testi introduttivi alla presente edizione si fa comunque cenno a tale casistica e, in particolare, i richiami tra le due redazioni dei testi sono segnalati nell'apparato) il testo del sermone del ms. C è molto più lungo, talvolta il doppio, di quello dei mss. A e B e quasi sempre il testo riutilizzato proviene da un sermone scritto per la medesima occasione. Fanno eccezione un estratto del sermone su San Vittore (XXV), utilizzato anche nella composizione del sermone sull'Annunciazione del Signore dei testimoni A e B (XIV), e il sermone su sant'Agostino, che riprende l'elogio del vescovo d'Ippona (XXVI) presente nel sermone sul capitolo generale (XVIII). La presenza di interventi autografi su A e C lascia comunque intendere la volontà dell'autore di proporre e disporre di differenti redazioni dei propri sermoni, dal confronto delle quali emerge chiaramente la genesi e l'evoluzione della riflessione di Goffredo sui propri testi.

L'analisi delle lezioni comuni ai testimoni relativamente al primo sermone di Goffredo potrebbe far pensare, a giudicare dai salti per omoteleuto o dalle omissioni, un qualche tipo di relazione tra A e C, che ora andremo a chiarire.

37 ⁵	utilitas	C; <i>om. A^{a.c.}, add. sup. l. A^{p.c.} alia m.</i>
38	quis enim digne estimet quanta fuit dignatio quanta pietas	C; <i>om. hom. A.</i>
49	et	C; <i>om. A^{a.c.}, add. sup. l. A^{p.c.}.</i>

D'altra parte, lo stesso copista di C sembra aver copiato il testo da un altro testimone, che a noi non è giunto, probabilmente l'archetipo. Se, infatti, alcune omissioni in C con annessi interventi di modifica del copista si possono spiegare come degli interventi personali, a partire dai quali il copista di A ha copiato il testo emendato,

18	noctis huius	A; <i>om. C^{a.c.}, add. sup. l. C^{p.c.}.</i>
46	et deinde	A; <i>om. C^{a.c.}, add. in marg. C^{p.c.}.</i>
48	quorundam verborum mutatione et hic et in principio	A; <i>add. in marg. C.</i>

⁵ Per una questione di mera praticità nell'individuazione e nell'eventuale recupero della lezione all'interno del testo, si citerà il numero di nota relativo alla stessa.

99	Christus	A; om. C ^{a.c.} ; add. sup. l. C ^{p.c.} .

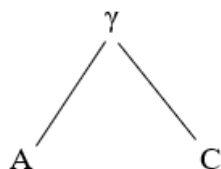
è anche vero che il copista di A scrive permettendosi di correggere il testo in alcuni punti, come qui, dove sembra notare l'incertezza del tratto del copista di C.

87	illuminatum	A ^{p.c.} in ras.; donum C ^{a.c.} ; donatum C ^{p.c.} , corr. sup. l.

Non è quindi chiara, sulla base di questi rilievi, la relazione di dipendenza tra A e C. Resta tuttavia interessante, a proposito delle varianti emerse dai testi con cui è stato trasmesso questo sermone, una singolare omissione per omoteleuto di C, che farebbe pensare all'esistenza di un terzo manoscritto. Il testo omesso da C non è presente in A, per cui: o l'intervento correttivo di C è avvenuto dopo la copia di A oppure il copista C aveva davanti a sé un modello differente da A.

97	unde sub alia metaphora dicit alibi: <i>Torcular calcavi solus</i>	om. hom. C ^{a.c.} ; add. in marg. alia m. C ^{p.c.} ; om. A.

Una prima bozza di *stemma* che voglia definire la natura della relazione tra A e C potrebbe allora essere la seguente.



L'analisi dei manoscritti A, B e C con cui è stato invece trasmesso il testo del sermone su san Vittore martire fa emergere inoltre dei dati interessanti. Innanzitutto, come si vedrà nella sezione successiva, la dipendenza diretta di A da B è piuttosto forte: da una parte, infatti, abbiamo la certezza che B sia autografo di Goffredo, mentre A contiene delle correzioni, talvolta della stessa mano di Goffredo, il che conferisce anche una certa attendibilità al testo⁶.

⁶ Una prova documentaria attestante l'autografia di Goffredo è data in P. DELHAYE, *Introduction*, in GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, ed. Delhaye cit., pp. 11-26; cf. OUY, *Manuscripts entièrement ou partiellement autographes de Godefroid de Saint-Victor* cit.; GASPARRI, *Observations paléographiques sur deux*

Un campione delle lezioni comuni a A e B lascia intuire una certa autonomia nella redazione di C, a giudicare dai numerosi interventi dissonanti rispetto al testo trascritto negli altri due manoscritti.

3	ac deinde	A, B; et postea C
6	pari	A, B, simili C.
8	dignores	A, B, elegantiore C.
10	vel	A, B; nullo C.
19	ad Christum et ad sanctos eius referendum	A, B, <i>om.</i> C.
20	ipso adiuvante	A, B, ut potero C
21	insinuare	A, B; insinuasse C
37	mundi	C; <i>om.</i> A, B.
45	ad quam psalmista fidelem animam invitat, dicens: <i>Audi, filia, et vide, et inclina aurem tuam, et obliviscere populum tuum</i> , ac si diceret: ‘Bibe, filia, de vino meo, et inebriare, et sic obliviscere populum tuum’	C, <i>om.</i> A, B.
85	et visi sunt multis in Ierusalem	C, <i>om.</i> A, B.
187	hac fornace	A, B; hoc clibano C
195	electissimo	A, B; electo C

In ogni caso, tuttavia, sono molto numerose le lezioni comuni a B e C, mentre pressoché assenti quelle comuni ad A e C. Questo dato conferma ulteriormente la natura della relazione tra A e C emersa dalla bozza del precedente *stemma*.

16	Dominus se	A, se Dominus B, C.
26	idem	B, C; <i>om.</i> A.

manuscripts partiellement autographes de Godefroid de Saint-Victor cit.; EAD., *Textes autographes d'auteurs victorins* cit. (cf. *supra*, pp. 61, nota 63; 121, nota 65; 236, nota 2).

54	hominem	B, C; <i>om.</i> A.
81	in hunc modum	B, C; <i>om.</i> A.
99	sollempnia celebramus	B, C, A ^{p.c.} , celebramus sollempnia A ^{a.c.} .
109	et glutino Spiritus sancti in pastam solidata, regius panis in clibano fieri meruit. De hac simila Moyses in Levitico dicit: Si sacrificium tuum simila fierunt, sine fermento oleo conspersa	B, C, <i>om. hom.</i> A ^{a.c.} , <i>add. in marg.</i>
193	patrono nostro	B, C; nostro patrono A.
37	mundi	C; <i>om.</i> A, B.
45	ad quam psalmista fidelem animam invitat, dicens: <i>Audi, filia, et vide, et inclina aurem tuam, et obliviscere populum tuum</i> , ac si diceret: ‘Bibe, filia, de vino meo, et inebriare, et sic obliviscere populum tuum’	C, <i>om.</i> A, B.

Infine, i rimaneggiamenti o le varianti più consistenti risultano quelle di C, che presenta aggiunte considerevoli rispetto alle redazioni di A e B. Di seguito un saggio:

45	ad quam psalmista fidelem animam invitat, dicens: <i>Audi, filia, et vide, et inclina aurem tuam, et obliviscere populum tuum</i> , ac si diceret: ‘Bibe, filia, de vino meo, et inebriare, et sic obliviscere populum tuum’	C, <i>om.</i> A, B.
73	Hoc est semen quod, secundum Domini parabolam, exiens qui seminat seminavit, et aliud cecidit in terram bonam et convaluit, aliud in mala et non convaluit. Seminavit autem hoc pluribus locis et pluribus vicibus. (...), ita ut non haberet, ubi caput suum reclinaret	C, Hoc semen cum multis modis seminatum minus fructum fecerit, tandem seminator eius quasi tedio affectus de parvo profectu ait: Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet, quod est dicere: ‘ <i>Nisi seminem in mortem corpus meum, nemo credet in me.</i> Nisi rebus ostendero quod verbis docui, nichil proficio.

		Predicavi contemptum mortis, nisi ipse moriar, inutilis erit predicatio mea. Si autem mortuus resurrexero, omnia traham ad meipsum'] A, B.
92	apostolos quoque et alios paucos fideles suos, quos ante in Iudea messuerat, sed iam pene perdiderat, sepius eis post resurrectionem apparens recepti, quo utique numquam recepisset, (...). De his paucis granis collectu sunt multi acervi medullati tritici	C, <i>om.</i> A, B, huc accesserunt ex tunc alii multi et magni acervi medullati tritici, de hoc electo grano sic* seminato postea nati**, omnes videlicet sancti qui ad exemplum eius, vite presentis contemptores effecti, corpora sua in terram proiecerunt, et animas velud electa grana in granarium Domini intulerunt A, B. *sic] <i>om.</i> B ^{a.c.} , <i>add. sup. l.</i> B ^{p.c.} . ** nati] <i>om.</i> B ^{a.c.} , <i>add. in marg.</i> B ^{p.c.} .
115	Sententiam auctoris etsi non ex toto verba dixi, sed ut hanc sententiam competentius exponamus, cogimur hic et alias quasdam huius libri figuras hinc inde isti contiguas et significatione cognatas in medium deducere	A, B, Martirii gloria figuraliter in hac sententia significatur. Sed ut hanc sententiam competentius possimus exponere, cogimur hic et alias figuras eiusdem libri hinc inde isti contiguas et significatione affines in medium deducere C.

Da tali rilievi sembra dunque emergere, relativamente all'edizione del sermone su san Vittore, una dipendenza di A e C da B.

Un'analisi più generale su tutto il testo dei sermoni del ms. C ha fatto emergere, infine, due dati interessanti relativamente alla ricostituzione del testo. Nel caso del testo del quinto sermone, secondo l'ordine stabilito nella presente edizione, ci siamo imbattuti nella difficoltà di correggere il testo, piuttosto chiaro per quel che concerne la lettura su pergamena, ma che presenta una discordanza nei modi verbali:

(...) 'factus est principatus super humerum eius', id est super hunc beatum martirem et levitam Stephanum, predicta ratione merito Domini 'humerum' vocatum, ut, qui se primus pro Domino supposuit portande crucis, omni oneri, primus pre omnibus meruit coronari, et factus sit princeps

in remuneratione, qui dux et princeps aliorum fuit in passione, ut, qui omnes precessit exemplo, merito omnes precessit in premio⁷.

Il primo '*factus est*', indicativo perfetto passivo di *facio*, richiederebbe un secondo indicativo perfetto passivo, ma due righe dopo il codice presenta un congiuntivo perfetto passivo. Nell'edizione si è preferito lasciare la forma al congiuntivo così come appare nel manoscritto.

Segnaliamo, in conclusione, un importante rilievo emerso nel lavoro di preparazione all'edizione del sermone XIX.

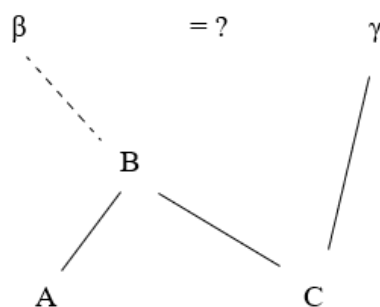
2	diem	Diem multa bona et magna donativa <i>del. C^{p.c.}</i> .

Si tratta di un singolare errore di copia che risulta molto istruttivo per il nostro tentativo di ricostruzione della genealogia dei testimoni, dal momento che mostra che il copista aveva sotto i suoi occhi un modello: nel suo lavoro di copia ha evidentemente commesso una dittografia causata da un *saut du même au même*. Ciò dimostra, dunque, che C dipende da un altro testo, relativamente alla copia degli altri sermoni analizzati, e che oggi non possediamo più (verosimilmente, la bozza dello stesso autore fornita per la copia nello *scriptorium*).

Di seguito proponiamo lo *stemma codicum* – provvisorio anche e soprattutto rispetto all'analisi dei testimoni A e B che seguirà *infra* – che mostra i rapporti tra i A, B e C: data la natura composita dei testi dei sermoni, si è tenuto conto della dipendenza di A e C da B; la presenza di un testimone perduto, forse la bozza da cui lo scriba di C copia i testi, che chiamiamo γ , è accertata dalla dittografia emendata di cui sopra; l'esistenza di un modello anche per B non è dimostrabile, né tantomeno è dimostrabile che si possa trattare dello stesso modello di γ ⁸.

⁷ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, V, 90-94.

⁸ Non è possibile inoltre stabilire, sulla base di questi soli dati, se A dipenda da B o direttamente da un ipotetico modello β . Nell'introduzione alla sua edizione del *Microcosmus*, Delhaye, sulla base di un errore di datazione di B, che fa risalire al secolo successivo, aveva invertito la dipendenza tra A e B, facendo risalire dunque ad A l'archetipo o il testimone più vicino all'archetipo del *Microcosmus*. Cf. DELHAYE, *Introduction*, in GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, ed. Delhaye cit., pp. 11-25. È stato comunque già dimostrato da Ouy che i testimoni A e C dipendono da B e che B rappresenta verosimilmente una seconda copia autografa di Goffredo, sia per quel che riguarda i *Sermones* che per il *Microcosmus*. Cf. OUY, *Manuscripts entièrement ou*



2. I testimoni A e B

I testimoni A e B riportano i testi di sermoni differenti da quelli di C, tranne che nel caso del primo sermone sulla prima domenica dell'Avvento, che è comune ad A e C, e il sermone su San Vittore che, come si diceva nel paragrafo precedente, è comune ai tre testimoni, malgrado delle grosse aggiunte di C rispetto alle redazioni più brevi di A e B. Proponiamo anche in questo caso l'elenco dei sermoni così come sono riportati nei due manoscritti vittorini, cui seguiranno le segnalazioni di alcune delle lezioni più interessanti ai fini del discorso di ricostruzione dei rapporti di dipendenza di A e B che qui si sta tentando di compiere.

I	Sermo primus in prima dominica adventus Domini
IV	Sermo de nativitate Domini
VII	In epiphania
IX	Sermo in purificatione beate Marie
XI	Sermo in prima dominica quadragesime

partiellement autographes de Godefroid de Saint-Victor cit., pp. 32-35. Nello stesso articolo Ouy passa in rassegna gli errori commessi da Delhayne nella ricostruzione della genealogia dei due testimoni. Cf. *ibid.*, pp. 37-41. Un esame attento dei testi manoscritti di Goffredo è stato compiuto anche in GASPARRI, *Observations paléographiques sur deux manuscrits partiellement autographes de Godefroid de Saint-Victor* cit. Resta inoltre fondamentale la considerazione da fare intorno al ruolo di *armarius* ricoperto da Goffredo e analizzato *supra* (pp. 118-122), che spiegherebbe facilmente la presenza di correzioni autografe sia sul testimone A che sul testimone C. Goffredo, infatti, in quanto responsabile della corretta attività di copia nello *scriptorium*, è intervenuto in più occasioni in *addenda* e *corrigenda* sui codici della biblioteca di San Vittore. La cura con cui è stato poi confezionato il testimone C fa pensare che si potesse trattare di un esemplare riservato alla lettura comune, motivo per cui era verosimilmente richiesta una cura ancora maggiore non solo alla forma, ma anche al testo stesso dei suoi sermoni. In questo senso, dunque, il testo di C può considerarsi una seconda redazione d'autore rispetto al suo modello. Per una bibliografia sul tema si rimanda nuovamente agli studi di Ouy e Gasparri citati in nota.

XIV	De annunciatione dominica
XV	Sermo in passione Domini
XVII	Sermo in die Pasche
XVIII	Sermo in generali capitulo
XX	Sermo in ascensione Domini
XXII	Sermo in die pentecostes
XXV	De sancto Victore
XXIV	Sermo in Assumptione beate Marie
XXVIII	Sermo in nativitate beate Marie

La sola differenza nell'elenco dei testi dei due testimoni è che in B non è presente il sermone sulla prima domenica di Avvento. La dipendenza di A da B per tutti gli altri sermoni, tuttavia, che è stata già dimostrata da Ouy e Gasparri⁹, sembra essere confermata da alcuni rilievi che presentiamo a campione. Nel settimo sermone, secondo il nostro ordine, sull'Epifania, abbiamo notato a distanza di poche righe alcuni dei tanti rimaneggiamenti del testo di B che in A restano invariati secondo la forma *post correctionem* di B: non si tratta di semplici errori di copia, ma in molti casi è la scelta di una parola differente che meglio connota, secondo l'autore, ciò che intende dire, come nel caso di una svista compiuta da Goffredo tra Israele (Giacobbe) e Abramo, che corregge prontamente.

20	eiusdem	A; B ^{p.c.} ; huius B ^{a.c.} , <i>del. sub l. et corr.</i>
22	Habrahe	A; B ^{p.c.} ; Israel B ^{a.c.} ; <i>del. sub l. et corr.</i>
26	carnalibus concupiscentiis inebriate	A, <i>om.</i> B ^{a.c.} ; <i>add. in marg.</i> B ^{p.c.} .

Inoltre, i salti *du même au même* (o anche le omissioni) sono piuttosto frequenti nel testimone A rispetto al testo, che resta invariato, di B. Lo confermano i seguenti esempi: il primo è tratto dal sermone IX scritto in occasione della Purificazione di Maria, mentre il secondo gruppo dal sermone XI per la prima domenica di Quaresima; il terzo gruppo è infine tratto dal sermone XIV sull'Annunciazione del Signore.

⁹ Cf. *ibidem*.

22	viciosa iusticia Dei sic exigente, nisi exiret alia propago	B, <i>om. hom.</i> A ^{a.c.} ; <i>add. in marg.</i> A ^{p.c.} .

4	temptari potuit et instruit. Videamus ergo quid sit quod in eo temptari potuit	B, <i>om. hom.</i> A ^{a.c.} ; <i>add. in marg.</i> A ^{p.c.} .
9	tantum, etate per existenciam simul et apparentiam	B, <i>om. hom.</i> A ^{a.c.} ; <i>add. in marg.</i> A ^{p.c.} .
10	Etati autem vere aliquid accrevit, sicut et videbatur accrescere	B, <i>om.</i> A ^{a.c.} ; <i>add. in marg.</i> A ^{p.c.} .

15	multiplicitatem. Conclusus, propter orte singularitatem. Fons, propter gracie	B, <i>om. hom.</i> A ^{a.c.} .
16	orte	B, <i>om.</i> A ^{a.c.} , <i>add. sup. l. in marg.</i> A ^{p.c.} .
32	de Ierusalem	B, <i>om.</i> A ^{a.c.} ; <i>add. sup. l.</i> A ^{p.c.} .

Meritano poi di essere segnalate due omissioni in prima stesura di B che confermerebbero che Goffredo stesse copiando da un modello, forse una prima bozza del sermone. Come si può notare dai passi tratti dal *sermo* XXII e dal *sermo* XI:

4	tanti miraculi pariter et	<i>om. hom.</i> B ^{a.c.} ; <i>add. sup. l.</i> B ^{p.c.} .

7	Qui duci poterat de loco in loco	A; <i>om.</i> B ^{a.c.} ; <i>add. in marg.</i> B ^{p.c.} .

Infine, segnaliamo una omissione nel manoscritto autografo B e nella sua copia A, sulla quale è intervenuta successivamente un altro copista, con una grafia differente da quella di Goffredo. Tale lettore, probabilmente coevo al copista di A, segnala che il protagonista del commento cui si sta alludendo è Isacco, restituendo così l'intelligibilità del passo del sermone IX.

2	Ysaac	<i>om.</i> A ^{a.c.} ; <i>add.</i> A ^{p.c.} <i>coni. alia m.</i> ; <i>om.</i> B.

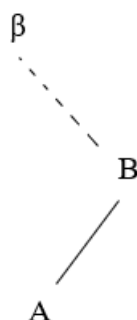
Nell'atto di stabilire il testo, si è cercato di rispettare il testo del ms. B, autografo e dunque naturalmente più vicino all'autentica volontà dell'autore¹⁰. In alcuni rari casi è stato tuttavia ritenuto opportuno correggere il testo di B. Al riguardo, proponiamo due esempi emblematici tratti da sermone per l'Ascensione del Signore (XX). In un caso l'incertezza di A e B sulla declinazione di *mors* (citando il versetto 8, 6 del *Cantico*: «Fortis est ut mors dilectio») ci ha portato a scegliere per la forma al nominativo, correggendo così il testo. Nell'altro caso, ancora una citazione scritturale ci ha portato a interrogarci sulla scelta della lezione migliore. Riportando *I Petr* 2, 21, infatti («Christus passus est pro nobis, nobis elinquens exemplum»), Goffredo sceglie la lezione biblica più rara che riporta il secondo *nobis* al posto di *vobis*. In un discorso che intende sottolineare la necessità e il fine della passione di Cristo, sulla falsariga della prima lettera di Pietro, il *vobis* diventa *nobis* per due motivi: una lettura sbagliata delle due aste della *n*, facilmente confondibile con la *u*, o, più probabilmente, per ragioni di comune appartenenza al mondo del peccato di predicatore e uditorio, dal momento che anche il testimone A riporta la stessa lezione rara con il *nobis*.

43	nobis (2)	A, B; <i>Vulg</i> vobis.
47	mors	<i>Vulg</i> ; morti A; morte B.

In virtù di tali rilievi, dunque, è possibile stabilire i rapporti di dipendenza di A da B; queste ultime evidenze, tuttavia, non sono sufficienti ad ammettere l'esistenza di un modello per B, benché esso sia stato ipotizzato da Ouy¹¹. Lo *stemma codicum* risulta dunque essere questo:

¹⁰ L'autografia del ms. B è stata provata in particolare da Ouy e Gasparri, nella bibliografia citata nelle pagine precedenti. Cf. *supra*, pp. 61, nota 63; 121, nota 65; 236, nota 2; 253, nota 5.

¹¹ Cf. OUY, *Manuscripts entièrement ou partiellement autographes de Godefroid de Saint-Victor* cit., pp. 32-35.



2. 1 Il testimone frammentario F

A Françoise Gasparri si deve la scoperta di un ulteriore testimone frammentario scritto da Goffredo in cui si discute delle tentazioni del corpo e dei moti dell'anima volti a contrastarli. In linea con la gnoseologia e la psicologia del *Microcosmus*, il testo di F sembra per molti versi corrispondere a quello del capitolo 29 del trattato di Goffredo¹². La studiosa francese dunque ha confrontato F con B, dimostrando che in effetti F abbia con buona probabilità costituito un primo modello per la stesura del capitolo del *Microcosmus*¹³.

Il testo di F sembra però essere utilizzato per la stesura di una parte di un sermone, presente anch'esso in B. Si è avuto modo di dire che spesso, nella composizione dei suoi sermoni, Goffredo utilizza sezioni di altri testi, adattandoli secondo il contesto. È questo il caso. Un rapido raffronto delle diverse lezioni conferma, in effetti, il rapporto tra F e B anche relativamente al testo del sermone sulla prima domenica di Quaresima (XI). Tale dato, tuttavia, ribalta l'ordine di copiatura così come invece sostenuto da Gasparri. Un paio di salti *du même au même* di F sembrano infatti suggerire piuttosto che si tratti di una copia, quasi un appunto scritto velocemente (a giudicare anche dalle diverse omissioni, correzioni e dall'utilizzo di formule più concise). Riportiamo alcuni di questi esempi.

¹² Che si tratti di una bozza sembra essere confermato dalla grafia veloce e disordinata di F. Cf. GASPARRI, *Textes autographes d'auteurs victorins du XII^e siècle* cit., pp. 277-284. Nell'introduzione al sermone se ne parla più nel dettaglio. Cf. *infra*, pp. 424-425.

¹³ Cf. *ibid.*, pp. 277-278 e 281-284.

38	cum non amplius quam trifaria inveniatur nostrarum inpugnationum distinctio, et usitate dictum sit: Mundus caro demonia / diversa movent prelia, nec adici soleat quarta temptatio a spiritu. Presertim	A, B, <i>om. hom. F.</i>
42	in illa trifaria distincione nomine carnis etiam spiritus carnalis intelligitur	A; B; <i>om. F.</i>
43	autem	A; B; <i>om. F.</i>
47	utraque	A; B; <i>om. F.</i>
48	scilicet	A; B; <i>om. F.</i>
50	vicio suo	A; B; <i>om. F.</i>
63	et temperanter. Prudenter	A; B; <i>om. F.</i>
78	dissimulatione	A; B; <i>om. F.</i>
79	committere debet	A, B, committet F.
87	et hanc ipsam velud lapidem tibi proponet dicens	A, B; insidias calcaneo tuo et dicet tibi F.
93	de manu Domini	A, B, <i>om. F.</i>
99	Si tamen eo male usus in peccatum lapsus fueris, noli desperare, sed tunc exemplo Christi incipe uti	A, B, <i>om. hom. F.</i>
100	repulisti	A, B, cavisti F
111	Ecce cum documento Sapientie exempla sapientis, id est Christi tibi proposui, o christiane, ut habeas	A; B; cum regula sapientie exempla Christi tibi propoui, o christiane F.

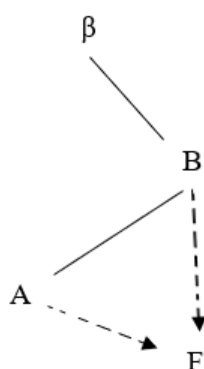
Le evidenze dimostrano pertanto che F è stato copiato a partire da B. Del resto, anche l'ipotesi secondo cui il testo del *Microcosmus* sia stato copiato a partire da F non sembra sufficientemente solida: il testo del capitolo 29 utilizzato anche in F e in B è in effetti troppo breve per poter stabilire, mediante un confronto diretto, la dipendenza tra i due testimoni. Tre lezioni, tuttavia, sembrano portare a stabilire che, nello scrivere il capitolo 29 del *Microcosmus*, Goffredo avesse tra le mani il sermone nella redazione di B (o di A) piuttosto che il frammento

F, copiato di fretta, a giudicare anche dal tratto veloce, sui fogli di guardia di un altro manoscritto¹⁴.

39	concupiscit	A, B, B ^M , pugnāt F.
53	nostra	A, B, B ^M om. F.
55	nostro	A, B, B ^M om. F.

Sebbene ci siano in effetti poche lezioni comuni per poter sostenere con certezza che F sia il modello utilizzato da Goffredo per la stesura del capitolo 29 del *Microcosmus* (che abbiamo indicato per praticità con B^M), la piccola porzione di testo del trattato sembra avere in verità come modello i testimoni A o B piuttosto che F.

Da tali evidenze possiamo ipotizzare dunque uno *stemma*, che riportiamo di seguito.



3. I testimoni del *Sermo communis*

La fortunata trasmissione del *Sermo communis* (7 testimoni) ci obbliga a un'analisi più attenta delle lezioni comuni e delle varianti dei testimoni. La genealogia dei manoscritti è però difficile da tracciare – e, di conseguenza, lo *stemma codicum* che proponiamo non può che essere provvisorio – in ragione di tre elementi: innanzitutto, il testo del sermone è molto breve e dunque non consente una sufficiente presenza di dati utili per l'individuazione dei rapporti tra

¹⁴ Si rimanda alla presentazione del testimone F. Cf. *supra*, pp. 238-239.

i testimoni; l'esame di tutte le varianti del presente sermone non risulta utile ai fini della ricostruzione dei nessi tra i sette testimoni che lo trasmettono, anche alla luce dello studio di Châtillon sui sermoni della seconda metà del secolo XII, che ha dimostrato la presenza di un lavoro di copia arbitrario e selettivo dei sermoni all'interno degli omiliari vittorini¹⁵; infine, il testo del *sermo communis* è stato tradito in forma parziale, almeno, come vedremo, nel caso del testimone P⁵, che presenta considerevoli ma intenzionali omissioni rispetto al testo originale.

Una considerazione della datazione dei testimoni può essere utile, come nel caso di V, che risale al secolo XV e dunque non può necessariamente essere il modello per uno o più degli altri testimoni. Lo stesso potrebbe dirsi per i testimoni P⁴ e P⁵, la cui copia risale all'inizio del secolo XIII, mentre gli altri testimoni sono stati copiati nella seconda metà del secolo XII (P¹) o, più precisamente, nell'ultimo quarto dello stesso secolo (P², P³ e G). Se, tuttavia, la distanza temporale dei testimoni parigini da V è tale da poter garantire la certezza che il manoscritto vaticano non sia il modello di uno o più dei testimoni francesi, occorre utilizzare maggiore cautela nello stabilire i rapporti di dipendenza tra gli altri testimoni in virtù dei soli criteri cronologici. Presentiamo dunque alcuni dei casi più significativi emersi dalla comparazione dei 7 diversi testimoni, che possono fornirci degli indizi funzionali a tracciare i legami tra di essi.

Un elemento che va immediatamente sottolineato è quello che emerge dall'analisi delle varianti di P³, probabilmente dovute a una maggiore disattenzione del copista.

97	iterum	item P ³ .
98	aperiatur	aperatur P ³ , P ¹ , P ⁴ .
103	et si hereditas tua preclara est tibi	<i>bis scr.</i> P ³ , V; <i>bis scr. in marg.</i> P ⁴ .
118	insani	<i>coni.</i> P ⁴ ; <i>insania</i> P ³ , <i>insanie</i> V.
138	genua dissoluta	dissoluta genua P ^{3p.c.} .
143	quid	quod P ³ .
144	quid	quo P ^{3p.c.} ; qui P ² ; P ⁴ ; P ^{3a.c.} .
149	aqua	aque P ³ .
171	deferunt	deferant P ³ ; diferunt P ² .

¹⁵ Cf. CHÂTILLON, *Sermons et prédicateurs victorins* cit.

176	mollicies	P ¹ ; P ^{2p.c.} , mullicies P ^{2a.c.} , <i>corr. sup. l.</i> ; mollices P ³ .
192	qui	P ² , P ^{4a.c.} ; hic P ¹ , P ³ , P ^{4a.p.} , G.
205	super	supra P ³ .

I casi riportati nelle note 98, 103, e 192 attestano poi un qualche tipo di dipendenza tra P³, P¹ e P⁴. Se P¹, come sembra dalla datazione, è pur di poco anteriore rispetto agli altri testimoni, allora potrebbe essere stato il modello per uno o più dei testimoni in esame. Alcune correzioni su errori iterativi del copista di P¹ potrebbero confermare tale ipotesi, ma il numero di lezioni è troppo esiguo da poter fornire una certezza.

121	talos	P ^{2p.c.} P ^{3p.c.} <i>corr. sup. l.</i> , P ^{5p.c.} , tales P ¹ , P ⁴ , G, P ^{2a.c.} P ^{3a.c.} , P ^{5a.c.} tallos V.
123	talos	tales P ^{1a.c.} ; talos P ^{1p.c.} ; tallos V.
125	talos	tales P ^{1a.c.} ; talos P ^{1p.c.} .

Soltanto in un caso si è preferito seguire la lezione di P³. Nel testo vi è un richiamo a una interpretazione classica, fatta risalire a Gregorio Magno, secondo cui la terra biblica di Sennaar è interpretata come luogo del fetore, ovvero dell'inferno: «*In terra Sennaar (Zac 5, 11), que dicitur fetor eorum*» riporta P³, legando il *quae* a *terra*, mentre gli altri testimoni riportano *quod*.

182	que	P ³ ; quod P ¹ , P ² , P ⁴ , P ⁵ , V.

Si segnala, inoltre, anche il singolare caso di una omissione per omoteleuto che compare sia in P² che in G e che entrambi correggono allo stesso modo.

183	que dicitur fetor eorum. Due igitur ille mulieres anphoram deferunt in terram Sennaar	<i>om. hom.</i> G ^{a.c.} , P ^{2a.c.} , <i>add. in marg.</i> G ^{p.c.} , P ^{2p.c.} .

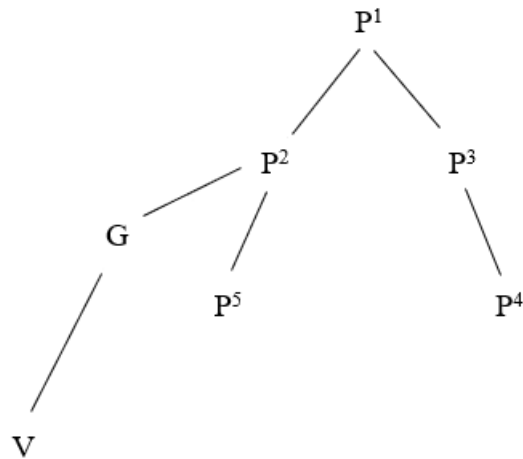
Inoltre, come si è accennato precedentemente, il ms. P⁵ presenta notevoli omissioni, che non compromettono la comprensione del testo, ma lo alleggeriscono di alcune parti: tali omissioni sono talvolta segnalate dal copista (o da un lettore successivo) in corrispondenza delle lacune di testo.

5	Libenter suffertis... dicenda sunt veniant	om. P ⁵ §.
32	ubi iam dictum est... suffocent et destruant	om. P ⁵ §.
79	et quod maius est ponit... habebat funiculum in manu	om. P ⁵ §.
104	et si hereditas tua... <i>eorum verba verba sunt insani</i>	om. P ⁵ .
197	ibi erit pax... nos perducatur Dominus Iesus. Amen	om. P ⁵ .

E ancora più di una lezione comune evidenzia il rapporto tra P¹ e P² e tra e questi e G, come quella segnalata in nota 118, mentre da G sembra dipendere la copia vaticana del testimone V, ma anche in questo caso il numero di occorrenze da segnalare è troppo basso per poter affermare con certezza tale dipendenza:

118	insani	coni. P ⁴ ; insania P ³ , insanie V.
74	superne	sternetur P ⁵ .

Con i dati che emergono dalla nostra comparazione, che qui sono segnalati in un loro campione maggiormente rappresentativo, possiamo tentare la bozza di uno *stemma codicum*, ma precisando ancora una volta la sua natura provvisoria dettata dalla scarsità di lezioni comuni e varianti da poter analizzare, che determina il forte grado di incertezza della nostra ricostruzione.



Nel suo studio sui sermoni e i predicatori vittorini, Jean Châtillon ha analizzato i vari omeliari provenienti direttamente o indirettamente dallo *scriptorium* dell'abbazia di San Vittore e dall'analisi compiuta sugli elenchi dei sermoni dei vari testimoni, in buona parte gli stessi che contengono il *Sermo communis* di Goffredo, è emersa una netta vicinanza tra i testimoni P¹ e P²; a rispettare l'ordine dei sermoni di P² ci sono sicuramente P³ e P⁴; G conserva pressappoco lo stesso ordine di P², come anche P⁵, che però non è considerato uno dei testimoni privilegiati per la sua ricostruzione. Infine, V sembra essere legato a P¹ più che a P², ma lo stesso studioso ammette che una ricostituzione della genealogia dei testimoni delle raccolte di sermoni vittorini sulla mera base dell'ordine di trascrizione all'interno dei codici che li contengono non rappresenta che un'ipotesi comunque fragile¹⁶. In linea di massima, comunque, tale ipotesi sembra confermare i risultati della nostra breve analisi, confluita nella presentazione dello *stemma codicum*.

¹⁶ Cf. CHÂTILLON, *Sermons et prédicateurs victorins* cit., pp. 38-39.

Capitolo III

Principi di edizione

La discussione stemmatica, che ha portato a dei risultati provvisori anche se in alcuni casi consistenti, ha permesso di stabilire il testo critico dell'opera. Abbiamo deciso di rispettare sempre i titoli dei sermoni così come indicati nelle rubriche, segnalando tutti i punti in cui i copisti hanno diviso, in alcuni casi, le sezioni di ogni sermone (in tal caso, abbiamo utilizzato il segno grafico §). Talvolta i titoli non sono uniformi per tutti i testimoni e in quel caso abbiamo optato per una soluzione pratica che permettesse di identificare al meglio i sermoni.

Nello stabilire il testo, ci siamo attenuti, quando possibile, alla redazione autografa di Goffredo (ms. B), applicando delle emendazioni nei casi che più evidentemente necessitavano di tali interventi. Il numero esiguo di testimoni non ha però permesso in qualche caso la ricostruzione completa del testo, che in pochi isolati casi è rimasto lacunoso.

La punteggiatura del testo è di nostra responsabilità, dal momento che le indicazioni lasciate dai copisti segnalavano molto spesso un tipo di pausa breve, media o lunga, come se fosse un suggerimento per la lettura pubblica dei sermoni, per donare maggior enfasi alle parole del predicatore, piuttosto che una pausa dettata dal rispetto della sintassi latina. Data la natura dei testi editi, non abbiamo seguito fedelmente una punteggiatura alla tedesca, che garantisce una coerenza con la struttura sintattica del testo, ma una più libera, conforme al modello italiano, che però rispettasse quanto più possibile le pause e il ritmo della prosa omiletica di Goffredo.

Riguardo l'ortografia, sono state riscontrate molteplici varianti ortografiche per la stessa parola anche negli autografi: in questi casi ci si è attenuti al testo manoscritto o all'ortografia più frequente. Inoltre, non in tutti i casi il gruppo *-ti-* seguito da vocale è sostituito da *-ci-* con vocale, mentre pressoché tutti i dittonghi vocalici sono caduti, coerentemente alle pratiche scritte del secolo XII. Ancora, si è mantenuta la distinzione tra *u* e *v* minuscole, mentre si è preferito tenere la *i* al posto della *j*, che non compare mai nei manoscritti. In alcuni casi, poi, si è mantenuta la *y*, che i copisti spesso utilizzano per rimarcare l'etimologia greca o presunta tale

della parola (per es. *Egyptus*, *Ysaac*...), ma non per *historia*, che soltanto in rarissimi casi riporta la y.

Le citazioni bibliche esplicite sono in corsivo, mentre i discorsi diretti in tondo, tra apici singoli (‘ ’). I riferimenti alle antifone e ai responsori sono tratti dal *Corpus Antiphonarium Officii* edito da René-Jean Hesbert, dal quale si cita il codice relativo al canto liturgico cui si allude nei sermoni¹. I versetti di canti alleluiatici, di introiti, di gradualia... sono invece tratti per lo più dall'*Antiphonale missarum sextuplex*, curato sempre da Hesbert². Laddove i riferimenti liturgici rinvenuti nei sermoni non fossero presenti nei repertori dello studioso francese, si è fatto riferimento al Cantus Index. *Catalogue of Chant Texts and Melodies*, consultabile online. Per tutti gli altri riferimenti a canti liturgici non presenti nei suddetti cataloghi, si è fatto uso infine di ulteriori repertori, citati per esteso nelle note.

Infine, due apparati arricchiscono l'edizione dei *Sermones* di Goffredo di San Vittore: quello delle varianti, a piè di ogni pagina, e quello delle fonti bibliche e liturgiche che, insieme a quello delle fonti classiche, patristiche e medievali, è presente alla fine di ciascun sermone. Per queste ultime è stata indicata sempre l'edizione della *Patrologia Latina* e, laddove presente, un'edizione critica più recente. Qui come nella prima parte del nostro lavoro, invece, i *Sermones* di Goffredo sono citati con la sola indicazione del loro numero identificativo, stabilito secondo l'ordine della presente edizione, seguito dalle righe che delimitano il passo cui si rimanda.

¹ Cf. *Corpus Antiphonarium Officii*, ed. R.-J. Hesbert, 6 voll., Roma 1963-1979 (Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior; Fontes, 7-12).

² Cf. *Antiphonale missarum sextuplex: d'après le Graduel de Monza et les Antiphonaires de Rheinau, du Mont-Blandin, de Compiègne, de Corbie et de Senlis*, ed. R.-J. Hesbert, Roma 1985 (rist. anast. Bruxelles 1935).

CONSPECTVS SIGLORUM

A	PARIS, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14515.	sec. XII (4/4)
B	PARIS, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14881.	sec. XII (4/4)
C	PARIS, Bibliothèque Mazarine, 1002.	secc. XII-XIII
F	PARIS, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14505.	sec. XII (2-3/4)
G	PARIS, Bibliothèque Sainte-Geneviève, 1423.	sec. XII (4/4)
P ¹	PARIS, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14589.	sec. XII (3-4/4)
P ²	PARIS, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14590.	sec. XII (3/4)
P ³	PARIS, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14948.	sec. XII (4/4)
P ⁴	PARIS, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 16461.	sec. XIII (1/4)
P ⁵	PARIS, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14957.	sec. XIII (1/4)
V	CITTÀ DEL VATICANO, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. lat., 108.	sec. XV

Abbreviazioni

<i>a.c.</i>	ante correctionem	<i>in marg.</i>	in margine
<i>add.</i>	addidit	<i>in ras.</i>	in rasura
<i>bis scr.</i>	bis scripsit	<i>iter.</i>	iteravit
<i>coni.</i>	coniecit	<i>om.</i>	omisit
<i>corr.</i>	correxerit	<i>p.c.</i>	post correctionem
<i>del.</i>	delevit	<i>scr.</i>	scripsit
<i>des.</i>	desinit	<i>sub l.</i>	sub linea
<i>dub.</i>	dubitanter, lectio dubia	<i>sup. l.</i>	supra lineam
<i>em.</i>	emendavit		
<i>eras.</i>	erasit		
<i>exp.</i>	expunxit		

Sermones* Godefridi canonici Sancti Victoris Parisiensis in maioribus sollempnitatibus per anni circulum

I

Sermo† primus in prima dominica adventus Domini

Introduzione

Già dalle prime righe del primo sermone che inaugura i due *libelli* di Goffredo di San Vittore il lettore moderno coglie il carattere di liturgista dell'autore, che si cimenta qui nell'esegesi dei versetti del primo responsorio del mattutino della prima domenica di Avvento e ne restituisce una riflessione originale, nella misura in cui riesce ad assimilare fonti patristiche e contemporanee nell'intento di ricordare il piano stabilito da Dio per redimere il genere umano dalle conseguenze del peccato originale. Il sermone è costruito in effetti sul tentativo di fornire una spiegazione del versetto liturgico secondo gli schemi classici dell'esegesi vittorina, che vengono applicati pedissequamente da Goffredo qui e altrove e che forniscono sempre, in via preliminare, una spiegazione del senso storico-letterale che l'esordio suggerisce, per poi scandagliare i sensi più nascosti, prima allegorico, poi tropologico, del versetto iniziale¹. L'attenzione rivolta alla liturgia richiama però qui, più che in altri sermoni, l'analisi anche meccanica della sua pratica, che si palesa nel susseguirsi di interrogativi circa i motivi per cui la voce dell'officiante canta durante la liturgia notturna la melodia del responsorio: l'azione

* Sermones Godefridi canonici Sancti Victoris Parisiensis in maioribus sollempnitatibus per anni circulum] C; Sermones Godefridi canonici Sancti Victoris parisiensis] A; Sermones fratris Godefridi canonici Sancti Victoris parisiensis] B.

† Sermo primus in prima dominica Adventus Domini] C; Sermo in prima dominica Adventus Domini A.

¹ Sull'impianto esegetico di Ugo e di tutta la scuola di San Vittore si veda almeno: SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge* cit., pp. 107-108; SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages* cit., tr. it., pp. 129-165; H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 2 voll., I, Paris 1959-1964; tr. it., Roma 1962; *Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victor zu Paris* cit.; VAN LIERE, *Following in the Footsteps of Hugh: Exegesis at Saint Victor (1142–1242)* cit., pp. 223-243.

liturgica stessa si fa quindi veicolo di un messaggio più alto e profondo, si fa allegoria della notte, che è peccato – connotato sia gnoseologicamente che moralmente –, che è la vita dell'uomo immerso nella materialità rischiarata dalla misericordia divina che concede al peccatore la via della redenzione.

Il richiamo alla fonte anselmiana del *Cur Deus homo* appare qui però nascosta tra il fittissimo richiamo a fonti coeve ai Padri, da Agostino a Gregorio Magno a Girolamo, che interviene talora a supporto dell'etimologia ebraica dei termini richiamati dal responsorio e che detta il ritmo dell'intero sermone, attraversato da una lunghissima e densa metaforica militare che si instaura nel binomio tra *castrum* e *castra Dei*, introduttivo allo scontro che vede opposte una *militans* e una *triumphans Ecclesia*. Nel tipico registro della predicazione canonica, dunque, l'ecclesiologia che ne viene fuori, conforme a quella agostiniana, espone i due schieramenti della *civitas Dei*, popolata dagli angeli rimasti fedeli a Dio dopo la caduta di Lucifero, e del campo di Dio, dove si svolge la quotidiana lotta contro il male al termine della quale sarà possibile il ricongiungimento delle due *Ecclesiae*.

Il ruolo del predicatore vittorino che Goffredo sente l'onere di ricoprire consiste nell'essere guardiano, osservatore del campo di Dio, ma al contempo combattente. In quanto combattente lotterà allora in difesa della Chiesa, al fianco dei santi e di Dio stesso, ma in quanto guardiano, *speculator*, sente il peso della visione d'insieme, dall'alto, dalla *specula* da cui osserva l'eterno scontro tra bene e male, e quindi si fa carico dello sforzo di condurre, attraverso la propria predicazione, i confratelli e l'umanità intera nella vera patria (*manuductio ad veritatem*). In questo senso tale sermone sulla prima domenica dell'Avvento sembra descrivere in maniera straordinariamente dettagliata il secondo autoritratto di Goffredo, che in effetti egli apporta all'inizio del *libellus* come firma², quasi a mo' di sommario visuale di quel che saranno i contenuti del primo sermone e gli intenti pastorali, edificatori e speculativi dell'intera sua raccolta omiletica.

Proprio dal punto di vista speculativo è interessante notare come Goffredo riesca a rielaborare alcune dottrine di scuola vittorina, come, per esempio, la tripartizione ugoniana delle tre inclinazioni peccaminose (*vitia*) che il peccato ha inflitto alla natura umana. Se però Ugo parla di ignoranza, debolezza morale, necessità fisica e mortalità³, Goffredo distingue *ignorantia*, *malivolentia* e *impotentia* in senso morale, calcando la triade delle attribuzioni

² Cf. *supra*, pp. 149-151.

³ Cf. la prossima nota ^{xx}.

trinitarie di *scire, posse et velle bonum* già fatta propria da Ugo nel *De tribus diebus*⁴, curandosi però di spiegarla attraverso analogie astronomiche, segno di un interesse costante per questa particolare *ars*. Ancora da Ugo riprende la triplice distinzione delle tre età della legge (*lex naturalis, lex scripta e lex gratiae*), mentre dalle opere di Acardo attinge invece nel momento in cui si trova a dover affrontare il tema della *regio dissimilitudinis*⁵ o, ancora, da Riccardo e Acardo riprende la dottrina trinitaria a partire dalla constatazione della continua ricorrenza nel sermone del numero tre⁶.

Tra i sermoni più ricchi dal punto di vista dottrinale e teologico, questo è forse uno dei pochi non direttamente destinato alla lettura comune, a giudicare dalla lunghezza e dalla necessità della scelta di dividerlo nel mezzo. La seconda parte del sermone, tuttavia, più densa per l'esigenza pastorale manifestata dalla necessaria punizione da assegnare ai reprobì e dall'altrettanto necessaria premiazione degli eletti, si interroga sull'identità dell'*homo iustus, perfectus et beatus* meritevole del regno dei cieli, e affronta nuovamente il tema della *regio dissimilitudinis*, declinato stavolta secondo una peculiare geografia dei luoghi ultraterreni che suggerirebbe influenze biunivoche con l'ambiente cistercense.

⁴ Sulla triade *potentia, sapientia e bonitas* in Ugo e sull'acceso dibattito sul tema tra i secoli XI e XIII, cf. soprattutto POIREL, *Livre de la nature et débat trinitaire au XII^e siècle* cit., pp. 261-420.

⁵ Per il tema della *regio dissimilitudinis* in Acardo di San Vittore, cf. J. CHÂTILLON, *Les régions de la dissemblance et de la ressemblance selon Achard de Saint-Victor* cit., pp. 237-250.

⁶ Cf. la successiva nota ^{xxviii}.

Testo

A = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14515, ff. 107^r-113^v.

C = ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, ff. 1^r-9^v.

Tr. ing. in *Sermons for the Liturgical Year: A Selection of Works of Hugh, Achard, Richard Maurice, Walter, and Godfrey of St. Victor, Absalom of Springiersbach, and of Maurice de Sully*, ed. H. B. Feiss, Turnhout 2018 (Victorine Texts in Translation, 8), pp. 114-127.

*Aspiciens a longe, ecce video potenciam*¹ *Dei venientem et nebulam totam terram tegentem*ⁱ. Hec vox prima, fratres karissimi, prime lectioni nocturni officii huius diei responsoria est. Dulci modulatione insignita, triplici versu repetita, et tandem cum *Gloria Patri* finita, non est
5 putandum sine magno misterio hoc fieri. Querimus ergo cuius sit hec vox, que tam producte² et iocunde modulationis ratio. Deinde querimus quis sit iste aspiciens, unde et quo aspiciens et quid aspiciens.

Primum ergo videamus cuius sit hec vox. Vox hec est vox speculatorum tuorum, o Syon, id est o castra Dei. Syon enim interpretatur speculatioⁱⁱ et significat castra Dei, sicut Ierusalem
10 interpretatur visio pacis et significat civitatem Deiⁱⁱⁱ. Habet namque Deus civitatem suam, habet et castra sua: civitatem Ecclesiam³ triumphantem, castra militantem, quamvis alterum pro altero sepe ponatur, sed abusive. Et civitatem quidem habet ex eo tempore quo, post creationem angelorum apostatis angelis per superbiam precipitatis, reliqui per gratiam in amore creationis sui confirmati et in perpetuam et beatam civitatem Dei in celestibus fundati sunt. Porro castra
15 habet ex eo tempore quo, de generis humani massa fraude apostate angeli perdita, per gratiam quosdam elegit, qui ultores tam paterni quam sui sanguinis contra generis sui inimicos debellarent, eisque fortiter expugnastis, tandem cum triumpho ad beatorum angelorum civitatem transmigrarent. Sciebat enim iam tunc, immo ab eterno previderat Deus, quam

¹ potenciam Dei] A; Dei potenciam C.

² producte et iocunde] A; iocunde et producte C.

³ ecclesiam] e^{am} C.

plurimos, licet de lutea materia factos, generis sui inimicos fortiter debellaturos et in
20 confusionem illorum qui, de lutea materia nichil habentes peccaverunt, multa gloriose facturos.

{1^v} Ideoque pro nichilo ducens perditionem reproborum, tam hominum quam demonum,
sua sponte pereuntium, de solis electis, tam hominibus quam angelis, beatam sibi civitatem
edificare disposuit. Hos in eterno gaudio, illos in eterno supplicio sociandos deputans, ut et in
illis bonitatem suam, et in istis iusticiam suam, in utrisque vero omnipotenciam suam
25 commendaret. Verumtamen⁴, quia universa generis humani massa^{iv} peccaverat uniformiter,
iusticia Dei exigebat omnes homines uniformiter puniri, eo quod nullum malum remanere
debeat inpunitum, non tamen [107^v] statim eternaliter, licet et hoc meruerint, sed temporaliter,
ne locus penitentie cuiquam negari videretur. Igitur necesse erat omnes homines, tam electos
quam reprobos, uniformiter quantum ad originale peccatum puniri. Hinc est quod utrique eiecti
30 de paradiso, eundem locum et tempus penitencie sortiti sunt, ne quis causari posset adversus
Deum secum durius agi, si penitentiam acturus ab aliis divideretur⁵ loco, qui non esset divisus
merito. Eundem, inquam, locum sortiti sunt, scilicet hanc vallem plorationis^v, hanc regionem
dissimilitudinis^{vi}, idem tempus, scilicet spacium huius vite mortalis – locum ad penam, tempus
ad penitentiam; locum in quo peccata puniantur, tempus in quo peccata finiantur; locum exilii,
35 tempus remedii – si tamen nec loco nec tempore abuterentur et gratiam omnibus in commune
propositam sequerentur. Utrisque igitur in hac necessitate penitendi proiectis: alii de
necessitate sibi fecerunt virtutem, alii de necessitate sibi fecerunt impietatem, et divisi sunt
sentenciis et votis. Ac per hoc et meritis, electi a reprobis, boni⁶ a malis, contemptibus his
gratiam et prime praevaricationi originali, addentibus praevaricationem actualem, illis per Dei
40 gratiam quam proposse {2^r} secuti sunt, de prima praevaricatione et de secundis si quas
addiderunt gementibus et sic satisfaciuntibus. Unde accidit ut, qui adhuc indivisi erant loco, non
solum sentenciis et votis, sed et sortibus et meritis valde dividerentur, cedentibus his in sortem
Dei, illis in sortem diaboli.

Sed, quia iamdudum mundus in maligno positus fuerat, multitudo palearum diabolo,
45 paucitas granorum cessit Deo^{vii}. Quia *funes*, qui *ceciderunt* Domino in *preclaris*^{viii}, ceciderunt
diabolo in multis, utrisque tamen ad hoc loco permixtis. Et prima quidem distributio
funiculorum facta est per capita, ut in Abel et Cain. Secunda facta est per familias, ut in Noe,
Abraham, Ysaac et Iacob et familiis eorum, adversus familias omnium aliarum nationum.

⁴ verumtamen] C; verumptamen A.

⁵ divideretur] dividerentur C^{a.c.}, corr. sub l.

⁶ boni] A^{p.c.}; bonis A^{a.c.}, eras.

Tercia vero facta est per populos, ut in populo Israel adversus populum Egyptiorum, in quo et
 50 primum non solum significata, sed etiam inchoata sunt castra Dei, iubente Deo secedere
 populum suum de medio pravorum, adversus reprobos, electos suos materialia etiam arma non
 solum spiritualia sumere acies non modo figuraliter, sed etiam actualiter instruere, [108^r] castra
 figere, in tabernaculis habitare. Iam tunc, docente eos interim⁷ spiritu Dei, non se hic manentem
 civitatem habere, sed futuram inquirere^{8ix}. Ex tunc usque in hodiernum diem fixa et multiplicata
 55 sunt per orbem terrarum castra Dei. Que iam tot sunt in hoc mundo, quot sunt claustra vel
 ecclesie devote servientium Deo. Edoctis subsequentibus exemplo precedentium, non esse sibi
 colluctationem adversus carnem et sanguinem tantum, sed adversus *spiritualia nequicie in*
celestibus^x, cum quibus usque in finem seculi iugiter luctandum est, quia eo usque Dominus
 castra sua durare voluit, donec consummentur merita et numerus electorum^{xi}, peccata et
 60 numerus reproborum.

Medio autem hoc tempore tam iugis est {2^v} incursus hostium in castra Dei, ut vix *hora*
 vel dimidia sit *in celo silentium*^{xii}. Propter quod, misericors Dominus speculatores in⁹ castris
 suis ponere curavit, quorum diligentia et hostes arcerentur et milites sui recrearentur. Et primum
 quidem seipsum speculatorem eis dedit, ut propheta dicit: *Nisi Dominus custodierit civitatem,*
 65 *frustra vigilat qui custodit eam*^{xiii} (procul dubio castra nomine civitatis abusive significans), et
 rursum: *Ecce, non dormitabit neque dormiet, qui custodit Israel*^{xiv}, ubi ne alium intelligeres
 quam Dominum, mox addit: *Dominus custodit te, Domino protectio tua*^{xv}. Sed et¹⁰ ipse
 Dominus¹¹ in Ysaia de seipso dicit: *Super speculam Domini sum stans iugiter per diem*^{xvi}, et,
 adhuc expressivis, adiungit de se, dicens: *Et super custodiam meam sum stans totis noctibus*^{xvii}.
 70 Dehinc et alios quoque speculatores, ex seipsis electos, illis constituit, viros vita et scientia
 eximios. Qui, in alta virtutum specula positi, et ab incursibus hostium castra premunirent et,
 futura eis¹², tam mala quam bona, providendo, nunciarent: mala ad cautelam, bona ad
 consolationem. Non quod ipse solus eis ad hec non sufficeret, sed ut¹³, ipsi tam sibi quam aliis
 providendo, amplius proficerent. De quibus, ipse Dominus Ezechieli dicit: *Fili hominis,*
 75 *speculatorem dedi te domui Israel*^{xviii}, quod, licet uni soli homini dictum videatur, universo

⁷ interim] C; A^{p.c.}; inter A^{a.c.} corr. sup. l.

⁸ inquirere] A^{p.c.}, inquirere A^{a.c.}, in ras.

⁹ in] om. A^{a.c.}, add. sup. l. A^{p.c.}; C.

¹⁰ et] C; om. A^{a.c.}, add. sup. l. A^{p.c.}.

¹¹ Dominus] in marg. C.

¹² eis] bis scr. C^{a.c.}.

¹³ ut] in marg. C alia m.

tamen ordini speculatorum castrorum Dei rectius dictum intelligitur. Horum itaque speculatorum precinentium pariterque que castrorum succinentium, tanquam unius hominis vox est hec quam ab inicio proposu-[108^v]imus, fratres karissimi.

§ Nunc intuendum que sit tam iocunde et producte modulationis ratio in hac nocte¹⁴. Quod
80 ut melius explanetur, primum notandum est que sit illa nox in cuius officio vox hec post lectionem primam {3^r} prima resonat, deinde quod sit illius noctis officium nocturnum, que illius officii lectiones, que responsoria, et tunc, demum, que sit huius responsorii, tam iocunda et producta modulatio cum triplici versu repetita, et tandem cum *Gloria Patri* finita.

Nox hec, dilectissimi, defectus huius mortalis vite nostre est. Merito ‘nox’ numcupata,
85 quia, per eam et in ea, humana¹⁵ natura, primum serena et lucida a Deo creata, pro dolor tota miserabiliter est obscurata. Triplices enim sunt defectus noctis huius, qui, in unum conflati, pene palpabiles faciunt tenebras eius. Primus defectus eius est ignorantia, secundus malivolentia, tercius inpotentia^{xix}. Ex primo, non scit; ex secundo, non vult; ex tercio, non potest bonum. Primus enim est privatio splendoris, Secundus est privatio caloris, tercius privatio
90 vigoris intimi. Qui tres defectus, ex obiectu¹⁶ terre inter emisperium nostrum et solem verum, id est Deum, nobis acciderunt. Sicut enim in hoc visibili celo duo sunt emisperia, vicissim a sole visibili vel presente illuminata, vel absente, obiectu huius visibilis et tenebrose terre obscurata, sic sic utique in invisibili celo (hoc est in rationali creatura), duo emisperia sunt, humana et angelica natura, a sole invisibili, Deo scilicet, vel presente illuminata, vel absente,
95 obiectu terrenitatis nostre, id est peccatorum nostrorum obscurata. Recessit enim pro dolor verus sol a nostro emisperio, id est ab humana natura, quando peccavit, et declinavit in aliud emisperium (hoc est ad naturam angelorum, que non peccavit). Et sic, miseri, in huius noctis, id est mortalis vite, triplices defectus, incidimus, ubi et splendore et calore {3^v} et vigore veri solis destituti, nec scimus, nec volumus, nec possumus habere vel facere bonum ad quod vel in
100 quo creati sumus. Et hoc utique irremediabiliter evenit omnibus illis qui tota hac nocte dormiunt aut certe ebrii sunt. Nam qui dormiunt in hac nocte dormiunt et qui ebrii sunt in hac nocte ebrii sunt^{xx}. Quales sunt omnis reprobis in hac vitalis in bono opere torpidi, [109^r] vel deliciis terrenorum bonorum ebrii et, ob hoc, his defectibus eternaliter dampnati. Ad hos omnino non pertinet nocturnum huius noctis officium. Sola castra Dei hoc excercentur officio. De quo, iam
105 aliqua dicenda sunt.

¹⁴ nocte] C; A^{p.c.}, voce A^{a.c.}, corr. sup. l.

¹⁵ humana] C^{p.c.}, human C^{a.c.}, corr. sup. l.

¹⁶ obiectu] C^{p.c.}, obitu C^{a.c.}, corr. sup. l.

Ipsam enim est exercitum¹⁷ militum Dei, in nocte huius seculi, qui non, quasi dormientes, ubi sunt, obliuiscuntur, nec terrenis deliciis inebriantur, sed media nocte surgunt et, diuina quadam arte edocti, de petra ignem elicientes, noctis¹⁸ huius tenebras discutunt. De illa, inquam, petra que uenit ignem mittere in terram et uoluit non solum ut arderet^{xxi}, uerum etiam
110 ut luceret in castris suis in hac nocte laborantibus, donec illucescat dies et inclinatur umbra. Tandiu enim ad hostium amici in hac nocte pulsant, donec surgat et det eis tres panes^{xxii}, tres scilicet uirtutes, fidem, spem, caritatem. Quarum prima, id est fide, illuminati; secunda, id est spe, roborati; tertia, id est caritate, inflammati. Non solum uelud panibus reficiantur, sed etiam, quasi igne Spiritus diuinitus accepto, inter huius noctis tenebras quantum opus est illuminentur,
115 roborentur, inflammentur.

Hoc pulchre significatur in huius nocturni¹⁹ officii in tercio, quando, premissis inuicatorio, milites Dei seipsos ad uigilandum excitant, ad orandum inuicant. Et nequis {4^r} inter eos dormitet: hoc ipsum crebrius repetunt, orationi, oportune inopportune^{xxiii}, instantes^{xxiv}, donec impetrent quod postulant. Dehinc, inchoatum officium tribus nocturnis distinguunt, propter tres
120 euangelicas huius noctis uigilias, quas Dominus commemorans: ‘Beatos’, dicit, ‘seruos qui inuenti fuerint in eis uigilantes^{xxv}’. Sed, et ipsos tres nocturnos per tria terna subdistinguunt, psalmodias uidelicet, lectiones et responsa. Tribus praedictis huius noctis defectibus tria opponentes, quasi remedia, scilicet psalmodiam, que operationem significat, defectui inpotencie; lectiones, que doctrinam significant, defectui ignorantie; responsorum
125 dulcedinem amaritudini malicie. Possunt tamen tres nocturni tribus temporibus in²⁰ quibus castra Dei militando exercentur non inconuenienter aptari, id est tempori naturalis legis, scripte legis, euangelice legis^{xxvi}; et, ut dictum est, in singulis temporibus his predicta remedia predictis defectibus opponi. In quo tamen de lectionibus [109^v] quiddam²¹ ceteris notabilius occurrit, inquirendum scilicet que sint lectiones huius officii per hec tria²² tempora et qui lectores. Et
130 diligentius re inspecta, inuenimus tres lectiones toti denique lectores primi nocturni, id est naturalis legis, sic et secundi, sic et tercii. Et primi quidem lectores tres Deus, natura, homo; lectiones diuina reuelatio, rationis adinuentio, hominis traditio. Secundi quoque lectores tres: legifer, psalmista, propheta; lectiones lex, psalmi, prophetie. Tercii utidem lectores tres:

¹⁷ exercitum] C; A^{a.c.}; exercitum A^{p.c.}, *corr. sup. l.*

¹⁸ noctis huius] A; *om.* C^{a.c.}, *add. sup. l.* C^{p.c.}.

¹⁹ nocturni] A *add. in marg. alia m.*

²⁰ in quibus] *bis scr.*, C^{a.c.}.

²¹ quiddam] A^{p.c.}, quidam A^{a.c.}, *corr. sup. l.*

²² tria tempora] triatempora A^{a.c.}.

Christus, Apostolus, apostolicus; lectiones Evangelium, scripta²³ apostolorum, scripta
135 apostolicorum virorum.

Et ut ad primam redeamus lectionem et lectorem eius, cum lector doctor, lectio doctrina
sit, ut dictum est, recte primam huius officii nocturni lectionem Deus ipse legit, {4^v} quando²⁴
salubrem doctrinam fidei que²⁵ in ipsum est ipse primus electis suis revelare dignatus est. Quis
enim hominum hanc lectionem homini legisset, hanc fidem homini persuasisset quod Deus sit
140 trinus et unus, cum longe supra rationem sit omnis eius assertio^{xxvii}, nisi eam Deus ipse electio
suo, Abrahe, revelare dignatus esset, tempore²⁶ naturalis legis, quando tres vidit et unum
adoravit^{xxviii}? Hanc lectionem mundus non²⁷ audivit; phylosophus²⁸, naturarum²⁹ scrutator³⁰,
non penetravit, quia hinc nocturno officio cum electis Dei non interfuit et ideo cum sua sapientia
periit. Soli electi Dei eam audiverunt et auditam intellexerunt et³¹ intellectam dilexerunt³². Et
145 ideo salutem a doctore, Deo, meruerunt, quia nec alius eam docere potuisset, nec ab alio eam
didicisse potuissent, nec alia via salutem invenissent. Porro, secundam lectionem huius primi
nocturni, natura, rationis acumine, in cordis sui libro^{xxix} scriptam adinvenit et legit, dicens:
'Quod tibi non vis alii ne feceris'^{xxx}, et cetera multa huiusmodi salubria nature documenta, in
quibus secunda salus constitit. Que et si mundus partim legit, non tamen in eis salutem invenit,
150 quia primam lectionem neglexit³³. Terciam vero lectionem homo homini legit quando quid sibi
et aliis ad salutem conduceret homo homini tradidit, ut cum Abraham filiis suis legem³⁴
circumcisionis carnis instituit^{xxxi}. Et Abraham quidem hoc ex divino precepto, non autem ex
divina revelatione accepit, quia nec supra naturam, [110^r] immo nec secundam naturam fuit,
licet suo tempore salubre fuit, quia ex fonte divini³⁵ precepti³⁶ divini manavit.

²³ scripta apostolorum, scripta apostolicorum virorum] scripta apostolicorum virorum A^{a.c.} *add. in marg. alia m.*

²⁴ quando] A; C^{p.c.}; *coni.* quia C^{a.c.} *in ras.*

²⁵ que in] A^{p.c.} *in ras.*, *coni.* quoniam A^{a.c.}.

²⁶ tempore naturalis legis] *om.* C^{a.c.} *add. in marg. alia m.*

²⁷ non] *om.* A^{a.c.}, *add. sup. l.* A^{p.c.}.

²⁸ phylosophus] phyllosophus A.

²⁹ naturarum scrutator] scrutator naturarum C.

³⁰ scrutator] *om.* A^{a.c.}, *add. sup. l.* A^{p.c.}.

³¹ et] A; -que C.

³² dilexerunt] *om.* C^{a.c.}, *add. sup. l.* C^{p.c.}.

³³ neglexit] neglegit A.

³⁴ legem] *om.* A^{a.c.}, *add. sup. l.* A^{p.c.}.

³⁵ divini precepti] C; precepti divini A.

³⁶ precepti] *add. in marg.* A *alia m.*

155 His de primi nocturni tribus lectionibus et lectoribus perspectis de reliquis duorum, nocturnorum lectionibus non opus est plura proseguire, quia per se manifesta sunt et nos ad alia tendimus. Nunc enim quod supra proposuimus videndum, scilicet quare prime lec-^{5^r}tioni tam iocunda modulatione et producta respondeatur. Cuius rei ratio iam in evidenti est, si lectoris dignatio pariter et pietas et lectionis utilitas³⁷ attendatur. Lectoris, inquam, dignatio et pietas.

160 Quis³⁸ enim digne estimet quanta fuerit dignatio, quanta pietas, quod Deus homini et³⁹ peccatori homini et perduto homini et omnino sua gratia indigno⁴⁰, ne penitus periret seipsum revelare dignatus est? Rursum, si lectionis utilitas attendatur, quis digne estimet quantum gaudium devotus auditor ex huius lectione concepit, ex qua Deum et Dominum suum unum et trinum esse didicit. Ex uno namque deprehendit se non esse nisi unius Domini servum, et iniuste se

165 alterius dominationis iugo pressum, omnibusque modis nitendum quatenus excutere posset iniuste servitutis iugum. Ex trino autem deprehendit, eundem unum Deum ac Dominum suum, summe bonum, sapientem, potentem et ex bono quidem spem venie, ex sapiente spem illuminationis sue, ex potente spem liberationis sue concepit^{xxxii}. Quid ergo mirum si miser, in hac valle⁴¹ plorationis^{xxxiii} constitutus, his animo conceptis exhyllaratus⁴², in voce exultationis

170 prorumpit, dicens: *Aspiciens a longe*^{xxxiv}, etc. maximeque speculator⁴³ castrorum Dei, qui, ex officio speculationis, hec citius⁴⁴ advertit et cum gaudio ceteris hec nuncians precinuit et ad succinendum sibi omnes animavit!

Hinc est quod prelatus Ecclesie, qui⁴⁵ speculatoris castrorum Dei, vicem gerit hoc responsorium, precinens alta voce, incipit, et⁴⁶ deinde ceteris concinentibus, illud cum versibus

175 suis finit. Et hec quidem ratio iocunde modulationis. Producte vero ea ratio est quod speculator, hec precinens, hoc gaudium suum vel longe futurum prospiciebat, quod in productione responsorii signatus, vel omnibus trium temporum electis communicandum quod in trina

³⁷ utilitas] C; om. A^{a.c.}, add. sup. l. A^{p.c.} alia m.

³⁸ quis enim digne estimet quanta fuit dignatio quanta pietas] C; om. hom. A.

³⁹ et peccatori homini] om. C^{a.c.} add. sup. l. C^{p.c.}.

⁴⁰ ne] add. in marg. C.

⁴¹ valle] A^{p.c.}; vallae A^{a.c.}.

⁴² exhyllaratus] exilaratus C.

⁴³ speculator] C; A^{p.c.}; speculatorum A^{a.c.}.

⁴⁴ citius] cicius C.

⁴⁵ qui speculatoris] qui ... speculatoris A^{a.c.}.

⁴⁶ et deinde] om. C^{a.c.}, add. in marg. C^{p.c.}.

versuum repeticione notatur, vel in beate Trinitatis eterna [110^v] laude consummandum⁴⁷ quod per *Gloria Patri* finalem conclusionem pulchre significatur.

180 §§ {5^v} Hic potest dividi sermo levi facta quorundam⁴⁸ verborum mutatione et hic et⁴⁹ in principio.

Ex predictis, patet quis sit iste aspiciens, ordo videlicet speculatorum castrorum Dei. Nunc secundum propositum⁵⁰ restat intueri unde et quo et quid sit aspiciens. Et quidem unde sit aspiciens ex adiuncto adverbio innuitur, cum ait ‘aspiciens⁵¹ a longe’. Sed, quia hoc ipsum
185 adverbium trahi convenienter potest ad subsequens participium, scilicet ‘venientem’, ut sit sensus: ‘Ecce video a longe venientem’, ex hoc etiam quo sit aspiciens innuitur, neutrum tamen plene determinatur. Libet igitur hoc plenius determinare et quam longe videat iste speculator exprimere. Ad quod, primo notandum quod ‘longe’ aliqua distare pluribus modis potest intelligi. Nam longe distantium alia distant longe loco, alia tempore, alia statu, alia natura.
190 Longe loco, oriens et occidens; longe tempore, principium mundi a fine; longe statu, iustus ab iniusto, bonus a malo, reprobis ab electo, miser a beato; longe natura, Deus ab homine, corpus ab anima. Nam et si etiam loco vel persona coniuncta sint corpus et anima, Deus et homo, longe tamen distant natura. Unde quiquis ea etiam coniuncta plene videt, nimirum longe videt. Omnibus his modis iste longe vidisse probatur, sed nos eos modos qui huic loco magis
195 conveniunt commemorabimus.

Vulgo⁵² dicitur, et verum est: ‘Ubi amor, ibi oculus^{xxxv}’ et Dominus in Evangelio: *Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum^{xxxvi}*. Aspiciens iste de castris Dei erat; immo speculator⁵³, ut dictum est, castrorum Dei erat quando hec aspiciebat, sed in die mortalitatis sue, sed in loco peregrinationis sue^{xxxvii}, sed in statu miserie constitutus. Suspirabat evadere de his malis suis, et oculum mentis^{xxxviii} dirigebat in id quod amabat, scilicet in diem resurrectionis sue, in locum patrie sue, in statum beatitudinis sue, et datum {6^r} est ei divinitus videre aliquid de his que desiderabat. Vidit potenciam Dei venientem et pre gaudio non se potuit continere, sed exclamavit et dixit: *Aspiciens a longe, ecce video Dei potenciam venientem^{xxxix}*, sed habebat⁵⁴

⁴⁷ consummandum] consummandum A.

⁴⁸ quorundam verborum mutatione et hic et in principio] A; *add. in marg.* C.

⁴⁹ et] C; *om.* A^{a.c.}, *add. sup. l.* A^{p.c.}.

⁵⁰ propositum] A^{p.c.}.

⁵¹ aspiciens] aspiciens ex adiuncto *del.* C^{p.c.}.

⁵² Vulgo] Vlgo A.

⁵³ speculator] A^{p.c.}, speculato A^{a.c.}, *corr. sup. l.*

⁵⁴ habebat] A, C^{p.c.} habeat C^{a.c.}, *corr. sup. l.*

hoc gaudium eius aliquid doloris permixtum, quia longe positus et a longe venientem videbat
205 potenciam.

Ecce habes quid aspiciebat iste aspici-[111]¹ens, quia Dei potenciam et unde, quia a die, a loco, a statu miserie sue et quo in diem et locum et statum beatitudinis sue. Sed valde notabile est, quod dicit se videre a longe, non a longius, non a longissime, et quod dicit se potenciam venientem videre, non sapientiam, non bonitatem Dei^{xl}. Nomine namque ‘potencie venientis’
210 terroris potius quam gaudii materiam videtur proponere, sed malis, non bonis. Iste autem de castris Dei erat, ideoque nomine ‘potencie’ non terrebar, sed exhilarabatur, immo ipsa erat quam solam desiderabat. Sciebat enim iamdudum bonitatem et sapientiam venisse, quia vel ipso effectum iam hoc expertus fuerat, et⁵⁵ sciebat scriptum esse: *Misit Deus misericordiam suam et veritatem suam*^{xli} etc., et alibi: *Misericordia et veritas precedent faciem tuam*^{xlii}. Solam
215 potenciam expectabat venturam. Que, quia nimiam moram faciebat, ita ut etiam dormire videretur, in alio loco orat, dicens: *Excita potenciam tuam et veni*^{xliii}, ac si diuturna mora eius fatigatus, diceret: ‘Domine, ut quid tamdiu dormit potencia tua? Excita eam quia tempus est et veni cum illa’^{56xliv}. Ipsam solam expecto, qui iam expertus sum venisse misericordiam tuam et veritatem tuam. Experiar, queso, et potenciam tuam’.

Sed, si⁵⁷ querat hic forte aliquis⁵⁸, quo premissa fuerit misericordia et veritas, quo nondum potencia pervenerit, determinat hoc finis premissae auctoritatis ubi, subiungitur: {6^v} *Eripuit animam meam de medio catulorum leonum*^{xlv}, *ubi dormivi conturbatus*^{xlvi}. Hic aperte exprimitur quo iste devenerat et quo eum misericordia querere venerat, scilicet in medium catulorum leonum, ubi dormivit conturbatus. Teste Augustino hunc versum exponente, leones sunt
225 demones⁵⁹ maiores^{xlvii}, circueuntes⁶⁰ et rugientes et querentes quem⁶¹ devorent^{xlviii}. *Catuli leonum* minora demonia, que et ipsa querunt a Deo *escam sibi*^{xlix}, ut pascantur peccatis hominum, sed nichil accipiunt nisi permissi a Deo. In horum medium devenerat generaliter omnis homo per primi hominis peccatum, quia in sorte demonum videbatur omnis homo computandus, donec illum⁶² missa misericordia Dei tetigit et excitavit dormientem, id est

⁵⁵ vel] C; A^{a.c.}, et A^{p.c.}, corr. sup. l.

⁵⁶ illa] om. A^{a.c.}, add. in marg.; ipsa C.

⁵⁷ si] om. A^{a.c.}, add. sup. l. A^{p.c.}, om. C.

⁵⁸ aliquis] C a^ls.

⁵⁹ demones] C^{p.c.}, demone C^{a.c.} corr. sup. l. alia m.

⁶⁰ circueuntes] C^{p.c.}, circuentes C^{a.c.} corr. sup. l. alia m.

⁶¹ quem] dub. A^{p.c.}; quam A^{a.c.}.

⁶² illum] A^{p.c.}, illo A^{a.c.}, corr. in ras.

230 oblitum sui et conturbatum, tanquam ebrium et nescientem quid ageret. Tetigit, [111^v] inquam, dicens: *Surge qui dormis* et occurre mecum venienti ad te veritati *et illuminabit tibi Christus*^l. Hoc enim sola misericordia operata est, non potencia. Tunc electus quisque⁶³ tactus et excitatus⁶⁴ per misericordiam, surgens remanente reprobo in sopore suo, cepit cum misericordia ire, et venienti veritati occurrere. Tunc misericordia prima miserum, eductum de medio
235 catulorum leonum, obtulit⁶⁵ venienti veritati, id est fecit eum per gratiam credere veritati. Et impletum est quod *misericordia et veritas obviaverunt sibi*^{li} ad succurrendum misero; altera, id est misericordia, dante ei velle bonum (et hoc tempore naturalis legis); altera, id est⁶⁶ veritate, dante ei scire bonum (et hoc tempore legis littere). Quia lex nature per gratiam peccatoris voluntatem malam potuit commutare in bonam, lex littere per gratiam potuit tenebras ignorantie
240 eius illuminare, sicut scriptum est: *Lucerna pedibus meis verbum tuum, et lumen semitis meis*^{lii}. Neutra tamen dedit ei {7^r} posse bonum quod sola contulit lex gratie, quia et lex nature et lex littere neminem ad perfectum duxit. Igitur aspiciens iste positus in tempore⁶⁷ legis littere et expertus sibi iam missam misericordiam et veritatem, et ita accepisse velle et scire bonum, posse autem deesse adhuc solam sibi potenciam venire desiderabat. Sed, quia longe adhuc erat,
245 nec tempus eius adventus aderat⁶⁸, datum est ei interim ad consolationem a⁶⁹ longe venientem videre saltem quam tenere nondum poterat, ut vel de visa consolaretur, et in eius desiderium magis accenderetur.

Quod autem a⁷⁰ longe vidit eam venientem, non a longius, non a longissime, hec nimirum ratio est, quia cum in hac regione dissimilitudinis in qua adhuc partim positus erat tres sint
250 defectus boni, quos supra memoravimus, scilicet nolle, nescire, non posse bonum vel facere ad meritum vel obtinere ad premium^{liii}. Ex quibus defectibus, quisque dissimilis⁷¹ est vel iusto vel beato. Iste iam duos quidem evaserat, sed in tercio adhuc erat: tantum distans statu a bono, quantum distat impotens a potente. Et hoc longe qui erat, sed longius distitisset si nec posset nec sciret, longissime vero si nec sciret, nec posset, nec vellet. Ideo autem dixi [112^r] quod ex

⁶³ quisque] A^{p.c.}; quis que A^{a.c.}.

⁶⁴ excitatus] A, excecatus *dub.* C^{a.c.}.

⁶⁵ obtulit] obtulit eum *add.* C^{a.c.}, *del.* C^{p.c.}.

⁶⁶ id est] *om.* A^{a.c.}, *add. sup. l.* A^{p.c.}.

⁶⁷ tempore] tempre C.

⁶⁸ aderat] erat A^{a.c.}, *corr. sup. l.* A^{p.c.}.

⁶⁹ a longe] *in marg.* C.

⁷⁰ a longe vidit] C; vidit a longe A.

⁷¹ dissimilis] C^{p.c.}; dimilis, *corr. sup. l.* C^{a.c.}.

255 his tribus defectibus dissimilis est quisque iusto vel beato, quia non solum peccator, verum
etiam iustus, quantumcumque iustus, in via adhuc constitutus his defectibus laborat^{liv}. Quis
enim iustus in via aut sic vult et scit et potest bonum faceret aut obtinere, ut non possit illud
amittere? Hoc est: quis iustus immutabiliter est iustus? Aut quis iustus, tam perfecte est iustus
ut exinde sit beatus? Ergo omnis iustus velle, scire, posse bonum quo ad quid habet et quo ad
260 quid non habet. Quo ad meritum {7^v} habet, quo ad premium non habet. Hoc est imperfecte
habet, mutabiliter habet, ita ut ei virtute nitendum sit, ne amittat quod habet, quod utique ei est
ad meritum. Angelus autem vel concivis⁷² angelo sanctus in celo hec immutabiliter, et omnino
eo usque habet, ut exinde non iam iustus, sed beatus sit, et ideo hec ad premium habet. Tam
iustus ergo quam peccator hos defectus patitur in hac vita, sed dissimiliter⁷³, quia peccator his
265 bonis penitus caret, iustus vero ex parte. Cum *autem venerit quod perfectum est*, ut dicit
Apostolus, *evacuabitur quod ex parte est*^{74lv}, non solum ut scientia, ut ipse dicit, verum etiam
in voluntate et potencia, ut ratio convincit.

Libet hic, ad evidentiam eorum que dicimus, quatuor distinguere regiones. Quarum prima
et summa est regio beatitudinis, secunda sub illa regio similitudinis, tertia sub secunda est regio
270 dissimilitudinis, quarta et infima⁷⁵ omnium est regio mestitudinis. Prima est celum superius,
secunda est celum inferius, tertia est infernus superior, quarta est infernus inferior. Prima est
patria vite, secunda est via vite, tertia est via mortis, quarta est carcer mortis. In prima habentur
bona illa predicta perfecte, in secunda ex⁷⁶ parte, in tertia defectus eorum ex⁷⁷ parte, in quarta
defectus eorum perfecte. Nam angeli et sancti in patria confirmati sunt in voluntate scientia et
275 potencia boni; iusti in via in eisdem inchoati; iniusti vero similiter, in via in eorum defectibus
inchoati; dampnati vero in⁷⁸ inferno inferiori⁷⁹ in eorum defectibus obdurati. Prima namque est
beatorum, secunda iustorum, tertia iniustorum, quarta dampnatorum^{lvi}. Est quidem adhuc et
alia regio, que potest dici penitudinis, in qua anime fidelium defunctorum [112^v] purgatorias

⁷² concivis] A^{p.c.} in ras.; conscivis A^{a.c.}.

⁷³ dissimiliter] C^{p.c.}; disimiliter, corr. sup. l. C^{a.c.}.

⁷⁴ est] est ... eras. C^{p.c.}.

⁷⁵ infima] A^{p.c.}; C^{p.c.}; infinita A^{a.c.}, C^{a.c.}.

⁷⁶ ex parte] A^{p.c.}; con. experte A^{a.c.}; dub. C.

⁷⁷ ex parte] con. experte A^{a.c.}; dub. C.

⁷⁸ in] om. A^{a.c.}, add. sup. l. A^{p.c.}.

⁷⁹ inferiori] A, inferi C^{a.c.}, corr. sup. l. C^{p.c.}.

penas⁸⁰ paciuntur^{lvii}. Que quia nescitur a nobis ubi sit, sursum scilicet an deorsum⁸¹, an
280 seorsum, inter has computanda non fuit.

§ In confinio⁸² duarum mediarum constituitus erat iste aspiciens, ut hinc inde⁸³ et bona et
ma-[8^r]la posset aspicere et de utrisque suis prospicere. Viderat⁸⁴ autem iam ab inferiori parte
malorum mala in quibus fuerat et a quibus per misericordiam iamdudum de celo superiori
missam usque in infernum superiorem, accepta bona voluntate, liberatus fuerat (et hoc tempore
285 naturalis legis). Viderat⁸⁵ se per eiusdem misericordie manuductionem⁸⁶ ad veritatem et ipsam
iam in eandem regionem venire incipientem perductum et ab ea lumine sciencie illuminatum⁸⁷
(et hoc tempore legis scripte)^{lviii}.

Nunc vero aspiciens sursum versus superiores regiones iustorum vel beatorum, videbat
bona que sibi erant ventura, vel suis. Et primum quidem videbat Misericordiam et Veritatem
290 que venerunt ab inferiori regione dissimilitudinis ad quam descenderant, ut dictum est. Intrantes
in castra Dei, que et ipsa in confinio duarum⁸⁸ mediarum regionum eo tempore fixa erant, ubi
iste speculator erat, ut dictum est. Cumque venissent in medium castrorum, tunc Misericordia
iussit adduci equum⁸⁹ albissimum de medio castrorum etsterni et imposuit personaliter
Veritatem in ipsum^{lix}. Quo facto, tunc demum Potencia, quam iste supra viderat a longe
295 venientem, affuit, et sedenti in equo⁹⁰ Veritati arcum dedit, et coronam capiti eius imposuit, et
continuo is⁹¹, qui sedebat in equo, commitantibus se Misericordia et Potencia, *exivit vincens ut
vinceret*^{lx}.

Hec omnia, etsi hic visa, aspiciens iste hic non commemoret. Alibi tamen non tacet, ubi in
Apocalipsi, aperto primo sigillo, idem officio speculator dicit: *Vidi et ecce equo albus et qui*
300 *sedebat super eum habebat arcum et data est ei corona et exivit vincens ut vinceret*^{lxi}. Exivit,

⁸⁰ penas] A, peanas C^{a.c.}.

⁸¹ deorsum] A, deeorum C^{a.c.}, *corr. sup. l.* C^{p.c.}.

⁸² confinio] A, confino C^{a.c.}, *corr. sup. l.* C^{p.c.}.

⁸³ inde] A, unde C.

⁸⁴ viderat] A^{p.c.}; videreat A^{a.c.}, *corr. sub l.*

⁸⁵ viderat] videreat A^{a.c.}.

⁸⁶ manuductionem] A, manu ductionem C.

⁸⁷ illuminatum] A^{p.c.} *in ras.*; donum C^{a.c.}; donatum C^{p.c.}, *corr. sup. l.*

⁸⁸ duarum] A, C^{p.c.}; duarum C^{a.c.}, *corr. sup. l.*

⁸⁹ equum] A, equum C.

⁹⁰ equo] equo *in ras.* C.

⁹¹ is] A^{p.c.}; his A^{a.c.}, *eras.*

inquam, primum in eam que subtus erat regionem dissimilitudinis, id est mundum in maligno positum et, potentibus eum verborum et miraculorum sagittis expugnatum, vicit. Nec eo contentus in inferiorem quoque infernum {8^v} potentissime exivit et principem eius non solum vicit, sed etiam vinxit, et sic deinde, cum victoria coronatus, ad superos remeavit. Hoc autem
305 totum factum est quando, per misericordiam Dei, Veritas personaliter in carne mundissima⁹², ab omni originali vel actuali macula, velud in equo albissimo posita est. Et sic dominice incarnationis dispensatio inchoata est, nullo vel modico adhuc apparente in ea diem potencie signo, donec, demum tricessimo etatis sue anno, Dominus⁹³ evidenter sibi assistente⁹⁴ divina potencia que eo⁹⁵ usque la-[113^r]tuerat exivit in mundum per predicationem. Et accepto arcu
310 sacre⁹⁶ Scripture, ex duobus Testamentis, velud ex ligno et corda constante, efficacissimis earum finis quasi quibusdam sagittis accutissimis, mundum solus (unde⁹⁷ sub alia metaphora dicit alibi: *Torcular calcavi solus*^{lxii}) potenter debellavit. Et in eodem arcu apud populos suos aliis, id est Iudeis, *vasa*⁹⁸ *mortis*^{lxiii} futuros, aliis, id est gentibus, vasa vite paravit. Et licet hanc potenciam suam sol, Christus⁹⁹, verus ad modicum tunc ostensam, paulo post humanis oculis
315 in passione sua subtraxit. Exeunte tamen de corpore anima¹⁰⁰, cum illa in infernum¹⁰¹ quasi in inferius emisperium declinans, tanto acutius illius incolas, scilicet angelos peccatores, penetravit, quanto se princeps eorum, Sathanas, eum in passione sua extinxisse putavit. Ibi namque pro certo expertus est ille antiquus hostis virtutem mortui quam vivi¹⁰² experiri non potuit. Triduo enim quo ibi Dominus demoratus est, ita omnes angulos inferni¹⁰³ perlustravit ut
320 nichil ibi tenebrosum impunitum, nichil lucidum inexhyllatum relinqueret, sicut per trium horarum materialis solis eclipsim¹⁰⁴ in passione sua pulcre significaverat triduanam ibidem moram suam. Denique, reversurus ad superos, non parva potencie sue {9^f} signa apud inferos

⁹² mundissima] C^{p.c.} in ras.

⁹³ Dominus] om. C^{a.c.}, add. sup. l. C^{p.c.}.

⁹⁴ assistente] C; A^{p.c.}; assistente A^{a.c.}.

⁹⁵ eo] om. C^{a.c.}; add. sup. l. C^{p.c.}.

⁹⁶ sacre] C; A^{p.c.}; sacra A^{a.c.}.

⁹⁷ unde sub alia metaphora dicit alibi: *Torcular calcavi solus*] om. hom. C^{a.c.}; add. in marg. alia m. C^{p.c.}; om. A.

⁹⁸ vasa] A, C^{p.c.}; visa C^{a.c.}.

⁹⁹ Christus] A; om. C^{a.c.}; add. sup. l. C^{p.c.}.

¹⁰⁰ anima] A; animam C.

¹⁰¹ infernum quasi] om. C^{a.c.}, add. in marg. alia m. C^{p.c.}.

¹⁰² vivi] add. in marg. C.

¹⁰³ inferni] C; om. A.

¹⁰⁴ eclipsim] A; C^{p.c.}; clipsim C^{a.c.}, corr. sup. l.

dereliquit, dum et fortem in domo sua alligavit et vasa eius quanta voluit diripuit. Nec minora
 325 potencie sue signa superis intulit, dum eadem spolia potenter evehens et, carnem suam mirifice
 resuscitans, gloria immortalitatis et impassibilitatis coronatus, et agminibus sanctorum stipatus,
 victor gloriosus ad castra sua remeavit. Et eandem gloriam suam cunctis evidenter ostendens,
 apud illos *clausis ianuis*^{lxiv} intrans et exiens quamdiu voluit, moratus tandem potentissime celos
 330 ipsis videntibus ascendit^{lxv}, ubi et nunc sedens et regnans *ad dexteram Patris*^{lxvi}. Et si in
 fidelibus potenciam¹⁰⁵ suam ad tempus occultavit, fidelibus tamen eam manifestare pro tempore
 non desinit.

Hic de operibus potencie longe post Misericordiam et Veritatem venientis aspectis et
 nunciatis, aspiciens iste visum in ulteriora adhuc dirigens, que videt castris nunciat, dicens: *Et*
nebulam totam terram tegentem subaudis video^{lxvii}. Ubi valde notandum est quod iste aspiciens
 maxime ad potenciam Dei considerandam oculos suos intendebat. Et cum hactenus quedam
 335 eius particularia opera tempore gratie exhibita viderit, et nunciaverit qualia sunt illa quibus in
 primo ad nuntii suo Dominus mundum potenter expugnare et salvare, et caput Ecclesie
 hominem Christum^{lxviii} a mortuis suscitare et exaltare et quosdam electos suos de faucibus
 inferni liberare venerat.

Nunc finale quoddam opus eius et quasi summam omnium operum ipsius in castris nunciat,
 340 generale videlicet iudicium quo in fine [113^v] seculi Dominus venturus omnes reprobos, tam
 demones quam homines, iudicabit. Singulariter et superlative tunc potenciam suam ostensurus
 omnibus qui salutem sibi oblatam retroactis temporibus contempserunt. Et hoc est quod dicit:
Et nebulam totam terram tegentem^{lxix}. Video, inquit, nebulam totam terram tegentem. Recte
 post leta que suis ventura nunciaverat, eisdem etiam tristia inimicis {9^v} ventura nunciat, ut ex
 345 utroque eos letiores, ex altero cautiores efficiat. Quis enim sapiens, audito periculo communi
 sibi et adversario, non fiat cautior? Quis autem¹⁰⁶, quis¹⁰⁷ audiens se evasisse¹⁰⁸ idem periculum
 pereunte adversario, non fiat letior? Cum ergo ait: *Video nebulam totam terram tegentem*^{lxx},
 ‘terre’ nomine terrenos homines significat, qui scilicet terrenis sic amore inherent, ut non iam
 terreni, sed ipsa terra fiant inseparabiliter terrenis conglutinati (quod proprie reproborum est).
 350 Nam et si electi quique ad tempus terrenis inhereant, quia tamen per gratiam visitati, quandoque
 caput ad celum levabunt, despectis terrenis, non terra, sed celum fient. ‘Nebule’ vero nomine

¹⁰⁵ potenciam] bis scripsit A^{a.c.}, del. A^{p.c.}.

¹⁰⁶ autem] A^{p.c.} in ras.; aut C.

¹⁰⁷ quis] C, om. A.

¹⁰⁸ evasisse] evassisse A, C.

‘que totam terram tegit’, generale quoddam iudicium, id est eternas tenebras, quibus omnes involuentur reprobi, tam demones quam homines, et toti tam in corpore quam in anima, designat. Nam et si singuli quique reproborum diversis penis, alii minoribus, alii maioribus
355 puniendi sint pro exigentia meritorum, omnibus tamen hec erit communis pena, tanto nimirum maior quanto communior, quam solam tacitis aliis. Idcirco commemorare voluit, quia nec omnes enumerare sibi possibile fuit.

Cur autem illam penam nomine ‘nebule’ significare voluerit, hanc causam esse arbitror, quod omne peccatum, quantumcumque¹⁰⁹ magnum, si non negligatur in hac vita, sicut nebula
360 delebile est. Quod si negligatur, et in hac vita non emendetur, in eternam peccatori noctem vertetur. Quod quia omnes reprobi negligent, de delebili nebula indelebiles sibi tenebras facient. Ut ergo admoneret omnes, tam reprobos quam electos, non fieri negligentes de peccatis suis in hac vita, ‘nebulam’ eam vocavit, et¹¹⁰ eandem nebulam fieri posse noctem insinuavit. Ac si diceret omnibus: ‘Modo quidem peccata vestra tam facile sicut nebulam exsufflare potestis,
365 quod si hic facere nolueritis, cum venerit nox eterna omnino non poteritis. Quod enim nunc vobis est culpa, tunc erit pena, et quod nunc est nebula delebilis¹¹¹, tunc erit nox indelebilis’. Et hac quidem nebula tota terra, id est omnes reprobi, et toti tegentur. Celum vero, id est electi de terra facti celum, eterna luce perfundentur. In quorum sorte nos computare dignetur, ille qui erit eorum lux eterna, Iesus Christus, Dominus noster, qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et
370 regnat, Deus, per omnia secula seculorum. Amen.

ⁱ *Responsorium*, 6129.

ⁱⁱ Cf. HIERONYMUS STRIDONENSIS, *De nominibus Hebraicis*, PL 23, [771-858], 858A.

ⁱⁱⁱ Cf. *ibid.*, 841A; ID., *Commentaria in Abdiam*, PL 25, [1097-1118A], 1116C, ed. M. Adriaen, Turnhout 1969 (CCSL, 76), [pp. 349-374], p. 371; ID., *Commentaria in Ezechielem*, XI, PL 25, [15-490B], 344A, ed. F. Glorie, Turnhout 1964 (CCSL, 75), [pp. 3-743], p. 603; ID., *Commentaria in Ieremiam*, VI, PL 24, [679-900C], 900B, ed. S. Reiter, Wien 1913 (CSEL, 59), p. 439; AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei*, XIX, 11, PL 41, 637, edd. Dombart - Kalb cit., p. 675, 10-12; ID., *De Genesi ad litteram*, XII, XXVIII, 56, PL 34, [245-486], 478, ed. J. Zycha, Wien 1894 (CSEL, 28.1), [pp. 3-435], p. 420, 10-23; ID., *Enarrationes in Psalmos*, IX, 12, [PL 36, 67-1027; 37, 1033-1967], PL 36, 122, edd. Dekkers - Fraipont cit., p. 64; LXI, 7, *ibid.* 734, p. 777; LXIV, 4, *ibid.* 775, p. 826; *ibid.* PL 37, 1755, p. 1956; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXIV, 48; 136; XXIX, 173-174.

^{iv} Cf. *Rm* 9, 20-21; Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei*, XXI, 12, PL 41, 727, edd. Dombart - Kalb cit., p. 778, 8-10; ID., *De fide spe et charitate*, XXVII, PL 40, [231-290], 245.

¹⁰⁹ quantumcumque] A, C^{p.c.}; quancumque C^{a.c.}, *corr. sup. l.*

¹¹⁰ et] *om.* A^{a.c.}; C^{a.c.}; *add. sup. l.* A^{p.c.}, C^{p.c.}.

¹¹¹ delebilis] A; C^{p.c.}; delebis C^{a.c.}, *corr. sup. l.*

^v Cf. *Ps* 83, 7; *Salve regina (Antiphona)*. Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Confessiones*, IV, XII, 19, PL 32, 701, ed. Verheijen cit., p. 50; IX, II, 2, *Ibid.*, 764, p. 132; BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermones in Cantica canticorum*, XLII, 6, PL 183, [785-1198A], 990B, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit., II, 1968, p. 36, 15-21; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, XXXIII, PL 177, 883A; LXXXII, *ibid.* 800C; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXX, 64.

^{vi} Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Confessiones*, VII, 10, 16, PL 32, 742, ed. Verheijen, p. 307; XI, 9, 11, *ibid.*, 813, p. 287; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, LXXII, PL 177, 795C-796B; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De exterminatione mali et promotione boni*, I, I, PL 196, 1073D; ID., *Adnotationes in quosdam Psalmos*, PL 196, 328D; *ibid.* PL 196, 313BC; ID., *Liber exceptionum*, VII, 35, PL 175, 723B, ed. Châtillon cit., p. 338; IONAS DE SANCTO VICTORE, *Epistolae Ervisii abbatis*, XIII, PL 196, 1388BD; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, I, 43-45, ed. Delhay, pp. 64-66; ID., *Sermones*, VI, 86; VII, 184; XVI, 281; XVII, 118-119; ACHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IX, 4, ed. Châtillon cit., pp. 105-106; XIII, 32, *ibid.*, pp. 164-166; *Frag.* XIV, *ibid.*, p. 257; MAURITIUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, III, 3, ed. Châtillon cit., p. 213, 80-85; ANONYMUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, VII, 3-5, ed. Châtillon cit., pp. 277-279.

^{vii} Cf. *Mt* 3, 12; 13, 30; *Lc* 3, 17.

^{viii} Cf. *Ps* 15, 6.

^{ix} Cf. *Hebr* 13, 14.

^x *Eph* 6, 12.

^{xi} Cf. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur Deus homo*, I, 16-18, PL 158, [359-432], 381B-389C, ed. Schmitt cit., II, Roma 1940, [pp. 37-134], pp. 74-84.

^{xii} Cf. *Apc* 8, 1.

^{xiii} *Ps* 126, 1.

^{xiv} *Ibid.* 121, 4.

^{xv} *Ibid.*, 5.

^{xvi} *Is* 21, 8.

^{xvii} *Ibidem*.

^{xviii} *Ez* 3, 17; 33, 7.

^{xix} HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, VI, 14, PL 176, 809C; ed. Buttimer, p. 130; ID., *De sacramentis*, I, VIII, 1, PL 176, 305C; ID., *Adnotaticulae in Joelem*, PL 175 [321 - 0372B], 333C; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber Exceptionum*, I, 1, ed. Châtillon cit., p. 104, 1-25; ID., *De Emmanuele*, II, 26, PL 196, [601-666], 660D-661A; ID., *Adnotationes in quosdam Psalmos*, PL 196, 365.

^{xx} *I Thess* 5, 7.

^{xxi} Cf. *Lc* 12, 49.

^{xxii} Cf. *ibid.* 11, 5.

^{xxiii} Cf. *II Tim* 4, 2.

^{xxiv} Cf. *Rm* 12, 12.

^{xxv} Cf. *Lc* 12, 37-39.

^{xxvi} Cf. per es. ADAMUS SCOTUS, *Sermones*, XVII, 3, PL 198, 191C; ALANUS AB INSULIS, *Sermones*, VII, PL 210, [197-228D], 215B; AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Faustum Manichaeum*, XXXI, 4, PL 42, 497, ed. Zycha cit., pp. 758, 24 – 759, 2; BEDA VENERABILIS (d'ora in poi BEDA), *Hexaemeron*, III, PL 91, [9-190C], 145D; HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Sacramentarium*, LXVII, PL 172, [737-806C], 780C; SICARDUS CREMONENSIS,

Mitræ sive Summa de officiis ecclesiasticis, IV, 5, PL 213, [13-433], 166A, edd. G. Sarbak - L. Weinrich, Turnhout 2008 (CCCM, 228), p. 251; HUGO DE SANCTO VICTORE, *De arca Noe*, IV, PL 176, 630A, ed. Sicard cit., p. 23, 6-14; ID., *Libellus de formatione archæ*, III-IV, PL 176, 688C-691D, ed. Sicard cit., pp. 132, 13 – 139, 17; ID., *De sacramentis*, I, VIII, 3, PL 176, 307C; *ibid.*, 9, 312D; ID., *De scripturis et scriptoribus sacris*, XVII, PL 175, 24B; ID., *De vanitate mundi*, II, PL 176, [703-740C], 717B, ed. C. Giraud, Turnhout 2015 (CCCM, 269), [pp. 137-200], p. 162, 672-680; ID., *Dialogus de creatione mundi*, PL 176, [17-42B], 32AB, ed. Giraud cit., pp. 329, 734 – 330, 749; ID., *Quæstiones in Epistolas Pauli*, PL 175, 452B; *ibid.*, 548D; ID., *Sententiae de divinitate, prol.* ed. Piazzoni cit., p. 924, 398; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones centum*, I, PL 177, 901C; *ibid.*, XI, 924A; ID., *Liber exceptionum*, II, 5, PL 175, 654A, ed. Châtillon cit., p. 236; V, 2, 846B, p. 282; *ibid.*, VI, 1, 884C, p. 295; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, II, 46-47; III, 330-331; VI, 174-175; XVI, 59-60.

^{xxvii} Cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Beniamin maior*, IV, 1-3, PL 196, 135A-138A, ed. Grosfillier cit., pp. 376-384; ACHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XV, 27, ed. Châtillon cit., p. 231.

^{xxviii} *Responsorium*, 6562; 6563; Cf. *Gn* 18, 2.

^{xxix} Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, LXVI, PL 177, 675C.

^{xxx} Cf. *Tob* 4, 16; *Mt* 7, 11.

^{xxxi} Cf. *Gn* 17, 24-27.

^{xxxii} Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, I, I, 6, PL 176, 208B; I, I, 7; *ibid.* 209A; I, II, 13; *ibid.* 211B; I, II, 22; *ibid.* 216CD; I, III, 26, I, I, 7; *ibid.* 227C; I, III, 28; *ibid.* 230CD; ID., *Quæstiones in epistolas Pauli*, I, 34, PL 175, 440A; ID., *Sententiae de divinitate*, ed. Piazzoni cit., pp. 938, 943, 948, 953-954; ID., *Libellus de formatione archæ*, IV, PL 1976, 693D, ed. P. Sicard, p. 143; ID., *De tribus diebus*, ed. D. Poirel cit., pp. 3-4, 5-6, 34, 60, 63-64, 69-70; ID., *In Hierarchiam caelestem*, VII, PL 175, [923-1154C], 1062C, ed. D. Poirel, Turnhout 2015 (CCCM, 178), [pp. 399-717], p. 570; ID., *Didascalicon*, III, 10, PL 176, 772D, ed. Buttimer, p. 60; ID., *Eulogium Sponsi et sponsæ*, PL 176, [987-994A], 988C-989A; ID., *Miscellanea*, I, 63, PL 177, 504C-505A; I, 83, *ibid.* 518B; I, 99, *ibid.* 531AB; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De spiritu blasphemiae*, PL 196, [1185-1192C], 1187C, ed. J. Ribaillier, in *Richard de Saint-Victor, Opusculæ théologiques*, Paris 1967 (Textes philosophiques du Moyen Âge, 15), [pp. 111-129], p. 122; ID., *De statu interioris hominis*, XL, PL 196, 1148C, ed. Ribaillier cit., p. 111; ID., *De Trinitate*, III, 21, PL 196, 928B; ed. Ribaillier cit., pp. 195, 4 – 196, 19; IV, 3, *ibid.*, 932A, p. 164, 13-16; VI, 15, 979B-980B, pp. 247, 14 – 248, 54; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XII, 224-226; XXI, 131-138; XXII, 36-42; XXIX, 40-43.

^{xxxiii} Cf. *Ps* 83, 7; *Salve regina (Antiphona)*. Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Confessiones*, IV, XII, 19, PL 32, 701, ed. Verheijen cit., p. 50; IX, II, 2, *ibid.*, 764, p. 132; BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermones in Cantica canticorum*, XLII, 6, PL 183, 990B, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit., p. 36, 15-21; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, XXXIII, PL 177, 883A; LXXXII, *ibid.* 800C; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXX, 64.

^{xxxiv} *Responsorium*, 6129.

^{xxxv} Cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De duodecim patriarchis*, XIII, PL 196, 10AB; edd. Châtillon - Duchet-Suchaux - Longère cit., p. 126.

^{xxxvi} *Mt* 6, 21.

^{xxxvii} *Ruth* 1, 7; *Ps* 118, 54; cf. *Gn* 17, 8; 28, 4; 36, 7.

^{xxxviii} Cf. ANDREAS DE SANCTO VICTORE, *Expositio in Ezechielem*, IX, 9, ed. Signer, p. 51, 192; *ibid.*, XXIII, 21, p. 107, 27; ID., *Expositio super heptateuchum*, In *Numeros*, ed. Lohr - Berndt, l. 461; ID., *Expositiones historicae*

in libros Salomonis, *Expositio historica in Parabolis*, ed. Berndt, I. 768; 913; 2020; *ibid.*, 913; *ibid. Expositio historica in Ecclesiasten*, I. 1557; ID., *Super duodecim prophetas, in Abdiam*, I, ed. Van Liere - Zier, p. 161, 13; GUALTERUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IV, 6, ed. Châtillon cit., p. 36, 114-115; *ibid.*, XI, 12; p. 103, 369; *ibid.*, XII, p. 108, 151; ANONYMUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IV, ed. Châtillon cit., p. 260, 170; p. 262, 218; *ibid.*, V, p. 267, 160; *ibid.*, VIII, p. 283, 23; HUGO DE SANCTO VICTORE, *De archa Noe*, II, 7, ed. Sicard, p. 45, 70; ID., *De tribus diebus*, ed. Poirel, p. 62, 1099; ID., *De vanitate mundi*, II, ed. Giraud cit., pp. 158, 577; 167, 805; *Ibid.*, III, p. 175, 1032; ID., *De verbo Dei*, IV, ed. Baron cit., [pp 60-81], 72, 180; ID., *Libellus de formatione arche*, VII, ed. Sicard, p. 152, 12; ID., *Sententiae de divinitate*, ed. Piazzoni cit., III, p. 949, 38; ID., *Super Hierarchiam Dionysii* II, I, 2, ed. Poirel cit., pp. 424, 312; 425, 319; 430, 501; *ibid.*, III, II, 3, p. 472, 713; *ibid.* IV, III, 3, p. 510, 399; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Beniamin maior*, I, 3, ed. Grosfillier cit., p. 94, 42; *ibid.*, II, 1, p. 150, 20; *ibid.* 13, p. 186, 10; *ibid.*, III, 3, p. 280, 81; *ibid.* 6, p. 292, 30; ID., *De duodecim patriarchis*, III, edd. Châtillon - Duchet-Suchaux, - Longère cit., p. 96, 21; *ibid.*, XX, p. 140, 2; *ibid.*, XXII, p. 148, 4; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, II, 52-53; III, 72; VI, 210; XXI, 113; XXII, 14-15; XXX, 32.

xxxix *Responsorium*, 6129.

xl Cf. *supra*, nota xxxiii.

xli *Ps* 56, 4. *Responsorium*, 6524; 7164.

xlvi *Ps* 89, 15.

xlvi *Ps* 79, 3.

xlvi Cf. *ibidem*.

xlvi *Ps* 57, 5; Cf. *I Reg* 17, 34; *Responsorium*, 6524.

xlvi *Ps* 57, 5.

xlvi Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Enarrationes in Psalmos*, LVI, 10, PL 36, 667, edd. Dekkers - Fraipont cit., p. 700.

xlvi Cf. *I Petr* 5, 8.

xlvi Cf. *Ps* 103, 21.

¹ *Eph* 5, 14.

li *Ps* 84, 11. Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, I, VIII, 1, 4, PL 176, 305CD, 308AC; ID., *Miscellanea*, II, 63, PL 177, 623B-625D; *ibid.* III, 29, PL 177, 651AC.

lii *Ps* 118, 105.

liii Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, VI, 14, PL 176, 809C; ed. Buttimer, p. 130; ID., *De sacramentis*, I, VIII, 1, PL 176, 305C; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber Exceptionum*, I, 1, ed. Châtillon cit., p. 104, 1-25; ID., *De Emmanuele*, II, 26, PL 196, 660D-661A; ID., *Adnotationes in quosdam Psalmos*, PL 196, 365.

liv Cf. per es. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Enarrationes in Psalmos*, LVII, 22, PL 36, 691; HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, I, VI, 6, PL 176, 268A; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones centum*, LXXXIV, PL 177, 1166D; GUALTERUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XI, 1, ed. Châtillon cit., p. 94, 40-41.

lv Cf. *I Cor* 13, 10.

lvi Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, LXXII, PL 177, 795C-796B; BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sententiae*, III, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit., VI.2, 1972, pp. 139, 14 – 144, 14.

lvii Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, I, VIII, 2, PL 176, 306C-307A; ID., *Dialogus de creatione mundi*, PL 176, 27D-28C, ed. Giraud cit., pp. 319, 497 – 321, 533.

lviii Cf. *supra*, nota xxvii.

lix Cf. *Zach* 1, 7-13; 6, 1-8; 9-15.

lx *Apc* 6, 2; cf. *ibid.*, 19, 11.

lxi *Ibidem.*

lxii *Is* 63, 3.

lxiii *Ps* 7, 14.

lxiv *Io* 20, 26.

lxv Cf. *Act* 1, 9.

lxvi *Gn* 48, 13.

lxvii *Ps* 48, 3; *Responsorium*, 6129.

lxviii Cf. *Eph* 5, 23; 4, 15; *Col* 1, 18; *I Cor* 11, 3.

lxix *Ps* 48, 3; *Responsorium*, 6129.

lxx *Ibidem.*

II

Item sermo unde supra

Introduzione

Secondo sermone scritto in occasione della prima domenica d'Avvento, anche questo segue lo stesso schema del primo, a cominciare dalla perizia in campo liturgico dimostrata dall'autore, che si percepisce già dallo zelo con cui affronta l'esegesi del versetto antifonario iniziale: «Nox precessit, dies autem appropinquabit»¹. Se la pericope paolina riporta il testo al passato (*appropinquavit*), infatti, il futuro utilizzato da Goffredo intercetta però le esigenze liturgiche che vogliono il versetto applicato alla celebrazione dell'Avvento di Cristo. Come il primo sermone sull'Avvento, inoltre, segue la classica struttura appresa da Ugo in materia di esegesi, soffermandosi dapprima sulla spiegazione del senso letterale e storico del testo dell'antifona e sviluppando in un secondo momento le possibili interpretazioni allegoriche e tropologiche insite sotto la superficie letterale. Nel caso specifico, il versetto assume il pretesto e l'occasione di una digressione di natura astronomica sul calcolo delle ore del giorno, attraverso la quale Goffredo sa indagare con sicurezza un apparato di fonti classiche tra cui capeggia il nome di Macrobio, traghettatore del platonismo medievale che in questo sermone si accompagna a Beda, Isidoro e Marziano Capella, tra i più citati implicitamente – Goffredo non cita quasi mai direttamente la propria fonte, se non nei rari casi di Agostino, Gregorio Magno e, ancor più raramente, Boezio –, insieme a nomi di autori coevi, tra cui spicca il nome del priore Riccardo (che, per esempio, insieme a Gregorio è chiamato in causa nella rievocazione della distinzione tra *vita activa* e *vita contemplativa*, sotto le allegorie delle mogli di Giacobbe).

Essendo il periodo dell'Avvento tempo d'attesa e di speranza, Goffredo si concentra sul tema del tempo, instaurando paralleli su paralleli tra il tempo astronomico e quello liturgico, tra il tempo umano e quello divino, tra il tempo della *littera* a quello velato dell'allegoria. Il metodo con cui intenderà procedere è lasciato intuire dalla figura retorica della prolessi, nel momento in cui afferma, nella stratificazione di sensi ermeneutici del sermone, che l'aurora è per anticipazione (prolessi, appunto) definita giorno, sebbene ne sia solo una parte, così come anche

¹ Rm 13, 12; *Antiphona*, 3967; 4828.

il tempo dell'incarnazione del Signore è chiamato giorno per la stessa figura retorica. Il rincorrersi della perfetta corrispondenza tra *littera* e *allegoria* si fa calzante, al punto che i tempi liturgici delle vigilie diventano sia segno dell'attesa del giorno sia della venuta del Messia, sia, ancora, spiegazione dell'ordine con cui vanno letti i libri veterotestamentari: nell'implicito suggerimento, dunque, che questi siano *signa*, prolessi di quell'attesa di Cristo, della sua nascita come della sua morte e redenzione, Goffredo spiega perché vadano letti prima i libri sapienziali e salomonici, perché invece durante il conticinio vadano letti i libri di Tobia, Giuditta, Ester e i Maccabei e perché, infine, raccomanda la lettura durante il gallicinio dei libri profetici, annunciatori della luce del giorno che sta per giungere (con particolare insistenza per quelli di Ezechiele e Daniele)².

E se l'utilizzo di verbi come «ponuntur» e «supponunt» riferito ai libri biblici fanno pensare al ruolo di *armarius* rivestito da Goffredo e precisamente al gesto di prelevare i codici dal podio e di riporli, a seconda della necessità liturgica del momento, la declinazione con cui il giorno e la notte sono illustrati nella seconda parte sermone si fa interessante per i risvolti grammaticali e logici. Goffredo infatti distingue il giorno e la notte, il peccatore e il giusto, secondo le categorie logico-grammaticali della transitività e dell'intransitività³: questo permette al Vittorino di sviluppare una densa e metodica riflessione sul concetto di tentazione, che declina e analizza in tutte le sue relazioni logiche, fino ad esaurirne ogni possibile applicazione (per cui

² Si avverte l'eco del magistero ugoniano nell'inclusione dei cosiddetti libri deuterocanonici dell'Antico Testamento (Sapienza, Ecclesiastico, Giuditta, Tobia e Maccabei). Sia Ugo che Goffredo, infatti, non li considerano infatti apocrifi, ma utili per l'edificazione personale dei Vittorini. Sull'ordine dei libri veterotestamentari in Ugo, cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, IV, 2, PL 778D-779B, ed. Buttimer cit., p. 72, 12 - 5. Si veda anche RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber exceptionum*, I, II, 9, PL 177, 208D-209B, ed. Chatillon cit., p. 120, 4-25. Sul tema, cf. anche POIREL, *Ugo di San Vittore* cit., pp. 418-419; F. VAN LIERE, *An Introduction to the Medieval Bible*, New York 2014, pp. 60-61. Ad ogni modo è innegabile una influenza diretta della liturgia nella scansione del tempo della vita umana in base all'anno liturgico, segnato dai diversi momenti della vita di Cristo. Su questo aspetto, cf. N. J. BELL, *Liturgy*, in *The Routledge History of Medieval Christianity 1050-1500*, ed. R. N. Swanson, London - New York 2015 (Routledge Histories), pp. 121-32.

³ Nel primo caso il peccatore diviene specificazione della vita, in sé peccaminosa, mentre nel secondo la notte e quindi il peccato coincide col peccatore stesso. Lo stesso concetto è fatto valere anche per il giusto. Sul senso del termine *transitive* e per il suo contrario nell'ambito della grammatica medievale, cf. A. LUHTALA, *On the Origins of the Medieval Concept of Transitivity*, in *Diversions of Galway. Papers on the History of Linguistics from ICHoLS, V* (Galway, Ireland, 1-6 September 1990), edd. A. Ahlqvist - K. Koerner - R. H. Robins - I. Rosier-Catach, Amsterdam - Philadelphia (PA) 1992 (Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science, 3. Studies in the History of the Language Sciences, 68), pp. 39-48.

la tentazione può essere *levis et occulta*, *levis et manifesta*, *gravis et occulta*, *gravis et manifesta*).

Un ultimo dettaglio nascosto tra le righe permette al lettore di ipotizzare il tipo di pubblico cui questo e gli altri sermoni del *libellus* erano rivolti. Il riferimento a dei «*fratres iuniores*» e l'invito a loro rivolto a procedere nelle profondità dei sensi della Scrittura che ancora non comprendono, lascerebbe infatti presupporre che i sermoni fossero destinati ai giovani canonici o ai novizi. Del resto, lo sfoggio della conoscenza delle arti del *trivium* e del *quadrivium* ben si sposa con l'attitudine pedagogica di Goffredo, che approfitterebbe così dell'occasione della lettura del proprio sermone per edificare e indottrinare gli animi dei giovani canonici.

Non mancano, infine, i riferimenti alla distinzione classica in Goffredo tra microcosmo e macrocosmo, che rimandano alla sua opera più celebre.

Testo

C = ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, ff. 10^r-17^r.

Tr. ing. in *Sermons for the Liturgical Year: A Selection of Works of Hugh, Achard, Richard Maurice, Walter, and Godfrey of St. Victor, Absalom of Springiersbach, and of Maurice de Sully*, ed. H. B. Feiss, Turnhout 2018 (Victorine Texts in Translation, 8), pp. 136-148.

Solet in hoc tempore, quod usualiter adventus Domini appellatur, recitari frequentius in auribus nostris illa sententia apostolica: *Nox precessit, dies autem appropinquabit*ⁱ etc., cum tamen
5 eadem non huius temporis respectu ab auctore suo prolata sit, neque id ideo putandum est incongrue¹ fieri. Sic et enim plerasque alias sacre Scripture sententias ad aliud ab auctoribus suis prolatas et ad aliud invenimus convenienter accommodatas. Sic et illam quoque apostolicam sententiam: *Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis*ⁱⁱ, usus Ecclesie non inconvenienter ad quadragesimale tempus specificando accommodavit², quam tamen
10 auctor suus in totius illius temporis quod ab incarnatione Domini usque ad finem seculi defluxit aut defluet, consideratione generaliter protulit. Sic et illud Ieremie: *Priusquam te formarem in utero novi te*ⁱⁱⁱ, etc., quod propheta vel ad litteram de seipso vel ad misterium de Christo protulit, ecclesiasticus usus ad beatum Iohannem Baptistam non absurde retulit. Sed et illud aliud Ieremie vaticinium: *Vox in Rama audita est, ploratus et ululatus multus*^{iv} etc., licet ab auctore
15 suo ad³ longe aliud prolatum, a beato tamen evangelista Mattheo pro causa sue commodo ad necem innocentum convenienter est relatum. Multa de huiusmodi suppeterent exempla, nisi in manifestis inductionum multiplicatio videretur supervacua. Quia igitur instanti tempori dicta sententia apostolica rite aptatur, libet nobis hodie ministerium verbi vobis ex precepto debentibus, et profunda Scripture rimari nescientibus, aliquid de hac eadem sententia caritati

¹ incongrue] C^{p.c.}, congrue C^{a.c.}, *corr. sup. l.*

² accomodavit] C^{p.c.}, acomodavit C^{a.c.}, *corr. sup. l.*

³ ad] C^{p.c.}, a C^{a.c.}, *add. sup. l.*

20 vestre disserere, utpote⁴ que usu cotidiano quasi pro foribus posita, ultro se nobis offerat, nec
eam laboriose de Scripture secretis penetralibus erui oporteat.

Ait itaque beatus Apostolus: *Nox precessit, dies autem appropinquabit*⁵. Habent tempora⁵
secularia noctem suam, habent et diem suum. Siquidem {10^v} divina providentia, que nichil in
creaturis suis inordinatum⁶, nichil passa est geri fortuitum, alterna noctium dierumque
25 vicissitudine tempora decurrere iussit, non solum autem, sed et modo noctes productiones et
dies correptiones, modo e contrario, certis anni metis esse constituit. Cuius dispositionis causam
naturalemque rationem subtilius illi norunt, qui se studiis philosophie vehementius
applicuerunt. Quippe, ut aiunt, giro solis ad austrum urgente seseque ultra conum^{vi} terre, a
nostra zona⁷ elongante, [cuius] nobis interiectu tumoris terre eius presentia vel splendor
30 subtrahitur⁸, et calor minuitur, sicque noctes et dies hyemales exeunt. Econtra vero giro solis
ad septentrionem, que nostra plaga est, scandente, et circa conum terre nostre zone
propinquantem, iam non interiecto tumore terre [cuius] nobis presentia solis exhibetur, et calor
augetur, sicque noctes et dies estivales exeunt. Cur ista modo commemoremus ex sequentibus
planius erit.

35 Sicut igitur megacosmus⁹, id est mundus iste maior, mundus iste sensibilis, suas habet
noctium dierumque vicissitudines, sic nimirum, sic et microcosmus, minor videlicet mundus,
id est homo^{vii}, suas habet noctes suosque dies, sive secundum allegoricam sive secundum
tropologicam inspectionem. Et quidem, secundum allegoricam, totius simul humani generis,
quod est quasi unus microcosmus generalis, una est nox et unus¹⁰ dies, preter illum primum sue
40 conditionis diem, divine videlicet cognitionis, in qua conditus est homo, lucem, sed respectu
subsequentis noctis brevissimam, nec diei nomine dignam, nisi verius hyemalem velis appellare
diem, quippe que citissime transiit et in obscurissimam, frigidissimam, longissimamque et vere
hyemalem noctem desinit^{viii}. Obscurissimam, inquam, quia tetrus ignorantie tenebris obvolutam;
frigidissimam, quia horrido gelu infidelitatis astrictam; longissimam, quia usque adhuc
45 durantem, nec ante finem seculi desituram. Hec est illa magna et mirabilis nox totius humani

⁴ utpote] C^{p.c.}, ut pote C^{a.c.}.

⁵ tempora] temporalia C^{a.c.} *eras*.

⁶ inordinatum] C^{p.c.}, ordinatum C^{a.c.}, *corr. sup. l.*

⁷ zona] *add. in marg. in ras.* C^{p.c.}.

⁸ subtrahitur] C^{p.c.}, subtrahitur C^{a.c.} *corr. sup. l.*

⁹ megacosmus] C^{p.c.}; megascomus C^{a.c.}.

¹⁰ unus] unus est C^{a.c.}, *del.* C^{p.c.}.

generis, in quam miser homo a principio sui lapsus, velut in teterrimum carcerem incidit, ibique iacens prostratus usque ad tempus date legis^{ix} erigere {11^r} se non potuit, quia, mentis horrida cecitate percussus, simul et infirmitate gravatus qua ambularet non vidit, nisi, quantum ex quorumdam electorum vita et doctrina, quasi ex quibusdam stellis in firmamento per nocturnas
50 tenebras tenuiter interlucentibus, aliquid misero de celesti lumine subluxit. Huic nocti beatus Iob maledixit, dicens: *Pereat dies in qua natus sum, et nox in qua dictum est 'Conceptus est homo'*^x. Nox, inquit, pereat, in qua dictum est 'Conceptus est homo', id est pereat mentis cecitas per quam homo, id est peccator, in ventrem nature corrupte a luce iusticie excussus est^{xi}, ibique male coalescens quasi in vitam peccati conceptus est. Pereat et dies, id est falsa spes adipiscende
55 divinitatis, per quam de ventre male cogitationis in lucem, id est in manifestacionem pessime operationis natus sum, qui prius in luce iusticie conditus fui. De hac nocte ad hanc lucem propheta suspirans ait: *Anima mea desideravit te in nocte*^{xii}, ac si diceret: 'Anima mea ad te lucem, Domine, suspirat, sed adhuc huius noctis tenebris immersa laborat'. Igitur, ut diximus, a principio sui lapsus usque ad tempus date legis, peccator in huius tetre noctis carcere quasi
60 prostratus iacuit, sed a tempore date legis, miserante Deo, ministrata sibi diurni verbi lucerna, paululum se erexit, et ad eius licet tenue lumen, densis adhuc durantibus tenebris, usque ad tempus dominice incarnationis quoquomodo claudicans et titubans ambulavit. Propheta teste, qui ait: *Lucerna pedibus meis verbum tuum et lumen semitis meis*^{xiii}, quasi diceret: 'Noctis quidem tenebris premor, sed quoquomodo ad lucernam tue legis ingredior'.

65 Porro a tempore dominice incarnationis iam nocte hac ad finem urgente et aurora propinquantis diei lucescente, non quidem solis adhuc presentia, que nonnisi post hanc vitam beatis exhibebitur, sed quedam lux clara solis prenuntia¹¹, aurora videlicet, id est aurea hora que est caro dominica, radio solis candida, sereniori quodam lumine totum mundum perfudit, ita ut, discussa densitate nocturnarum tenebrarum, iam nunc erectus homo ad certum lumen ambulet,
70 nec de cetero nisi suo vitio seductus erret, {11^v} fide dominice incarnationis lumen illi serenum prebente et gressus illius dirigente^{xiv}. Unde propheta: *Populus qui ambulabat in tenebris vidit lucem magnam, habitantibus in regione umbre mortis lux orta est eis*^{xv}. Lux, inquit, orta est eis, non dies, quia sola vita futura plenus erit dies.

Sed hic dicit michi aliquis: 'Quomodo tu dicis quia tempus dominice incarnationis non est
75 dies, cum et prophete, et apostoli, et alii sancti immo ipse Dominus in Evangelio tempus hoc diem appellet? Siquidem propheta, in hoc tempus intuens, ait: *In illa die stillabunt montes dulcedinem*^{xvi}, et rursum: *Ecce dies veniunt et suscitabo David germen iustum*^{xvii} etc., et

¹¹ prenuntia] Cp.c. in ras.

Apostolus: *Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis*^{xviii}, et Dominus in Evangelio: *Habraham exultavit ut videret diem meum, et vidit et gavisus est*^{xix}. Que sententia licet de die illo eternitatis verbi Dei non incongrue possit intelligi, familiarius tamen de temporali die redemptoris accipitur, in quem spiritualius exultavit Abraham quia, etsi super omnia amandus est Deus de eo quod creavit nos, peculiarius tamen amandus est de eo quod recreavit nos. Igitur, cum tot ac tantis auctoribus constet tempus dominice incarnationis diem vocari, quomodo tu dicis diem non esse?

Sciendum igitur tempus dominice incarnationis per anticipationem diem vocari, sicut et aurora per eandem figuram dies diei solet, non quod aurora revera sit dies, vel pars diei, et non potius noctis, sed spe vera, spe certissima proximi diei sic dicitur. Neque enim revera mane, ante ortum solis, adhuc dies est, quo usque solis globus, de inferiori emisperio emergens, super horizontem nostrum consederit, licet iam aer prematura luce illius adventantis resplenduerit, sicut nunc econtra vespere postquam sol de superiori emisperio elapsus sub horizonte nostro latuerit, ultra iam dies est, licet adhuc de reliquiis luminis eius occidua celi pars illuminata sit. Alioquin nunc dies solsticii estivalis habere decem et octo noctem suam in triplo tantum, sed pene in quadruplo superabit, nec dies solsticii hyemalis a sua nocte in triplo superabitur, cum tamen usitata clamet auctoritas, et diem solsticii estivalis habere {12^r} decem et octo horas, noctem vero sex, et diem solsticii hyemalis e contrario horas habere sex, noctem vero decem et octo, ut .XX^{ti} IIII^{or}. hore naturalis diei impleantur^{xx}. Sicut ergo aurora revera dies non est, licet per figuram anticipationis dies dicatur eo quod a proxime venturo die illuminata, admodum ei simillima sit, sic nimirum, sic tempus dominice incarnationi revera dies non est, licet per eandem figuram plerumque ‘dies’ appelletur, eo quod nostre mentis celum, id est superior pars, iam luce venturi solis iusticie illuminata a Deo ei simillima sit, ut in respectu preteritarum tenebrarum condere ‘dies’ appellari possit. Hoc igitur tempus intuitus, beatus Apostolus, cum dixisset ‘*nox precessit*’^{xxi} congrue, non subiunxit ‘dies autem advenit’, sed ‘*dies appropinquavit*’^{xxii}, medium videlicet aurore tempus adhuc esse insinuans, ac si dixisset ‘nox quidem spe certissima iam preterit’, sed, durante adhuc eius extrema parte, aurora scilicet, nondum dies est, sed appropinquat, vel revera nox, id est noctis tenebrositas, transiit, quia, veniente Salvatore gentium, vetus infidelitas desiit, sed nondum dies est, quia nondum iudex apparuit.

Igitur, iuxta dictam rationem, tota hec vita presens totius humani generis longa quedam et frigida et vere hyemalis nox est; futura vero eternitas una quedam longissima, serena et calida et vere estivalis dies electorum est: serena, splendore divine contemplationis; calida, fervore perfecte dilectionis^{xxiii}. Veraciter ergo sanctus Apostolus predictam sententiam totius dominice

incarnationis, id est aurore, respectu protulit, quam tantum usus ecclesiasticus, ut dictum est, ad instans tempus non incongrue retulit. Quod quare fiat nunc videndum est.

Notandum quod, iuxta consuetudinem et institutionem ecclesiasticam, quedam parte¹² anni
115 huius, quam prediximus, noctis et diei representative sunt. Ea siquidem pars anni que est a solsticio estivali usque ad solsticiū hyemale longam huius vite noctem multis temporalium noctium dierumque, id est prosperitatum et adversitatum vicibus variatam representat; reliquum vero tempus a solsticio hyemali usque ad diem purificationis, au-^{12v}roram dominice incarnationis quibusdam adhuc, sed non tot dierum noctiumque varietate confusam. Porro dies
120 unus purificationis nulla nocte vel interpolatus vel terminatus – quippe nox immo totum tempus subsequens usque ad octavas pentecostes, alterius est rationis nichil ad hoc misterium pertinentis – unum diem denotat eternitatis, nulla nocte vel permixtum vel finitum. De quo propheta: *Melior est dies una in atris tuis super milia*^{xxiv}.

Nec in merito sic se habet tota huius temporis ratio. Id enim spatii quod est a solsticio
125 estivali usque ad hyemale solsticiū, a longissimo die et brevissima nocte incipiens, et in brevissimum diem longissimamque noctem desinens, aperte statum primum generis humani a die sue conditionis usque ad tempus dominice incarnationis insinuat, qui quasi a magno quodam die humane anime lumine divine cognitionis illustrate. In brevi nocte humani corporis nullis adhuc corrupti tenebris cuiuslibet infirmitatis inchoavit, et e contrario in longissimam noctem
130 corporis humani multiplici nunc infirmitate laborantis et brevissimum diem anime humane, cuius pene totum extinctum est beneficium celestis luminis, miserabiliter evanuit. Relinquum tempus quod est a solsticio hyemali usque ad diem purificationis, aperte statum secundum generis humani velut auroram, de magnis tenebris paulatim in diem recrescentem, demonstrat. Ipse vero dies purificationis noctem sequentem non hominis statum novissimum generis
135 humani nulla nocte claudendum¹³ pulcherrime designat.

Sed et si quis hec subtilius inspiciat, maiorem convenientiam forsitan¹⁴ adhuc in his inveniat. Nam et ipse ecclesiasticus usus prophetas anni partes non casualiter, sed rationabiliter institutus aperte nobis rerum misteria loquitur. Siquidem in solsticio estivali sive in octavis pentecostes, quod pene semper idem est, quasi homine in clara luce sue prime conditionis
140 constituto, creatrici Trinitati laudes Ecclesia iocunda resonat, sed, mox post solsticiū, quasi homine perlapsus peccati in noctem urgente, facies et vox Ecclesie imi-^{13r}tatur, et pro

¹² parte] C^{p.c.}, pate C^{a.c.} *corr. sup. l.*

¹³ claudendum] C^{p.c.}, claudandum C^{a.c.}.

¹⁴ forsitan] forssitan C.

iocunda lamentabilis subvectitur, dum libri Regum et bella fortium legendi ponuntur, tanquam si homini in prima sue noctis vigilia ad bella temptationum roborando diceretur: ‘Ecce per peccati lapsum de die in noctem cecidisti, in qua temptationum bellis exercendus es. Habes
145 exempla fortium qui viriliter in bello stetere. Sta et tu viriliter. Disce inter adversa fortis esse, disce bella vitiorum superare, ut de tenebris his ad lucem pristinam valeas resurgere’. Sed, quia minus exemplis quam rationibus persuadetur¹⁵, supponunt libri Salomonici, libri Sapientie, que vera anime lux est. Quibus homo, quasi rationibus, ad vitium discat inter tenebras de sua luce non desperare, discat ad eam, licet remotam, totis viribus anhelare.

150 De hinc vero sequitur quasi secunda noctis huius vigilia que ‘conticinium’^{xxv} dici potest, in qua quasi conticentibus universis et pre tedio tenebrarum magis magisque crebrescentium, languescentibus¹⁶ et obdormientibus, pene nichil in Ecclesia de lege Dei frequentatur, et omnis Scriptura canonica ab usu et ore Ecclesie removetur, preter solum Iob, qui non sine magno misterio tunc solus de canonica Scriptura legitur, ut is ad exemplum patientie homini summe
155 laboranti proponatur, qui in summa tribulatione, tanquam in media nocte positus, singulariter invictus invenitur. Cetera vero quecumque tunc leguntur, ut Tobii, Iudith, Hester, libri Machabeorum, omnino de canone Scripture non sunt, quia iam, post equinoctium, nocte diem superante et quasi, celi lumen extinguente soleque iusticie nostre terrenitatis obiectu velut quodam terre tumore longius excluso, captivus homo, penitus a lege Dei tacens, obmutuit.

160 Tandem vero noctis huius intempesta et inactuosa penitus hora decursa, succedit tertia vigilia, que ‘gallicinium’ dicitur^{xxvi}, in qua gallorum cantu torpens excitatur humanitas et future lucis iam gaudium nunciatur; id est libri prophetici in Ecclesia Dei legendi ponuntur. Siquidem veteres prophete^{xxvii} galli nostri fuerunt qui venture nobis lucis adventum precinuerunt. Sed, quia adhuc primus gallorum cantus rarior est, unus propheta, Ezechiel, primus legendus ponitur,
165 longe adhuc a luce semotus in Babilone, scilicet ad flumen Chobar constitutus^{xxviii}, et obscurus adhuc minusque certus venture lucis nuntius. Deinde {13^v} mox quasi crebrescente gallorum cantu, Daniel et .XII. quoque prophete prodeunt, non ignobiles adventantis diei galli et precones, sed et Ysaia propheta nobilis quasi inter alios gallus canonicior proximeque lucis nuntius certior, hoc instanti tempore procedit, ad eoque gallorum cantus percrebrescit, ut omnis
170 eorum vocibus resonet Ecclesia.

¹⁵ persuadetur, supponunt libri Salomonici, libri Sapientie, que vera anime lux est, quibus homo, quasi rationibus] *om. C^{a.c.}, add. in marg. C^{p.c.}.*

¹⁶ languescentibus] *C^{p.c.}, languescentiumbus C^{a.c.}, corr. sub l.*

Quia vero tempus hoc non solum primum, verum etiam secundum adventum representat, non modo antiquorum, sed et modernorum gallorum voces frequentius in Ecclesia resonant. Hinc est igitur quod hoc tempore tociens in aribus nostris recitatur illa, quam premisimus, apostolica sententia non iam aurore sed diei adventantis nuntia, cum dicitur: *Nox precessit, dies*
175 *autem appropinquavit*^{xxix}. Et rursum: *Pacientes estote et confirmate corda vestra quia adventus Domini appropinquavit*^{xxx}. Novissime vero quasi quarta vigilia noctis ipsa luce adveniente non iam soli nuntii lucis, sed tota Ecclesia diu desideratam lucem suscipiens, cum gaudio iubilat, dicens: *Lux fulgebit hodie super nos*^{xxxi}, etc. Et rursum: *Hodie nobis de celo lux*¹⁷ *vera descendit*^{xxxii}, et item: *Descendit de celis missus ab arce Patris*^{xxxiii}, etc., *Lux et decus universe*
180 *fabrice mundi*^{xxxiv}, itemque: *Lux orta est super nos*^{xxxv}. Hec, inquam, tota Ecclesia iubilans resonat, et iuxta incrementum lucis, crescente gaudio ad surgendum mox universos excitat, addens in Epyphania: *Surge illuminare Ierusalem quia venit lumen tuum*^{xxxvi} etc. Et sic, usque in diem purificationis, magno gaudio venientis lucis exultat. Porro dies unus purificationis noctem sequentem non habens merito diem representat eternitatis. In qua beata virgo
185 purificatrix, id est Ecclesia, tota a bonum macula et ruga emundatur^{xxxvii}. In qua diurno lumini ceree facule quasi nocturni lumen adduntur, id est claritati animarum claritas corporum; nunc quidem velut cera fragilium, tunc ut spiritus agilium coniungitur^{xxxviii}. In qua Dominus ipse templo suo presentatur, id est eius divinitas simul et humanitas universis electis ad beatam vitam manifestatur^{xxxix}.

190 Hactenus secundum allegoricam considerationem tocius simul humani generis noctis et diei rationem prosecuti sumus. {14^r} Nunc iuxta tropologiam singulorum hominum noctis et diei rationem prosecuturi, obtamus nos a fratribus iunioribus diligentius audiri, quia forsitan¹⁸ eorum intererit aliqua ex his que dicuntur ab ipsis sciri. Igitur, iuxta tropologiam, multiplex est humane¹⁹ mentis diei et noctis distinctio: alia namque est nox peccatoris et dies iusti, alia nox
195 et dies tam peccatoris quam iusti, alia nox et dies peccatoris tantum, alia nox et dies iusti tantum, et huius alia imperfecti, alia perfecti. Siquidem uterque nunc tetris, nunc aureis litteris scribitur, id est nunc in bono nunc in malo accipitur.

Nox peccatoris dicitur vel intransitive ut ‘creatura salis’^{xl} et est sensus ‘nox peccatoris’, id est nox peccator. Similiter in contrario ‘dies iusti’, id est dies iustus, unde Apostolus: *Eratis*
200 *aliquando tenebre nunc autem lux in Domino*^{xli}. Vel dicitur transitive ‘nox peccatoris’, id est

¹⁷ lux] pax in Lc et in liturgia.

¹⁸ forsitan] forssitan C.

¹⁹ humane] humane et C, et add. sup. l. Cp.c.

tenebrosa vita peccatoris, et ‘dies iusti’, id est lucida vita iusti. Unde in Iob de reprobis dicitur: *Per diem incurrunt tenebras et quasi in nocte sic palpabunt in meridie*^{20xlii}. Per diem, inquit, id est per claram conversationem iustorum, reprobi incurrunt tenebras dum, eorum beneficiis invidentes, magis in peccatis suis tenebrascunt, ‘*et quasi in nocte sic palpabunt in meridie*’^{xliii}
205 dum de his, qui clarissime vite sunt ut meridies, dubitant, tanquam de peccatoribus. Sic Iudei quasi in meridie palpabant dum, de clarissima Christi conversatione et miraculis dubitantes, dicebant: *Si tu es Christus, dic nobis palam*^{xliv}, quare²¹ occultus es, tenebrosus es, *manifesta te ipsum mundo*^{xlv}.

Hec nox in omnibus quidem hominibus precedit, quia omnes peccatores nascuntur, sed non
210 in omnibus dies subsequitur. Nam sunt qui in nocte nascuntur et, in nocte permanentes, in eadem moriuntur, ut Iudei, pagani et heretici; et sunt qui in nocte quidem nascuntur, sed in diem proficiunt et in die consummantur, ut electi christiani; et sunt qui, cum in nocte nascantur et in diem proficiant, sepius tamen noctium dierumque vicissitudines experiuntur, dum frequenter peccant et frequenter penitent. Ex quibus alii tandem Dei gratia visitati extrema sua in die, alii
215 iusto iudicio Dei gratia destituti ex-{14^v}trema sua in nocte claudunt. Ecce in hoc sensu ‘nox’ tetrīs et dies aureis litteris scribitur, cum vero utrumque tam peccatori quam iusto convenit, indifferenter accipitur, quod multis modis fit.

Est enim nox et dies tam peccatoris quam iusti, vel corpus et anima, vel scientia et ignorantia, vel prosperitas et adversitas, vel veritas et falsitas. Anima et corpus noctem et diem
220 dici ex his que supra diximus habetur, ubi dictum est hominem in brevi nocte et longo die creatum, quia in anima multa Dei cognitione lucida, et corpore nulla adhuc corruptione confecto. Quod tamen ipsum respectu anime nox erat, sed brevis quia corruptum non erat. Post ea vero ex corruptione peccati, factum est ipsum maxima nox et anima brevis dies, quia, etsi in tenebras ignorantie decedit, breve tamen lumen rationis non amisit^{xlvi}.

Porro ignorantiam et scientiam noctem dici habetur ex Iob, ubi dicitur quia amici eius, audientes eum temptatum, veniebant ut consolarentur eum et sedebant cum eo in terra septem diebus et septem noctibus^{xlvii}, quia heretici, qui nomine amicorum Iob significantur^{xlviii}, interdum simulantes humilitatem fidelibus condescendere videntur, et in his que intelligunt et in his que non intelligunt. Hoc autem faciunt non ut prosint, sed ut noceant, ut scilicet nequitie sue
230 virus latentem infundant. Et in antecedentibus eiusdem libri de die hoc ita habetur: *Ibant filii*

²⁰ meridie] Cp.c., imeridie C^{a.c.}.

²¹ quare] *dub.* C.

Iob et faciebant convivia per domos unusquisque in die suo^{xlix}. Hi sunt doctores Ecclesie spirituales, filii Christi per singulas Ecclesias constituti, in quibus spirituales animarum cibos populo fidelium ministrant, unusquisque in die suo, id est in eo quod sibi collatum est scientie dono^l. Hic dies, fratres karissimi, pro dolor, in hoc aurore dominice, scilicet²² incarnationis
235 tempore, multis adhuc tenebris interpolatur²³ quia, etsi iam fidei clara mundo lux refulsit, multa tamen adhuc humanorum iudiciorum cecitas remansit, dum non solum alienas, sed nec nostras consciencias diiudicamus, dum non discernimus utrum gratia an odio digni simus. Hic est ille humanorum iudiciorum gravis et invincibilis error ex quo provenit poni lucem tenebras et tenebras lucem. Dum vel personarum vel actionum merita non {15^r} discernens humana cecitas,
240 non solum id quod bonum est malum, vel e converso, sed etiam eum qui bonus est malum, vel e contrario, precipitanter iudicat. Vel quod deterius est, si merita rerum quandoque discernit, secura tamen de aliene consciencie tenebris, humana malignitas, dum se videri non putat, properam iudicare non dubitat. O quam obtandum est humane cecitati has tenebras suas cognoscenti et ad lucem suam suspiranti diem plenum venire, qui et illuminet²⁴ hec *abscondita*
245 *tenebrarum et manifestet consilia cordium*^{li}.

De die et nocte prosperitatis et adversitatis in multis Scripture locis habetur. Hinc in Psalmo sic dicitur: *Domine Deus salutis mee in die clamavi et nocte coram te*^{lii}, id est in prosperis et in adversis; et item: *Clamabo per diem et non exaudies, et nocte et non ad insipientiam michi*^{liiii}; item in alio loco: *In die mandavit Dominus misericordiam suam, et nocte canticum eius*^{liv}.
250 Siquidem in die, id est in prosperis, discimus, unde in adversitate Deum laudemus. Nam inter prospera mandata Dei scrutanda²⁵ sunt, ex quibus, inter adversa, consolationem habentes, Deum laudemus. De hac rursum nocte et die in Iob ita habentur: *Perfodiunt in tenebris domos sicut in die condixerant sibi*^{lv}. De hereticis et perversis hominibus hoc intelligitur^{lvi}, qui in tenebris, id est in nocte adversitatis, domos perfodiunt, id est consciencias simplicium corrumpunt sicut in
255 die condixerant sibi, quia, quamdiu prospera hominibus succedunt, malitie sue virus effundere quidem non presumunt. De effundendo tamen oportuno tempore adversitatis, tunc sibi latenter conductum, maligna fabricantes consilia et que suo tempore propinent conficientes venena. Hec dies et hec nox bonis et malis quidem communes sunt, sed nox bonis despecta, dies autem

²² scilicet] *om.* C^{a.c.}, *add. sup. l.* C^{p.c.} *alia m.*

²³ interpolatur] C^{p.c.}, imponatur C^{a.c.}, *corr. sup. l.*

²⁴ illuminet] C^{p.c.}, illuminat C^{a.c.} *corr. sup. l.*

²⁵ scrutanda] C^{p.c.}, *sectanda* C^{a.c.} *corr. sup. l.*

suspecta est, dum se semper et prosperitate timent elevari et adversitate non timent deprimi,
260 scientes sibi temporales depressiones in bonum cooperari^{lvii}.

De nocte et die falsitatis et veritatis illa, quam supra in alio quoque sensu exposuimus,
auctoritas intelligi potest: *Per diem incurrent tenebras, et quasi in nocte sic palpabunt in*
meridie^{lviii}. Sunt enim quibus veritas odium parit. Hi nimirum fallacie tenebras odio veritatis
incurrunt {15^v} et, a veritate auditum avertentes, ad fabulas convertuntur, et, quasi in nocte
265 mendaciorum, sic in meridie, id est in mera veritate, offenduntur, dum se magis fallacibus
adulationum blandimentis palpari, quam veris vitiorum suorum reprehensionibus pungi volunt.

Diximus de nocte et die tam peccatori quam iusto communibus. Nunc de nocte et die
peccatoris tantum dicamus. Nox et dies peccatoris tantum sunt callida peccati occultatio et
eiusdem inverecunda manifestatio. Alterum quorum hypocritis convenit, qui mente lupina sub
270 pelle latent ovina, alterum mimis et histrionibus ceterisque turpibus personis qui letantur cum
male fecerint et exultant in rebus pessimis et peccatum suum^{lix}, ut Sodoma predicat his dicitur:
Quid gloriaris in malitia, qui potens es in iniquitate?^{lx} Illis mox subditur: *Tota die iniusticiam*
cogitavit, lingua tua sicut novacula acuta fecisti dolum^{lxi}. Hi semper sibi contrariis intentionibus
obviant. Nam alter eorum, dum non timet peccatum committere, timet autem infame nomen
275 histrionis quod meretur incurrere, semper in nocte quasi fur ambulat. Alter vero econtra, dum
nomen hypocrite timet, peccatum suum quasi Sodoma predicat omnisque hoc non facientes
hypocritas iudicat. Quicumque ergo simpliciter ambulas neutrum imiteris, ne propter
hypocritam pellem, qua indueris, ovinam proicias, dum dissimilis illi videri desideras, nec
propter histrionem vestimenta tua candida deponendo, larvam induas, ut iuditio illius hypocrite
280 nomen effugias. Hec nox est timor ille nocturnus^{lxii} quantum ad leviora peccata, vel negotium
perambulans in tenebris^{lxiii} quantum ab graviora. Dies vero *sagitta volans in die*^{lxiv} vel
demonium meridianum, a quibus non timet *qui habitat in adiutorio altissimi et in protectione*
Dei celi commoratur^{lxv}.

Nunc de nocte et die iusti tantum²⁶ dicamus. Sed, quia iustus alius imperfectus, alius
285 perfectus, de die et nocte imperfecti prius dicatur. Nox et dies imperfecti sunt vel temptatio et,
post temptationem, victi temptatoris confusio temptatique consolatio; vel ea quam modo
commemoravimus occulta et manifesta temptatio, sive levior sive gravior. Siquidem ex {16^r}
combinatione horum quatuor quadripartita sit: nam alia levis et occulta, alia levis et manifesta,
alia gravis et occulta, alia gravis et manifesta, sicut ex premissis patet exemplis. Sed hic dicit

²⁶ tantum dicamus] C^{p.c.} in ras.

290 michi aliquis: ‘Nunquid solus iustus temptatur, ut hec nox et hic dies tantum iusti dicatur?’ Dico
quia, cum sit temptatio aliene voluntatis hostilis exploratio magis proprie, iustus temptari
dicitur, cuius et temptator ignorat intentione, et in congressu experitur contradictionem. Neque
enim cum peccatore congregiendi laborat, quem primum fore in omnem sue suggestionis
consensum non ignorat. Qui enim statim se traherentem sponte captivus sequitur, is nequaquam
295 quomodo capi possit adhuc exploratur. De hac nocte in Iob ab Eliu sic dicitur: *Ne protrahas
noctem ut ascendant populi pro robustis*^{27lxvi}. Ac si diceretur: ‘Si temptaris expelle a te citius
temptatorem, nec sinas apud te morari occultam temptationem, quoniam mora periculum
trahit’. Sic enim contingit ut ascendant populi pro robustis, id est dominari incipiant vite
populares et tumultuosi motus expulsis virilibus et rationabilibus motibus, et sic quasi longa
300 quadam prescriptione sibi vendicet inimicus possessionem tuam.

Restat nunc ut de nocte et die perfecti dicamus. Et est quidem eadem nox et dies perfecti
que et imperfecti, id est temptatio vel occulta vel manifesta. Secundum quandam tamen
speciem temptationis perfecto molestior, secundum quandam vero pacatior. Nam sunt due
temptationis species: intrinseca et extrinseca. Intrinseca a domestico inimico, scilicet a carne,
305 a seipso; extrinseca a mundo, a diabolo. Et extrinseca quidem perfecto molestior est quia,
quanto magis ad ardua quis nititur, tanto magis a mundo vel a diabolo impugnatur. Intrinseca
vero perfecto pacatior est. Perfecto, inquam, secundum virtutem fortitudinis. Quot enim sunt
virtutum species, tot sunt nimirum, in eisdem, perfectiones et imperfectiones. Habent namque
virtutes singule suos gradus: ad summum quorum quisque vel in singulis pervenerit, non
310 absurde perfectus simpliciter dici poterit. Alioquin, nemo in {16^v} via perfectus invenitur, quia
nemo simul omnium virtutum hic summam consequitur, nec necesse est ut, qui in una perfectus
est, in reliquis quoque perfectus sit, quamvis hoc necesse sit, ut in una perfectus reliquas vel
inchoaverit. Alioquin, nec illam in qua perfectus putabatur inchoavit. Adeo²⁸ sibi virtutes
conexe sunt. Igitur, ut diximus, perfectus secundum virtutem fortitudinis pacatiorem habet
315 intrinsecam temptationem quia, sicut a se et in se habet pugnam, sic a se quoque adiuvante
gratia habet pugne victoriam. Porro extrinsecam temptationem habet molestiorem quia, sicut
non est a se ut impugnetur²⁹, sic non est a se ut de victoria letetur.

Est et aliud quoque genus noctis et diei in quo solus perfectus in hac vita vicibus alternis
versatur, videlicet actio et contemplatio. Actio, inquam, non que colligit superflua, sed que

²⁷ robustis] eis in Iob.

²⁸ adeo] C dub., a Deo.

²⁹ impugnetur] Cp.c., pugnetur C^{a.c.} corr. sup. l.

320 distribuit etiam necessaria; non que terrena, sed celestia lucra captat; non que divinis
conquirendis, sed elemosinis distribuendis insudat; non que viduas et orphanos depauperat³⁰,
sed sustentat; non que reos punit, sed liberat; non que infirmos facit, sed sanat; non que vivos
occidit, sed morientes vivificat; non denique que malis, sed que bonis operibus vacat.
Contemplatio quoque, non que philosophie vana figmenta sompniat, sed que vere fidei archana
325 perlustrat; non que terrenorum, sed que celorum profunda penetrat; non que maris, sed que
mentis fluctus considerat; non que terre molem, sed que culpe gravedinem pensat; non que
elementorum, sed que animorum complexionem commendat; non que stellarum motus et
stationes, sed que beatorum in celo mansiones investigat; non denique que rerum naturam
philosophando explorat, sed que Dei gratia contemplando conciliat.

330 Hoc noctis et diei genus Lia lippa et Rachel formosa^{lxvii}, Martha turbata et Maria quieta^{lxviii}
puchre significant. Hoc noctis genus liber Geneseos urbane significavit, narrans qualiter Lia
mariti amplexum a sorore et couxore sua pretio mandragorarum una nocte comparavit^{lxix}. Nam
Lia, id est activa vita, viros virtutum sibi aptos, sed formose Rachelis amplexui, id est studio
sapientie, magis deditos, {17^r} pretio mandragorarum, id est bone opinionis, impensa una nocte,
335 id est in huius vite laboriosa et turbulenta actione, ab illius amplexibus avellit et sibi copulatos
plures fructus bonorum operum gignere facit. Nam Rachelis amplexus, id est vere sapientie
comprehensio, in huius vite nocte rarior est^{lxx}, donec nox ista pretereat et plenus dies adveniat.
Quem, se desiderantibus, accelerare dignetur, ipse qui est verus dies de die^{lxxi}, qui iam venit in
carne, Redemptor noster, venturus in maiestate, iudex noster, iudicare vivos et mortuos et
340 seculum per ignem^{lxxii}.

ⁱ Rm 13, 12; *Antiphona*, 3967; 4828.

ⁱⁱ II Cor 6, 2; *Responsorium*, 6600.

ⁱⁱⁱ Ier 1, 5. *Antiphona*, 4381.

^{iv} Mt 2, 18; *Antiphona*, 5508. Cf. Ier 3, 21.

^v Rm 13, 12.

^{vi} Cf. AMBROSIUS THEODOSIUS MACROBIUS, *Commentarii ad Somnium Scipionis*, I, 15, 11, ed. M. Regali, 2 voll., Pisa 1983, I, pp. 146-148: «Ideo nec sol umquam deficit nisi cum tricesimus lunae dies est et nisi quinto decimo cursus sui die nescit luna defectum. Sic enim evenit ut aut lunae contra solem positae ad mutuandum ab eo solitum lumen sub eadem inventus linea terrae conus obstat, aut soli ipsa succedens obiectu suo ab humano aspectu lumen eius repellat».

³⁰ depauperat] C^{p.c.}, depauperet C^{a.c.} *corr. sup. l.*

vii Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, I, 2, ed. Delhay, pp. 31-32; II, 80-83, *ibid.*, pp. 92-96; III 201, *ibid.* pp. 221-222; 235-236, *ibid.*, pp. 256-259; ID., *Fons philosophiae*, ed. Michaud-Quantin cit., pp. 42, 217-220, 51, 457; ID., *Sermones*, XXIX, 32.

viii Cf. *ibidem*.

ix Cf. per es. ADAMUS SCOTUS, *Sermones*, XVII, 3, PL 198, [91-440B], 191C; ALANUS AB INSULIS, *Sermones*, VII, PL 210, 215B; AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Faustum Manichaeum*, XXXI, 4, PL 42, 497; BEDA, *Hexaameron*, III, PL 91, 145D; HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Sacramentarium*, LXVII, PL 172, 780C; SICARDUS CREMONENSIS, *Mitræ sive Summa de officiis ecclesiasticis*, IV, 5, PL 213, 166A, edd. Sarbak - Weinrich cit., p. 251; HUGO DE SANCTO VICTORE, *De arca Noe*, I, 5, PL 176, 630A, ed. Sicard cit., p. 23, 6-14; ID., *Libellus de formatione archæ*, III-IV, PL 176, 688C-691D, ed. Sicard cit., pp. 132, 13 – 139, 17; ID., *De sacramentis*, I, VIII, 3, PL 176, 307C; *ibid.*, 9, 312D; ID., *De scripturis et scriptoribus sacris*, XVII, PL 175, 24B; ID., *De vanitate rerum mundanarum*, II, PL 176, 717B, ed. Giraud cit., p. 162, 672-683; ID., *Quæstiones in Epistolas Pauli*, PL 175, 452B; *ibid.*, 548D; ID., *Sententiae de divinitate, prol.* ed. Piazzoni cit., p. 924, 398; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones centum*, I, PL 177, 901C; *ibid.*, XI, 924A; ID., *Liber exceptionum*, II, 5, PL 175, 654A, ed. Châtillon cit., p. 236; *ibid.*, V, 2, 846B, p. 282; *ibid.*, VI, 1, 884C, p. 295; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, I, 126-127, III, 330-331; VI, 174-175; XVI, 59-60.

x *Iob* 3, 3.

xi Cf. ANDREAS DE SANCTO VICTORE, *Expositio in Ezechielem*, IX, 9, ed. Signer, p. 51, 192; *ibid.*, XXIII, 21, p. 107, 27; ID., *Expositio super heptateuchum*, In *Numeros*, ed. Lohr - Berndt, l. 461; ID., *Expositiones historicae in libros Salomonis*, *Expositio historica in Parabolis*, ed. Berndt, l. 768; 913; 2020; *ibid.*, 913; *ibid.* *Expositio historica in Ecclesiasten*, l. 1557; ID., *Super duodecim prophetas, in Abdiam*, 1, ed. Van Liere - Zier, p. 161, 13; GUALTERUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IV, 6, ed. Châtillon cit., p. 36, 114-115; *ibid.*, XI, 12; p. 103, 369; *ibid.*, XII, p. 108, 151; ANONYMUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IV, ed. Châtillon cit., p. 260, 170; p. 262, 218; *ibid.*, V, p. 267, 160; *ibid.*, VIII, p. 283, 23; HUGO DE SANCTO VICTORE, *De arca Noe*, II, 7, ed. Sicard cit., p. 45, 70; ID., *De tribus diebus*, ed. Poirel cit., p. 62, 1099; ID., ID., *De vanitate rerum mundanarum*, II, PL 176, 717B, ed. Giraud cit., p. 162, 672-683, II, pp. 158, 577; 167, 805; *Ibid.*, III, p. 175, 1032; ID., *De verbo Dei*, IV, ed. Baron cit., p. 72, 180; ID., *Libellus de formatione archæ*, VII, ed. Sicard cit., p. 152, 12; ID., *Sententiae de divinitate*, ed. Piazzoni cit., III, p. 949, 38; ID., *Super Hierarchiam Dionysii* II, I, 2, ed. Poirel cit., pp. 424, 312; 425, 319; 430, 501; *ibid.*, III, II, 3, p. 472, 713; *ibid.* IV, III, 3, p. 510, 399; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Beniamin maior*, I, 3, ed. Grosfillier cit., p. 94, 42; *ibid.*, II, 1, p. 150, 20; *ibid.* 13, p. 186, 10; *ibid.*, III, 3, p. 280, 81; *ibid.* 6, p. 292, 30; ID., *De duodecim patriarchis*, III, edd. Châtillon - Duchet-Suchaux, - Longère cit., p. 96, 21; *ibid.*, XX, p. 140, 2; *ibid.*, XXII, p. 148, 4; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, I, 200; III, 72; VI, 210; XXI, 113; XXII, 14-15; XXX, 32.

xii *Is* 26, 9.

xiii *Ps* 118, 105.

xiv Cf. *Ps* 39, 3.

xv *Is* 9, 2; *Mt* 4, 16.

xvi *Ioel* 3, 18; *Antiphona*, 3244.

xvii *Ier* 23, 5; *Antiphona*, 2506.

xviii *II Cor* 6, 2; *Responsorium*, 6600.

xix *Io* 8, 56; *Antiphona*, 1210.

-
- ^{xx} Cf. per es. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, VII, 872-878, edd. W. H. Stahl - R. Johnson - E. L. Burge, in *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, 2 voll., New York 1977), II, pp. 338-341.
- ^{xxi} *Rm* 13, 12.
- ^{xxii} *Ibidem*.
- ^{xxiii} Cf. per es. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De exterminatione mali et promotione boni*, II, 6, PL 196, 1092AB.
- ^{xxiv} *Ps* 83, 11. *Introitus*, 186.
- ^{xxv} Cf. AMBROSIUS THEODOSIUS MACROBIUS, *Saturnalia*, I, III, 12, ed. R. A. Kaster, Cambridge 2011, pp. 28-29; BEDA, *De ratione computi*, IV, PL 90, [579-600C], 582C; ID., *De ratione temporum*, VII, PL 90, [293-578D], 325A, ed. C. W. Jones, Turnhout 1977 (CCSL, 123B), [pp. 263-544], p. 301; ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, V, 31, PL 82, 218A, ed. Lindsay cit., p. 209; PETRUS COMESTOR, *Historia scholastica*, LXXV, PL 198, 1576B.
- ^{xxvi} *Ibidem*.
- ^{xxvii} Cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber Exceptionum*, I, II, 9, ed. Châtillon cit., p. 120, 10-16.
- ^{xxviii} Cf. *Ez* 1, 1; 1, 3; 3, 15; 3, 23; 10, 20; 10, 22; 43, 3.
- ^{xxix} *Rm* 13, 12.
- ^{xxx} *Iac* 5, 8.
- ^{xxxi} *Is* 9, 2.
- ^{xxxii} *Lc* 2, 14. *Responsorium*, 6859.
- ^{xxxiii} *Responsorium*, 6411. *Ps* 18, 6.
- ^{xxxiv} *Ibidem*.
- ^{xxxv} *Antiphona*, 3652.
- ^{xxxvi} *Is* 60, 1. *Responsorium*, 7729.
- ^{xxxvii} Cf. *Eph* 5, 27.
- ^{xxxviii} Cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber Exceptionum*, II, X, 10, ed. Châtillon cit., p. 396 = ID., *Sermones centum*, X, PL 177, 920D; MAURITIUS DE SULLIACO, *Sermones*, XL, ed. C. A. Robson, Oxford 1952, pp. 203-204.
- ^{xxxix} Cf. *Lc* 2, 22-39.
- ^{xl} Cf. GELASIUS I, *Sacramenta Romanae ecclesiae*, XXXI, PL 74, 1085A, ed. Wilson cit., p. 47; *ibid.* LXXXVI, 1226D, p. 118; GREGORIUS I, *Liber sacramentorum*, 528, PL 78, [25-240A], 155A; 897, *ibid.*, 231D.
- ^{xli} *Eph* 5, 8.
- ^{xlii} *Iob* 5, 14.
- ^{xliii} *Ibidem*.
- ^{xliv} *Io* 10, 24.
- ^{xlvi} *Ibid.* 7, 4.
- ^{xlvi} Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, I, X, 2, PL 176, 329C; *ibid.*, I, VI, 13-15, PL 176, 271A-272C; ID., *Expositio in Hierarchiam Coelestem*, III, 2, PL 175, 976A, ed. Poirel cit., pp. 472-473; ID., *Adnotatiunculae in Threnos*, II, 1, PL 175, 270BC; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber Exceptionum*, II, XII, 5, ed. Châtillon cit., pp. 464-465; ID., *Sermones centum*, LXX, PL 177, 1120C; MAURITIUS DE SULLIACO, *Sermones*, XXXV, ed. Robson, p. 154.
- ^{xlvi} Cf. *Iob* 2, 11-13.
- ^{xlvi} Cf. per es. GREGORIUS I, *Moralia in Iob, praef.*, VI, PL 75, 525B, ed. Adriaen cit., p. 20, 56-70.

xlx *Iob* 1, 4.

^l Cf. per es. GREGORIUS I, *Moralia in Iob*, I, XIV, 19, PL 75, 535AB, ed. Adriaen cit., pp. 33, 9 – 34, 25; *Ibid.*, XXVIII, 38, PL 75, 544BC, p. 45, 1-15.

li *I Cor* 4, 5.

lii *Ps* 87, 2.

liii *Ps* 21, 3.

liv *Ps* 41, 9.

lv *Iob* 24, 16.

lvi Cf. GREGORIUS I, *Moralia in Iob*, XVI, 62-63, PL 75, 1157B-1158B, ed. Adriaen cit., p. 836.

lvii Cf. *Rm* 8, 28.

lviii *Iob* 5, 14.

lix Cf. *Is* 3, 9.

lx *Ps* 51, 3.

lxi *Ps* 51, 4.

lxii Cf. *Ps* 90, 5.

lxiii Cf. *ibid.* 6

lxiv *Ibidem. Antiphona*, 4474.

lxv *Ibid.*, 90, 1.

lxvi *Iob* 36, 20.

lxvii Cf. *Gn* 29, 17.

lxviii Cf. *Lc* 10, 38-42; *Io* 12, 1-8.

lxix Cf. *Gn* 30, 14-16.

lxx Cf. GREGORIUS I, *Moralia in Iob*, VI, 36, 61, PL 75, 764BC, ed. Adriaen cit., p. 330, 176-190; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, VIII, PL 177, 483C; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De duodecim patriarchis*, I, 1, PL 196, 1AB, edd. Châtillon - Duchet-Suchaux - Longère cit., p. 90, 13-20; ID., *Liber exceptionum*, II, II, 12, ed. Châtillon cit., pp. 241, 36-39 - 242, 57-58); GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXVI, 155-169.

lxxi Cf. Simbolo niceno-costantinopolitano.

lxxii Cf. *Responsorium*, 7091. Simbolo degli Apostoli.

III

Sermo de nativitate Domini

Introduzione

Goffredo introduce la propria predica in occasione del pasto comune del giorno di Natale con l'esaltazione della particolare solennità che l'anno liturgico prevede. Il clima di festa, allora, diventa il pretesto per il *sermo humilis* con cui il Vittorino si offre di servire ai suoi confratelli le tre pietanze che, metaforicamente, saranno le sue parole: miele, burro e miele nascosto nel favo, dunque, che saranno presentati al pubblico seguendo lo schema classico della procedura esegetica vittorina, a partire cioè dal senso letterale e spirituale che i tre alimenti assumono nelle sacre Scritture.

L'invocazione di soccorso che rivolge subito dopo al Verbo è una richiesta di trovare parole umane adatte a dire il divino: invocazione, però, che non si connota, comunque, quale comune *topos* letterario, perché manifesta, in una prosa rimata notevole, tutta l'urgenza di un *sermo* che deve essere pronunciato in quell'occasione ma che denuncia l'ineffabilità del Verbo per il predicatore. L'iniziale stasi si risolve con il preliminare appello alle Scritture: il Credo niceno-costantinopolitano afferma infatti che è Dio da Dio, mentre più precisamente Paolo lo indica come sapienza del Padre, altri come mente del Padre. Tuttavia, laddove la ragione del semplice fedele non può arrivare, non riuscendo a distinguere secondo la categoria della relazione la mente di Dio da Dio, alcuni tra i primi filosofi pagani hanno in un certo qual modo intuito tale distinzione, chiamando *toygayon* Dio Padre e *nous* la mente di Dio. Sebbene gli antichi filosofi non siano riusciti a cogliere la terza persona della Trinità, Goffredo ritiene degno di nota precisare, pur non volendo entrare nel merito della questione, che alcuni (un anonimo *quidem* che conduce però facilmente a Pietro Abelardo e Guglielmo di Conches, condannati per questo a Sens, e Teodorico di Chartres) hanno associato lo Spirito Santo alla platonica *anima mundi*, arrivando dunque a sostenere che i platonici, pur non avendone avuto comprensione piena, ebbero in qualche modo intuizione perfino della terza persona della Trinità.

Appare da subito come il discorso di Goffredo sia innanzitutto metodologico e sottenda una domanda di fondo circa la possibilità di comprensione della Trinità prima che questa fosse rivelata o, in altri termini, su come la ragione umana possa operare il passaggio tra la realtà

visibile a quella invisibile. L'ovvia risposta è fornita da *Rm* 1, 20, dove Paolo giustifica l'indagine sulla natura, mettendo in risalto il legame tra l'opera della creazione e la mano del Creatore. Le ragioni di tale legame sono però sussumibili già nella filosofia pagana, e in particolare nella platonica dottrina delle Idee, che Goffredo qui presenta per sottolineare ancora una volta la complementarietà di ragione e fede. Il Verbo di Dio, infatti, è dal Vittorino definito non come un'espressione vocale, ma come una concezione mentale eterna, fissa e immutabile di tutto lo scibile e il dicibile, una *ratio* all'interno della quale erano già presenti tutte le creature anche prima della loro stessa creazione, intendendo non una eternità di sostanza, ma una eternità di conoscenza da parte di quella stessa *ratio*. La dinamica Creatore-creazione è dunque spiegata da Goffredo nei termini di una divisione platonica tra mondo delle idee e loro copia sensibile, tra *archetipus mundus* e *mundus sensibilis*. Questo fornisce una chiarissima visione di come sia già ben delineato qui, quindi, il modello integrativo di filosofia pagana e contenuti trinitari, che dimostra il continuo interesse vittorino per il tema e che giustifica, a San Vittore come a Chartres, l'investigazione sulla natura come dominio a sé stante, alla portata dell'uomo senza che vi sia bisogno di una illuminazione divina¹.

Goffredo continua il suo commento con la domanda sul perché la seconda persona della Trinità sia chiamata propriamente 'Verbo'. Una singolare etimologia rinvenuta presso alcuni testi di grammatica (verosimilmente l'*Ars grammatica* di Donato, giunta a Goffredo anche per il tramite di Isidoro, Agostino o Cassiodoro) fa risalire «verbum» da «verberatus», vale a dire dallo spostamento repentino dell'aria dalla bocca. Ciò permette di instaurare un solido accostamento tra la natura del verbo umano e quello divino, che sono scissi entrambi in tre, nella abituale pratica esegetica demoltiplicativa vittorina². E infatti, come la filosofia naturale attesta che il verbo umano è «in mente», «in voce», «in scripto», anche il Verbo divino è generato (o meglio, è da sempre) nella mente divina, è generato una sola volta nella carne, così come avviene, in maniera unica e definitiva, quando una parola viene pronunciata; e si instaura nel cuore dell'uomo, così come una parola viene scritta su un foglio di pergamena.

L'appellativo di Figlio declinato al maschile, continua inoltre Goffredo, conviene perfettamente a Dio per quel che riguarda la persona, benché in Lui non vi sia distinzione di sesso: alcuni dei suoi nomi, certo, sono al femminile o al neutro (come *Virtus*, *Sapientia*, *Mens*, *Verbum*), ma si limiterebbero a individuarne l'essenza, accennando una sorta di misoginia

¹ Cf. per es. a proposito di Goffredo, D. C. ALBERTSON, *Philosophy and Metaphysics in the School of Saint Victor* cit., pp. 353-387.

² Cf. *supra*, cap. II, alla nota 57, cap. IV, note 55-56.

grammaticale che più avanti sarà manifestata apertamente («siquidem femininus sexus masculino semper ignobilior est, adeo etiam ut excellentissima in suo sexu femina usque ad virilis sexus dignitatem pertingere nequeat»³). Del resto, gli antichi pagani, pur velando al popolo la verità sui misteri divini grazie agli strumenti della poesia, colsero parte del vero descrivendo la Sapienza di Dio, il Figlio, come la figlia Atena, nata senza madre dal capo di Zeus. Ancora una volta il quadro delineato da Goffredo riassume il classico schema di integrazione, perfettamente coerente agli ideali vittorini, tra filosofia naturale (o, in questo caso, poesia pagana) e contenuti rivelati.

Resta tuttavia il problema emerso nell'appello introduttivo al *Verbum*, ovvero quello dell'inesprimibilità del divino malgrado i tentativi da parte dell'uomo, per ragioni, come si è detto, di inefficacia, di insufficienza del linguaggio umano. Pertanto, nel momento in cui Goffredo si trova di fronte l'ostacolo verbale della generazione del Verbo, di come questi si debba dire e, purtuttavia, non si possa dire, il Vittorino non può che scindere i due piani, quello della *via* da quello della *patria*, il linguaggio umano da quello proprio del divino. E per questo riusciamo a raccontare, come se fosse una favola, grazie alla fede, cosa sia la generazione del Verbo, e arriviamo a dire che essa è eterna, ma non possiamo comprenderne i modi, poiché «nulla locutione dici potest»⁴. Nel momento in cui, dunque, Goffredo deve esporre le dinamiche di generazione del Verbo, ammette di non riuscire a coglierne l'essenza e considera equivalenti le espressioni declinate al passato, al presente o al futuro relative alla generazione eterna del Verbo, ma chiarisce che non vi può essere generazione temporale del Verbo di Dio, mentre ogni *verbum*, ogni parola ha una sua *consignificatio* nel tempo. Pertanto, benché sia scorretto affermare che la generazione del Verbo sia già avvenuta, stia avvenendo o avverrà, è tuttavia necessario, o addirittura inevitabile ricorrere alla coniugazione nei tempi passato, presente e futuro, affinché la generazione del Verbo non sembri imperfetta, incompiuta o ancora da realizzarsi. Tuttavia, ogni volta che si pronuncia una di queste espressioni, la *consignificatio* del tempo si stacca dal Verbo⁵. L'esempio che Goffredo adduce è quello della coesistenza del

³ GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, II, 111-113.

⁴ *Ibid.*, 131.

⁵ La nozione di *consignificatio* non è nuova in Goffredo, ma viene presa in prestito dalla grammatica e dalla logica. Secondo i grammatici 'consignificare' indica innanzitutto il tempo. Per *verbum* si intende ovviamente ognuna delle quattro parti declinabili del discorso che, oltre a significare la loro significazione principale, consignificano degli accidenti grammaticali (genere, numero, persona, tempo). Ma consignificare è anche usato in relazione ai denominativi: la parola *albus*, per esempio, è usata principalmente per significare la qualità, come i suoi derivati, come *albedo*, ma tali derivati consignificano l'inerenza della qualità in un soggetto. Ancora,

sole e del suo raggio dal momento della loro creazione fino a quando essi abbandoneranno il proprio essere: sebbene presenti entrambi nello stesso tempo e per lo stesso tempo, la dipendenza causale del raggio dal sole e non viceversa comporta che, se uno è eterno, lo siano entrambi, ma per anteriorità logica, non cronologica.

Se fin qui Goffredo manifesta un forte interesse logico-teologico per il tema dell'incarnazione del Verbo, calibrando il suo discorso sul versante allegorico, nell'ultima parte del sermone, nella solita prova di familiarità con le arti liberali e la filosofia pagana, applica il senso tropologico all'ultima delle tre pietanze. Se, quindi, il miele puro è stato descritto come allegoria del Verbo in sé, poiché proviene dalle api, animali il cui ambiente naturale è l'aria, lontano dalla materialità terrena, e dolce quanto ineffabile è il Verbo presente nel cuore del Padre; e se il burro è allegoria del Verbo incarnato nel tempo, poiché è frutto di animali il cui ambiente naturale è la terra, allora il miele nascosto nel favo, terza delle tre portate del banchetto di Natale con cui si inaugura il sermone, si interpreta secondo la tropologia, significando il Verbo che abita l'anima di ogni fedele, paragonata a ogni singola cella di un alveare.

Tale impianto esegetico, forte nel suo schematismo, fa da sfondo all'idea organica che Goffredo ha del corpo ecclesiale, la cui missione pastorale è sottolineata dall'importanza data all'attività omiletica e funzionale alla dottrina da impartire all'uditorio, invitato a seguire la via della santità a partire dall'esercizio delle virtù. Come all'inizio del testo del sermone Cristo era infatti presentato sotto la metafora del latte che nutre i neonati, l'immagine della fede che cresce protetta nella culla dalle quattro virtù cardinali ripercorre la stessa metafora, nella speranza e nell'augurio, con cui Goffredo si congeda, di acquisire, tramite l'assunzione del cibo massimamente nutriente di Cristo, il pieno vigore della crescita nel tempo e nel luogo della beatitudine.

consignificare è detto di quei termini che non hanno un significato di per sé, ma lo assumono quando sono legati ad altri termini. Nel corso del secolo XII la nozione di *consignificatio* è utilizzata in questi tre sensi, ma il termine assume anche un valore precipuo in ambito teologico. La distinzione tra significato principale e *consignificatio* è utilizzata per esempio nell'analisi di proposizioni relative alla prescienza divina degli avvenimenti nel tempo o, come nel caso evidenziato da Goffredo nell'invocazione al Verbo, alla conoscenza parziale e limitata da parte degli uomini dei contenuti di fede, proprio nello sforzo di esprimere l'inesprimibile. Sul termine *consignificatio* e la sua applicazione grammaticale alla logica e alla teologia si vedano gli studi di Luisa Valente, ma in particolare: L. VALENTE, «*Iustus et misericors*». *L'usage théologique des notions de «consignificatio» et «connotatio» dans la seconde moitié du XII^e siècle*, in *Vestigia, images, verba. Semiotics and logic in medieval theological texts*, ed. C. Marmo, Turnhout 1997 (*Semiotic and cognitive studies*, 4), pp. 37-59.

Testo

C = ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, ff. 17^r-26^r.

Tr. ing. in *Sermons for the Liturgical Year: A Selection of Works of Hugh, Achard, Richard Maurice, Walter, and Godfrey of St. Victor, Absalom of Springiersbach, and of Maurice de Sully*, ed. H. B. Feiss, Turnhout 2018 (Victorine Texts in Translation, 8), pp. 175-189.

Postulabat quidem magne sollempnitatis leticia generalis et sollempnis leticie magnitudo singularis divites ac splendida epulaturis instrui mensas, quibus quadragenarii quod nunc exegimus ieiunii longa fames non solum sufficientius, verum etiam lautius reficeretur, et
5 mentes, inedia confecte, spiritualis alimonie copia pariter et splendore pristino vigori restituerentur. Sed ecce, fratres et domini mei, ad mensam pauperis in cuius domo nec panis est consedistis, unde non solum non saturati, sed etiam ieiuni surgeretis. Quid hoc facere voluistis? Nimirum, consuetudinem vestram deserere non vultis, qui, ne possitis edacitatis argui, delitias etiam quas habetis contempnere didicistis. Humilitatis est hoc, non timiditatis, continentie non
10 avaritie, dignationis non inopie. Quippe satis habundaque divites mensas habetis, quas etiam quociens¹ opus est et aliis communicatis, ad quarum nullam hodie discumbere curastis. Sicut igitur ad pauperis hodie mensam dignanter consedistis, ita, queso, morem pauperi gerentesⁱ, quicquid vobis appositum fuerit, dignanter accipiat et, si quid vel in materia vel in arte ciborum peccatum fuerit, equo animo feratis. Necessitatem ministrandi vobis pauperis fecistis;
15 conditionem necesse est patiamini ministrantis, et, si quid minus factum fuerit, vobis imputetis.

Verumtamen non omnino dedecet hodie sic fieri. Siquidem mensa hec non nostra, sed parvuli Christi est. [17^v] Qui nichil hodie potenter agit, sed humiliter. Qui de divite fit pauper, de generoso degener, de magno parvus, de domino servus, de sublimi humilis, de firmo fragilis, de forti infirmus, de summo infimus, de potente inpotens, de tonante vagiens, denique de
20 creatore creatura, de Deo homoⁱⁱ. Quid igitur mirum si se humiliet hodie cum domino servus, quandoquidem ad exemplum servi hoc fecit Dominus?

¹ quociens] C^{p.c.}, qociens C^{a.c.} corr. sup. l.

Quia igitur puer Iesus huius mense princeps est, et Dominus cuius iuxta prophetam cibus est butyrum et melⁱⁱⁱ, ut sciat reprobare malum et eligere bonum, apponetur vobis butyrum et mel, quia non decet convivas Domini lautius quam Dominum mense vesci. Butyrum inquam et
 25 mel apponemus vobis, id est verbum incarnatum, mel quia verbum, butyrum² quia incarnatum, mel quia de celo, butyrum quia de terra, mel quia de spiritu, butyrum quia de carne. Sit itaque propositum: *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*^{iv}. Tria hinc vobis fercula conficimus: primum mellis, secundum butyrum, tertium nichilominus mellis. Sed primum mellis puri, secundum butyri novi, tertium mellis in favo reconditi^v. Hoc est primum per se Verbi,
 30 secundum incarnati, tertium quod *habitavit in nobis*^{vi}. Siquidem tres sunt Verbi geniture: prima de corde paterno, secunda de corpore materno, tertia de corde humano. Prima eterna, secunda temporalis, sed carnalis, tertia quoque temporalis, sed spiritualis. Prima ineffabilis, secunda mirabilis, tertia desiderabilis.

Hec igitur tria vobis proponenda sunt, ut quasi tribus his ferculis tribus respondeatur
 35 missarum sacramentis, quas hodie sollempniter in universis celebrari consuetum est Ecclesiis^{vii}. Primo siquidem prime, secundo secunde, tercio tercie misse alluditur. Quippe in prima eternam Verbi genituram, in secunda temporalem sed carnalem, in tertia similiter temporalem sed spiritualem veneramur. Unde in prima canitur: *Dominus dixit ad me: 'Filius meus es tu, ego hodie genui te'*^{viii}, id est eternaliter, et rursum: *Ex utero ante Luciferum genui te*^{ix}, id est corde
 40 meo ante omne tempus. In secunda [18^r] *Lux fulgebit hodie super nos*^x, Filio Dei scilicet adventante in carnem, etc. Et rursum: *Benedictus qui venit*^{xi} etc. Et rursum: *Dominus regnavit decorem indutus est*^{xii} etc. In tertia tuba illa evangelica sonat, cuius *sonus in omnem terram exivit*^{xiii}. Unde spiritualiter in cordibus omnium credentium gigneretur hoc Verbum, ideoque cum iubilatione canitur: *Viderunt omnes fines terre salutare Dei nostri*^{xiv}, quod utique nonnisi
 45 de temporali et spirituali Verbi genitura intelligi potest, si ad primum Christi adventum³ respiciatur, cum non omnes fines terre corporaliter viderint Salvatorem.

Quia igitur prius de Verbo dicendum, Verbum ipsum Deum suppliciter imploremus, quatinus digna de se nobis verba ministrare dignetur. O Verbum, sine quo nichil dicitur, sapientia sine qua nichil sapitur^{xv}, veritas sine qua nichil scitur, lumen sine quo nichil videtur,
 50 calor sine quo nichil fovetur, vita sine qua nichil sentitur, virtus sine qua nichil movetur: tange mortuum ut vivat, pigrum ut expergefiat, frigidum ut calefiat, cecum ut videat, hebetem ut intelligat, insipidum ut sapiat, mutum ut os aperiat, loqui valeat; da michi loqui de te veritatem

² butyrum quia] *om.* C^{a.c.}, *add. sup. l.* C^{p.c.}.

³ adventum] *advēntum* C.

tuam, da michi loqui de te voluntatem tuam, da michi loqui de te quod tibi placeat, da michi loqui de te quod michi et⁴ aliis expediat.

55 Primum igitur dicamus quid sit hoc Verbum. Verbum hoc Deus est^{xvi}, Verbum hoc Deus de Deo est^{xvii}, Filius Patris est, virtus Patris est, Sapientia Patris est^{xviii}, mens Patris est. Neque enim soli fideles mentem Dei personaliter a Deo distinguunt, quin etiam primi gentium philosophi ita distinxisse visi sunt, Deum Patrem ‘toygaton’^{xix}, mentem Dei ‘noin’⁵ appellantes, terciam tamen personam Spiritus sancti non invenerunt. Unde, secundum Exodum, magi
60 pharaonis in tercio signo Moysi defecerunt^{xx}, quia videlicet sapientes mundi Spiritum sanctum per quem spiritualiter illud signum fieri habebat non intellexerunt, quamvis tamen quidam et hunc quoque eos intellexisse asserant in eo quod animam mundi magni corporis huius, mundane [18^v] videlicet fabrice vegetatricem, predicant.

Unde Apostolum dixisse putant quia *invisibilia Dei per ea que facta sunt intellecta*
65 *conspiciuntur*^{xxi}, et rursum *quia cum cognovissent Deum non sicut Deum glorificaverunt*^{xxii} etc. Quomodo enim Deum cognoverunt, si Trinitatem personarum non intellexerunt, aut quomodo invisibilia Dei, quoque non frustra dicitur pluraliter, *per ea que facta sunt*^{xxiii}, id est per creaturas conspiciebantur, si tres persone non intelligebantur? Igitur, ut diximus, Verbum Dei non vocalis dictio, que brevi prolatione transit, sed mentalis conceptio est, eterna, fixa et incommutabilis
70 scibilium dicibiliumque^{xxiv} omnium *numerum, pondus et mensuram*^{xxv}, certa et eterna ratione comprehendens, ita ut omnia in illo antequam in seipsis viverent. Unde mirabilis illa aquila^{xxvi} que mentis oculos^{xxvii} in hoc Verbo Dei tanquam in solis radio defixerat, mire protestatur dicens: *Quod factum est in ipso vita erat*^{xxviii}, ac si diceret: ‘Quidquid nunc creaturarum est etiam antequam causaretur in ipso vivebat, non quod eterne essent, sed quod eterne rationi eternaliter
75 note essent’. Quod idem, licet aliis verbis naturalis quoque philosophus olim docuerat asserens ideas, id est exemplares rerum formas, ab eterno in mente divina preconceptas quarum etiam universitatem archetipum mundum, id est huius⁶ mundi sensilis^{xxix} principalem figuram appellabat. Sicut enim mechanicus artifex archam vel domum fabricaturus in mente sua formam illius preconcepit, ad cuius exemplar subsequens opus explicat, sic ab eterno mundus iste
80 sensilis, id est sensu perceptibilis, et quicquid in eo rerum est preconceptus, fuit in mente divina, cuius exemplar illa preconceptio, id est archetipus mundus fuit^{xxx}. Igitur hoc Verbum, sive dicatur Verbum, sive virtus Dei, sive sapientia, sive mens Dei, unum et idem est^{xxxi}.

⁴ et] *in ras.* C.

⁵ noin] C^{p.c.}, *coni.* noyn C^{a.c.}.

⁶ id est huius mundi sensilis principalem] C^{p.c.}, sensilis principalem huius mundi C^{a.c.}.

Verumtamen mirum videri potest, quare dicatur ‘Verbum’. Siquidem ‘verbum’, iuxta
gramaticorum ethimologiam, a verberatu aeris dicitur, quod utique nonnisi vocis prolatione
85 fit^{xxxiii}. Quomodo ergo mentis divine conceptus verbum dicitur, cum nec humane mentis
conceptus nondum voce prolatus, licet in proximo [19^v] proferendus, adhuc proprie ‘verbum’
dici possit, nisi sub ea figura qua pro significato significans ponitur? Ad quod dici potest, sicut
michi videtur, quia, si Verbum Dei nunquam fuisset in vocem proditurum, vel in carnem, non
proprie illud posset dici ‘verbum’. Sed, providens ab eterno Spiritus sanctus ipsum quandoque,
90 non tantum⁷ in vocem per ora prophetarum, sed etiam in carnem pariter et vocem per seipsum
proditurum, et vocis quidem sue flagello peccatores verberaturum^{xxxiii}, tam vocis vero quam
crucis sue vexillo nequitias^{xxxiv} aeris^{xxxv} huius exturbaturum, mirabili prophetia⁸ nomen hoc illi
rectissime preindi voluit. Sicut enim, iuxta naturalem philosophiam, triplex est esse humani
verbi, sic nimirum sic huius divini verbi triplex est esse vel gigni, ut predictum est. Siquidem
95 humanum verbum est in mente, in voce, in scripto^{xxxvi}, et divinum verbum gignitur vel est ab
eterno in divina mente, gignitur semel in humana carne quasi in voce gignitur sepe in humana
mente, veluti si scribatur in mortui animalis pelle.

Sed et adhuc mirabilius videri potest cur hoc ipsum verbum ‘Filius’ dicatur. Cum enim filii
nomen et voce et significatione masculinum sit, constet autem in Deo sexum non esse. Mirum
100 est qualiter ei possit nomen filii convenire, presertim cum quecumque alia habet nomina voce
quidem, non etiam significatione sint feminina vel neutra, ut est virtus, sapientia, mens, verbum
et huiusmodi. Insuper etiam, quod olim philosophi mentem Dei vocaverunt, poete, misterium
tante rei velare temptantes, ne sacra divina nuda vulgo paterent, honesto quodam, ut sibi
videbatur, velamine rem divinam tegentes, non filium sed filiam, Palladem^{xxxvii} videlicet, de
105 Iovis vertice sine matre natam^{xxxviii}, predicaverunt, nichil aliud significantes quam quod
philosophi tunc, vel fideles, nunc de sapientia Patris asserunt.

Sed his forte respondebit aliquis, illa que prediximus nomina, scilicet virtus, sapientia,
mens, divinam potius essentiam quam personam predicare, oportuisse autem aliquid nomen
esse quod solam relationem predicaret, et ad Patris nomen, de cuius ratione magis constat,
110 relativum esset. Non oportet-[19^v]-uisse autem filie nomen ad illud referri, ne vel in antiquas
fabulas recideremus, vel divinam prolem degenerem probaremus. Siquidem femininus sexus
masculino semper ignobilior est, adeo etiam ut excellentissima in suo sexu femina usque ad
virilis sexus dignitatem pertingere nequeat. Sed, ad hec e diverso dici potest: nec filii nec filie

⁷ tantum] *coni.*, t^m C^{p.c.}.

⁸ prophetia] C^{p.c.}, propheta *corr. sup. l.* C^{a.c.}.

115 nomen oportuisse referri ad Patrem, ne quolibet modo suspitio sexus⁹ in Deo mendaciter haberetur, cum satis suppeteret nomen prolis sive ad Patris sive ad parentis nomen relativum, nec illius sexus insinuativum, cum ipsum voce tantum, non etiam significatione sit femininum, quia utrique sexui aptum.

120 Liceat hic nobis, absque melioris sententie preiuditio, dicere quod sentimus cuius etiam simile supra de verbo diximus, quia, si Dei Filius hominem masculum non debuisset suscipere, nec filii sed prolis nomen ei proprie potuisset convenire. Sed ab eterno providens Spiritus sanctus, quod temporaliter hominem, nec¹⁰ hominem masculum suscipere debuit, quia femininam debuit nec oportuit, filii nomen illi tam pulchre quam proprie¹¹ preindidit¹², ut qui vere futurus erat ‘filius hominis’, ‘filius Dei’ vere diceretur, ne alia persona divina et alia humana crederetur, quamvis alia et alia sit.

125 Inde hinc natura hec de verbo quid sit diximus, nunc de eius generatione dicamus, de qua nunc per pauca quidem scimus. Quia scriptum est: *Generationem eius quis enarrabit*^{xxxix}, ideoque necessario de eo per pauca dicemus, et quidem de ea scimus quod sit, et quod eterna sit, quem hoc et ratio convincit, et auctoritas tradit, sed quomodo sit omnino nescimus. Hoc enim scire non vie, sed patrie, non miserorum, sed beatorum est. Igitur quod sit et quod eterna sit fidenter narramus, sed modum eius enarrare non possumus. Et est ergo et eterna est Verbi generatio, sed et hoc ipsum ut est nulla locutione dici potest. Nam sive sic dicamus: ‘Verbum Dei ab eterno genitum est’, sive sic: ‘Verbum Dei ab eterno gignitur’, sive sic: ‘Ver-[20^r]bum Dei in eternum gignetur’, nequaquam rem ut est dicimus. Omne enim verbum temporis consignificationem^{xl} habet^{xli}, verbi autem Dei generatio temporalis non est. Unde nec proprie 130 dicitur ‘genitum est’, ne preterita videatur generatio, nec proprie dicitur ‘gignitur’, ne imperfecta videatur, nec proprie dicitur¹³ ‘gignetur’, ne¹⁴ nondum¹⁵ inchoata videatur. Quodlibet tamen horum dici necesse est. Nam et ‘genitum est’ dicitur, ne imperfecta videatur eius genitura, et ‘gignitur’ ne preterita, et ‘gignetur’, ne preterire videatur. Sed, quotiens aliquid

⁹ sexus] C^{p.c.}, ad sexus C^{a.c.}.

¹⁰ nec] om. C^{a.c.}, add. in marg. C^{p.c.} alia m.

¹¹ proprie] om. C^{a.c.}, add. in marg. C^{p.c.}.

¹² preindidit] C^{p.c.}, previdit C^{a.c.} alia m.

¹³ dicitur] C^{p.c.}, dicetur corr. sup. l. C^{a.c.}.

¹⁴ ne] C^{p.c.}, nec C^{a.c.} eras.

¹⁵ nondum] C^{p.c.} in ras.

horum dicitur, consignificatio temporis verbo abstrahitur, sicut solet et participio fieri cum transit
140 in nomen^{xlii}.

Nec mirandum sic esse in creatore cum et in creatura possit simile inveniri. Vide solem et
radium eius: gignit sol radium, gignitur radius a sole; genuit sol radium, genitus est radius a
sole; gignet sol radium, gignetur radius a sole. Nec ideo non est genitus, quia gignitur, nec ideo
non gignitur quia gignetur, nec ideo non gignetur quia genitus est. Nec sol prior est radio, quem
145 genuit, gignit vel gignet, nec radius posterior est, quia genitus vel gignitur vel gignetur. Sed,
sicut simul esse desinent, si esse desinent, sic simul esse ceperunt. Ex quo esse ceperunt, ita ut,
si alter esset eternus, et uterque; nec tamen sol est a radio, sed potius radius a sole, non tempore,
sed causa precedente. Ideo est in anima et ratione. Nichil ergo mirum si in creatore esse dicitur
quod etiam in creaturis invenitur, quia mirabili bonitate sui similitudinem creaturis
150 excellentioribus creator indidit, quamvis ex eis ipse cognosci posset qui in se videri non potuit,
et creature rationali, ad suum bonum tendenti, tam in se quam in alia creatura demonstraret¹⁶
quid in suo creatore credere salubriter deberet.

Hec vobis pauca, fratres, de celesti melle proposuimus. Reliqua vero que super hoc
proponi poterant in divitum mensis que vobis habunde suppetunt copiosius habetis. Nunc ad
155 butyri novi, id est in-[20^v]carnati propositionem veniamus. Scitis quia butyrum lactis pinguedo
seu lac pingue est. Est autem lac liquor mundissimus, candidissimus, dulcissimus, de solius
matris uberibus expressus, nutrimento parvulorum naturaliter aptus^{xliii}. Qui etiam, si parvulis
habundaverit, grandiusculis in usum cedit. Omnia hec dominico homini^{xliv}, qui nobis hodie
natus est, et proprie et soli conveniunt. Ipse enim solus liquor est mundissimus, candidissimus,
160 dulcissimus, de solius matris uberibus expressus, nutrimento parvulorum naturalis aptus, qui et
habundans parvulis in multum cedit usum grandiusculis. Videamus quomodo.

Et quidem quod liquor est, hoc cum omnibus filiis Ade commune habet. Nam et ipse,
sicut omnes filii Ade, more fluidi liquoris, tam secundum corpus quam secundum animam,
natus est labilis, natus est mutabilis^{xlv}. Secundum corpus et enim de statu in statum, utpote, de
165 utero matris in hunc mundum nascendo, effluxit; de etate in etatem, utpote de infantia in
pueritiam, de pueritia in adolescentiam, de adolescentia in iuventutem, crescendo, profluxit^{xlvi}.
Item secundum corpus nostris penalitatibus addictus, fame, siti, algore, calore, vigiliis, ieiuniis,
ceterisque molestiis corporalibus deficere potuit. Item secundum corpus de loco ad locum, de
quantitate in quantitatem, de qualitate in qualitatem, utpote de sanitate in egritudinem, de vita

¹⁶ demonstraret] C^{p.c.}, demonstrat *corr. sup. l.* C^{a.c.}.

170 denique in mortem labilis fuit. Inde est quod, inter manus persequentium lapsus, de persequentium manibus in passionem, de passione in mortem, de morte in sepulturam – quasi unguendo defluxit, ubi et fluxus eius stetit, quam, quasi fons vivus de terra refluus, ultra quod deflueret non habuit –, dum resurgens a mortuis mortalitatis, in se fluxum figi voluit. Et hec quidem secundum corpus.

175 Secundum animam vero leticia, tristicia, ira, tranquillitate, odio, amore variabilis fuit. Odio inquam bono, odio perfecto de quo ipse per psalmistam ait: *Perfecto odio oderam illos*^{xlvii}. Habebat enim perfectum et impacabile odium adversum impios, dum se et impietas virtuti pertinaciter oppo-[21^r]nebat et virtus impietati constanter et invincibiliter resistebat ascendens ex adverso, ut se opponeret *murum pro domo Israel*^{xlviii}. Unde: *Zelus domus tue comedit me*^{xlix}.
180 Unde non parcens neque dissimulans durissime phariseos et impios obiurgabat, dicens: *Ve vobis, scribe et pharisei*^l, *qui colatis culicem*^{l7} *et camelum deglutitis*^{li}, *qui decimatis mentam et rutam* et omne olus^{lii}, *qui circuitis mare et aridam ut faciatis unum proselitum et cum factus fuerit duplo fit filius Gehenne*^{liii}; *alligatis onera gravia et importabilia*, digito autem vestro ea movere non vultis^{liv} et alia multa huiusmodi^{lv}. Mirum si non hec perfecti et impacabilis^{l8} odii
185 verba fuerunt. Sunt qui, dum utrumque videri volunt et iusti videlicet et mansueti, neutrum fiunt, dum se facile in consensum mali sive per ignorantiam sive per negligentiam sive etiam per infirmitatem, speciem compassionis habentem, trahi permittunt, aut, ubi aliam excusationem non habent, tollerantie vocabulo consensum palliant, nescientes huiusmodi tollerantiam non esse virtutem, si perpetua est, si evitabilis est, si denique perplexa non est.

190 His nimirum et huiusmodi animi affectionibus quas ad vere humanitatis probationem vel oportuit vel decuit habere. Etiam ille dominicus homo variabilis fuit decuit. Dico, propter ignorantiam vel si quis alius est anime defectus tam divino homini indecens. Sicut enim nulla virtus, sic nulla scientia defuisse credenda est anime Christi; nec tamen, ob hoc ipsa Deus fuit, licet solus Deus omnia sciat, quia habuit per gratiam quod Deus per naturam^{lvi}. Multum enim
195 disparia sunt habere aliquid per gratiam et habere aliquid per naturam. Porro, sicut ex nostre penalitatis inherentia homo ille more liquoris fluidus, sic ex nostre culpe carentia mundissimus fuit; ita ut, dum per tot huius mundi sordes tanquam liquor deflueret, tamen de huius mundi sordibus tanquam solis radius nichil traheret, quia, etsi habuit carnem [21^v] nostre carni peccatrici^{lvii} similem, non tamen peccatricem^{lviii}, etsi saccum portavit, non tamen sacci meritum
200 habuit^{lix}, ideoque cito conscissus fuit, sicut ipse ait: *Concidisti saccum meum*^{lx} etc. Vere igitur

^{l7} culicem] C^{p.c.}, calicem C^{a.c.} corr. sup. l.

^{l8} impacabilis] C^{p.c.}, implacabilis eras. C^{a.c.}

et mundus fuit, quia nichil culpe originaliter contraxit, et mundissimus, quia nichil actualiter conmisit. Ipse enim solus in hunc mundum mundus¹⁹ intravit, per hunc mundum mundus transivit, de hoc mundo mundus exivit, quod nulli alii umquam contingere potuit. Itaque, sola hac mundissimi differentia, ab omni humano fluxu longe destitit.

205 Sed, qui per omnis culpe carentiam mundissimus, ipse etiam per omnis virtutis habitum candidissimus fuit. Quo veluti, decore pulchritudinis indutus et fortitudine precinctus^{lxi}, in huius mundi^{lxii} campum fortis pariter et decorus athleta noster^{lxiii} descenderet. Oportebat enim ut, contra fortem pugnaturus venerat armatum, sicut per innocentiam habuit quo posset vinci, sic decoris armorum preditus insignibus haberet quo posset vincere. Causam namque ventilandam
210 susceperat in qua, personam gerens actoris²⁰, etiam quiescente adversario, ipse quiescere non debuit. Causam, inquam, servi corrupti et fraudulenter abducti ab hoste publico, cuius tanquam possidentis conditio melior videretur, utpote, qui diuturne et quiete possessionis auxilio tutus, semper simile potuisset, nisi sibi lis moveretur, aut vis inferretur. Et sic miser servus, iniuste servituti addictus, nunquam ad verum Dominum reverteretur. Placuit igitur Domino servum
215 suum repetenti non potencia, sed sapientia potius et iusticia, uti talibus, que decoratus, insignibus perat, in campum procedere quibus non tam vires quam versutias adversarii potuisset²¹ eludere, nec tam potentem quam superbum confundere.

Hunc tam²² decore precedentem iam olim propheta intuens exultavit dicens: *Tan-*
[22^r]*quam sponsus procedens de thalamo suo exultavit ut gigas*^{lxiv} etc. Et rursum: *Speciosus*
220 *forma pre filiis hominum*^{lxv} etc. Ubi et paulo post subiungitur: *Specie tue et puchritudine tua intende prospere procede et regna*^{lxvi}. Et in alio loco: *Dominus regnavit, decorem indutus est*^{lxvii} etc. Et alius eum propheta lineis indutum^{lxviii}, alius alba nube vel equo albo invectum^{lxix} predicavit. Et sponsa in Cantico amoris: *Speciem eius ut Libani*^{lxx}, quod ‘candidatio’ interpretatur^{lxxi}, pronunciavit, et in alio loco non solum candidum, sed et rubicundum quoque
225 asservit, dicens: *Dilectus meus candidus et rubicundus, electus ex milibus*^{lxxii}, nimirum quia mixtura duum gratior esse solet. Non solum igitur candidissimus instar lactis aut lilii per innate pulchritudinis candorem, verum etiam rubicundus instar rose et candidus instar lini^{lxxiii} per illate passionis laborem.

¹⁹ mundus] om. C^{a.c.}, add. in marg. C^{p.c.} con. alia m.

²⁰ actoris] C^{p.c.}, auctoris C^{a.c.}, corr. sub l.

²¹ potuisset] C^{p.c.}, potitisset C^{a.c.} corr. sub l.

²² tam decore] C^{p.c.}, decore tam C^{a.c.}.

Sed qui candidissimus apparuit sive inimicis, ut de eius specie confunderentur, sive
 230 amicis, ut de eius specie gloriarentur^{lxxiv}, ipse etiam dulcissimum se exhibuit et inimicis quantum
 in se erat, licet illis non ita sapiebat quam infirmis etiam dulcia amara sunt, et amicis quibus
 sue celestis doctrine sive mel sive lac influebat, ut eius suavitate recrearentur, eius dulcedine
 delectarentur. Unde sponsa in Cantico: *Sub umbra illius quam desideraveram sedi et fructus*
eius dulcis gutturi meo^{lxxv}. Igitur ille homo dominicus rite dictus est liquor per penam fluidus,
 235 sed per innocentiam mundissimus, sed per habitum omnium virtutum candidissimus, sed per
 singularem doctrine gratiam dulcissimus; et sic verissime liquor lactus de solius matris uberibus
 expressus. Quod quam proprie ei soli conveniat, nemo fidelium dubitat, qui eum Christum
 credunt natum de sola virginis matris exuberantissima fide, qua angelo sibi loquenti credidit^{lxxvi},
 et plenissima sancti Spiritus infusione [22^v] qua tota per amorem liquefacta, sicut sub typo eius
 240 sponsa in Cantico dicit: *Anima mea liquefacta est*^{lxxvii}, *ut dilectus locutus est*. Quam mirabili
 concussione totis visceribus ad angeli vocem concussa, materiam dominici corporis, velut
 purissimi lactis coagulum de sui solius corpore precisum, mirabiliter ministravit^{lxxviii}.

Et vere dixerim ‘velut purissimi lactis coagulum’, quia nutriendis parvulis naturaliter
 aptum. Nam qui in divinitate solidus est cibus angelorum vel hominum perfectorum et
 245 contemplativorum, fieri dignatus est in humanitate lac parvulorum, id est vel omnium
 hominum, qui respectu beatorum parvuli censentur angelorum, vel recenter in fide natorum, de
 quibus dicitur: *Quasi modo geniti infantes lac concupiscite*^{lxxix}, vel animarum simplicium nec
 profunda divinitatis misteria capere valentium. De quibus: *Lac dedi vobis potum, non escam*^{lxxx},
 que tamen ipsum lac parvulis habundans etiam grandiusculis in plurimum cedit usum. Nam
 250 sicut triplex est usus lactis – quia vel ut est in sua natura liquidum sumitur, vel in massam casei,
 vel butyri solidatur –, sic nimirum sic triplex est usus dominici hominis, dum queque fidelis
 anima vel exemplis vite ipsius adhuc mortalis velud quodam puro lactis liquore pascitur, vel ad
 ipsum iam immortalem atque perpetuum toto desiderio suspendetur, vel interim carnis ipsius
 edulio, velut quodam pingui butyro, cotidie in altari saginatur, dum non tantum sacramentaliter
 255 sed etiam spiritualiter, qui modus solus saginat manducatur. Saginat, inquam, gratie spiritualis
 pinguedine. Unde et excellenter ‘eucharistia’ dicitur, propter excellentem spiritualem
 inpinguationem, id est exhilarationem, que ex eius spirituali manducatione copiosius
 percipitur^{lxxxi}.

Nimirum propter hunc precipue dominici hominis usus propheta eum non iam butyrum,
 260 sed et montem butyri pulchre nominat, dicens: *Mons Dei, mons pinguis*, et subvectit: *Mons*
coagu-[23^r]latus, mons pinguis, ut quid suspicamini montes coagulatos?^{lxxxii} etc. Ipse enim
 dominicus homo vere *mons est in vertice montium*^{lxxxiii}, pinguis et coagulatus spiritualis gratie

singulariter coacervata pinguedine, quam vel ipse sine mensura accepit, vel suis in qua mensura vult distribuit. Unde nullis montium, id est eminentium sanctorum, ei comparari potuit, licet
265 quilibet eorum multa gratiarum coacervatione coagulatus sit^{lxxxiv}. Hoc butyrum merito novuum dicitur, sive quia inaudita est talis hominis nativitas, sive quia per eam generis est humani renovata vetustas. Nam cum sint duo Adam, generis humani patres, sicut prior ex his suo generi miserabiliter intulit et culpe et pene vetustatem, sic posterior eorundem suo generi feliciter attulit et gratie et glorie novitatem.

270 § Ecce de tribus proponendis iam duo habetis, id est propositionem mellis liquidi et butyri novi. Nunc ad terciam, id est ad propositionem mellis in favo reconditi, veniamus. Mel in favo reconditum Verbum est in corde humano genitum. Siquidem favus cella mellis est, et cor humanum cella Verbi est. Nam sicut favus²³ cera quidem est, sed ita melle referta, ut utrum cera sit dinosci non possit mirabili artificio apis sic illum disponente et per diversas minutas cellulas
275 sua mella dividente, sic nimirum sic cor humanum, cereum quidem per naturam et primum flecti ad uterque, vel ad virtutem videlicet vel ad vitium. Postquam semel celestis sapientie dulcedine infunditur, mirabiliter gratia operante ita percepte dulcedinis mella per diversas virtutum cellulas dividit, ut iam nichil in ea cereum, sed totum mel videri possit. Igitur quasi mel in favo reconditur quotiens Dei Verbum in humano corde gignitur, hanc Verbi genituram duobus modis
280 assignare possumus, sed vel secundum allegoriam in universo Ecclesie spirituali corpore, vel secundum tropologiam in uniuscuiusque electe anime mente.

Prius [23^v] ergo eam que secundum allegoriam est assignemus. Quod, ut intelligibilius fiat, preconsiderandum est hominem²⁴ duobus modis, Christum dici scilicet vel eum quem sibi Filius Dei in unitatem persone univit, qui hodierna die de virgine corporaliter natus est, de quo
285 supra dictum est, vel eum qui per istum significatus est, cuius et is, licet per se quoddam totum sit, alia tamen inspectione pars est quidam, scilicet generalis homo Christus, cuius Christi persona caput est, Ecclesia vero corpus. Singuli autem electorum singula illius corporis membra. Secundum quem modum universa Ecclesia una Dei sponsa dicitur^{lxxxv}. Cuius sponse non sponsus, sed potius eius corporis portio est ille homo dominicus, corporaliter de virgine natus
290 sponsus, autem Dei Filius est personaliter²⁵ ei per carnalem etiam copulam unitus. Secundum quem modum Apostolus quibusdam huic homini²⁶ concorporandis loquitur, dicens: *Filioli,*

²³ favus cera] C^{p.c.}, cera favus C^{a.c.}.

²⁴ hominem duobus] C^{p.c.}, duobus hominem C^{a.c.}.

²⁵ personaliter] *dub., add. in marg.* C^{p.c.}.

²⁶ homini] homini ...? *eras.* C.

quos iterum parturio, donec Christus formetur in vobis^{lxxxvi}. Neque enim ille personaliter homo
 Christus, qui iam tunc *ad dexteram Patris sedebat*^{lxxxvii} cum hec loqueretur Apostolus, informis
 erat, ut eum formari in illis quibus loquebatur oporteret, sed potius spiritualiter homo Christus,
 295 id est spirituale corpus Christi, scilicet Ecclesia in illis habuit formari, seu potius ipsi in illa, ut
 per ypallagem^{lxxxviii} exponatur, et sit sensus '*donec Christus formetur in vobis*'^{lxxxix}, id est 'vos
 formemini in Christo'. Secundum quem etiam modum dici solet de excommunicatis vel
 hereticis quia precisi sunt de corpore Christi et rursus ei concorporantur quoniam Ecclesie
 reconciliantur. Hic homo Christus constat ex quasi anima et corpore, Verbo scilicet et omnium
 300 electorum animarum collectione, velut quodam multorum membrorum corpore, nondum
 quidem perfecto, sed tunc perficiendo cum numerus electorum implebitur. Et sicut ait
 Apostolus: *Omnes occurremus in virum perfectum, in mensuram etatis plenitudinis Christi*^{xc},
 significans eum de quo loquimur, Christum, ex Verbo, quasi anima et electorum multitudine
 [24^r] animarum, quasi corpore adhuc implendum, de quo etiam ipsa Christi persona *tunc dicit*²⁷
 305 *his qui a dextris eius erunt*²⁸: *Dedistis michi manducare, venite benedicti*^{xcⁱ}, et *his qui a sinistris*,
 non dedistis michi, ite, maledicti^{xcⁱⁱ}, etc.

Igitur in hoc corpore, scilicet electorum animarum universitate, temporaliter gignitur
 Verbum et nascitur, ut dictum est, homo Christus. Temporaliter, inquam, non eternaliter,
 generaliter non personaliter, spiritualiter non corporaliter, sive per internam tantum
 310 inspirationem, sive per extrinsecam etiam predicationem. Habet enim secundum hunc gignendi
 Verbi modum Christi non solum temporalem matrem, verum etiam temporalem patrem,
 universum scilicet ordinem predicatorum seu doctorum ab initio mundi usque ad finem
 eiusdem, veritatem vel futuram predicientium vel presentem predicantium, semenque Verbi²⁹
 vivum gestantium et in cordibus fidelium auditorum velut in quandam matris vulvam
 315 seminantium. In qua et gignitur per ministerium studiose predicationis, velut per quoddam
 semen paternum, et adminiculum³⁰ devote auditionis, velut per quoddam semen maternum. Ut
 ex his duobus, quasi paterno et materno seminibus³¹ commixtis, spiritualiter et caste Christus
 concipiatur. Que etiam³² pater ille bene Domini, Ioseph, significavit. Pater, inquam, non
 veritate, sed opinione, nec tantum opinione, sed etiam significatione. Ob hanc enim causam

²⁷ dicet] C^{p.c.}, dicit C^{a.c.} *corr. sup. l.*

²⁸ erunt] C^{p.c.}, exunt C^{a.c.} *in ras.*

²⁹ verbi] C^{p.c.}, verbum C^{a.c.} *corr. sub l.*

³⁰ adminiculum] *om.* C^{a.c.}, *add. in marg.* C^{p.c.}.

³¹ seminibus] C^{p.c.}, semibus C^{p.c.} *corr. sub l.*

³² etiam] etiam // C.

320 preter alias plures que a patribus assignantur, vel hunc temporalem patrem cum matre temporali Dominus habere voluit, ut significaret quia secundum hunc sue generationis modum, tam de paterno quam de materno semine nasci debuit.

Igitur iuxta dictum gignendi Verbi modum, non tunc primum nec tunc ultimum Christus temporaliter genitus est, quoniam de sola matre virgine corporaliter genitus est, quin potius a
325 primo electo usque ad ultimum gigni non desinet, et in his quidem qui per solam internam inspirationem, nullo extrinsecus predicationis admi-[24^v]miniculo cooperante, casta cum fide concipiunt, quasi per solum maternum semen gignitur. In his vero qui per extrinsece quoque predicationis ministerium simul cum devota auditione caste illum concipiunt, quasi de utroque semine³³, paterno scilicet et materno, generatur, conceptusque nutritur quasi in utero matris per
330 cathezizationem^{xciii}; nasciturque per baptismi regenerationem, et hec quidem nunc tempore revelate gratie, olim vero tempore legis^{xciv}, per mysticam circumcisionis innovationem, porro ante tempus date legis^{xcv} per aliam quamcumque tunc pro ratione temporum Deo placitam devotionem. Hisque modis ex tunc usque ad ultimum electum gigni et nasci non cessat, quo usque universum corpus eius in lucem prodeat et in virum perfectum excrescat.

335 § Nunc ad eam que secundum tropologiam est Verbi genituram veniamus. Scitis, fratres, quia, sicut dictum est, Verbum Dei Sapientia Dei est^{xcvi}. Igitur tunc Verbum Dei in electa anima gignitur, quoniam cor eius divina Sapientia inbuitur. Quod quidem in hac vita, tantis tenebris ignorantie vel vitiorum plena, perfecte fieri non potest quamdiu misera anima pelle sue mortalitatis induta est, quem eam extendere se non sinit, ut ei plene Dei liber inscribi possit. Fit
340 tamen interim, in quantum ipsa Sapientia, inclinata digito suo, in terram scribere voluit^{xcvii}, in quantum se hic viatori non ad fruendum, sed ad vie usum prestat, que ceco ambulanti in tenebris sui luminis usum quantum illi necessarium visum est indulsit, donec tandem, ad patriam lucis^{xcviii} perductus, beata eius perfruitione impleri possit.

Hec itaque Sapientia licet in se simplex omnino sit, dum tamen in anima gignitur,
345 quodammodo ex duobus consistit, sciencia videlicet et virtute, ut ita sapientia quasi sapida sciencia iuxta vocabuli ethimologiam dici possit, vel potius diffinitione³⁴ sapientia, sapore virtutis condita sciencia describi possit. Sitque ipsa³⁵ sciencia quasi quidam³⁶ anime cibus, sapor vero cibi sit virtus^{xcix}. Quod [25^r] utique nulli seculari vel humane scientie convenit, cum

³³ semine] semine ...? *eras.* C.

³⁴ diffinitione] *dub.* C.

³⁵ ipsa] *in marg.* C.

³⁶ quidam] *dub.* C^{p.c.}; *coni.* quedam C^{a.c.}.

cuilibet earum, licet veritas nulli tamen vera virtus insit. Igitur, ut dixi, ex his quasi duobus,
350 scientia videlicet et virtute, Dei Sapientia in anima consistit, ut sit scientia, quasi subiectum,
virtus vero, quasi subiecti forma substantialis, ut sit, inquam scientia quasi corpus quod
vivificatur, virtus quasi anima que vivificat^c, quia nimirum nec virtus sine scientia subsistit, nec
scientia sine virtute vivit.

Porro scientia per fidem inchoatur, per fidem, inquam, nondum quidem dicendam
355 virtutem, sed piam quandam credulitatem, quia, ut ait quidam sapiens, oportet discentem non
esse incredibilem. Per hanc igitur Verbum Dei, sive intrinsecus³⁷ tantum inspiratum, sive etiam
extrinsecus predicatum, in anima concipitur ut esse incipiat dehinc, per spem nutritur ut
coalescat et crescat. Post per amorem vegetatur ut vivat, et iam virtus esse incipiat, proficiatque
per eundem donec in lucem boni operis nascendo prodeat, et quod iam intus in mente vixit,
360 foris etiam vivens appareat.

Tunc illi custos et nutrix humilitas adhibenda est, cuius famulantis obsequio, vel a
corruptione superbie vel qualibet alia peste ne premature extinguatur, teneritudo et infantia eius
custodiatur, et in bonis actibus quasi de die in die magis ac magis nutriatur^{ci}. Inter hec etiam
quasi in cunis quatuor cardinalium virtutum quaternario pedum numero nitentibus, ne facile ad
365 terram corruat, collocatur; et a dextris et a sinistris his virtutum munimentis quasi cunarum
lateribus ambitur: a sinistris quidem prudentia et fortitudine – prudentia ne mala eligat,
fortitudine ne mala timeat –, a dextris, temperantia et iusticia – temperantia ne dulcia
corrumpant, iusticia ut recta placeant. In his cunis lacte historie et moralitatis alitur, donec,
tandem, post etatem bimatus, id est intellectus et operationis vel gemine dilectionis Dei et
370 proximi adeptionem, grandiusculis ablactetur, et ad mensam Patris, [25^v] id est sacram
Scripturam, de qua ordo doctorum, velut Pater Iesu, grandiores filios allegorie vel anagoges
solidiore cibo pascit. Delitiosius alendus producat, et in hac nutritura, usque *ad mensuram
plenitudinis etatis Christi*^{cii} crescens, in scientia pariter et virtute provehatur³⁸. Et hic quidem
modus et ordo est gignendi, nutriendi, educandi et ad etatem perfectam provehendi in anima
375 Filii Dei.

Non quod hic modus in omnibus electis animabus servari possit, aut quod anima sine hac
perfectione salvari non possit. Sunt enim nonnullae anime electe, in quibus gignitur quidem et
nutritur Filius Dei, sed non ad summam virtutum provehitur. Neque tamen idcirco in eis perit,
quamvis ad hanc in eis perfectionem non pervenit, quam, qui in ipsis non perficitur, in universo

³⁷ intrinsecus] Cp.c., intsecus C^{a.c.} corr. sup. l.

³⁸ provehatur] Cp.c., proveatur C^{a.c.} corr. sup. l.

380 tamen Ecclesie corpore, cuius ipse revera membra sunt, in virum perfectum provehitur. Ideoque, nec ipsa membra pereunt, quia, etsi non perfecta sunt, perfecti tamen corporis vita vegetata sunt. Verumtamen, sunt que omnino ad hanc perfectionem tenentur membra huius corporis, ne forte ipsum quoque universum inveniatur minus perfectum, si nullum illi perfectum sit membrum. Hi nimirum sunt viri spirituales, viri summi, et precipue Ecclesiarum prelati, non
 385 solum magnis virtutibus, sed et plurima scientia perfecti, utpote in quibus, adultus iam, Dei Filius, et ipse in sibi subiectis animabus, sui generis sobolem gignere sit idoneus. Sicque ex multis quasi Christis unus in universo Ecclesie corpore sit perfectus vir. Christus ex scientia, quasi spirituali corpore, generatus, et virtute, quasi anima vegetatus, quia ex his duobus, ut dictum est, velut ex anima et corpore constat, et consummatur in anima Dei sapientia Christus.

390 In longum iam refectionis huius horam protraximus, dum pro reverentia tante sollempnitatis trium ferculorum propositionem subdividendo multiplicare curavimus. Nunc, iam quoquomodo refecti et ad gratia surrecturi, rogemus eum qui dignatus est [26^r] hodie fieri lac parvulorum, celesti nos suo melle saciare dignetur in societate civium supernorum, que est vera suorum sacietas, sine fastidio sacians, et saginans in secula seculorum. Amen.

ⁱ Cf. per es. MARCUS TULLIUS CICERO, *Tusculanae disputationes*, I, 17, ed. M. Pohlenz, Leipzig 1965 (M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, 44), [pp. 217-459], p. 226; ID., *De re publica*, III, 8, ed. G. J. F. Powell, Oxford 2006 [pp. 1-154], p. 95.

ⁱⁱ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IV, 117-121.

ⁱⁱⁱ Cf. *Is* 7, 15, 22; *II Reg* 17, 29; *Iob* 20, 17.

^{iv} *Io* 1, 14. *Antiphona cum alleluia*, 5361.

^v Cf. *Iud* 14, 8; *Cant* 5, 1; *Lc* 24, 42; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, I, 2, PL 177, 477B-481B.

^{vi} *Io* 1, 14.

^{vii} Cf. GREGORIUS I, *Homiliae in Evangelia*, VIII, PL 76, 1103D, ed. Étaix cit., p. 54.

^{viii} *Ps* 2, 7. *Introitus*, 9a.

^{ix} *Ps* 109, 3.

^x *Introitus*, 10. Cf. *Is* 9, 2.

^{xi} *Ps* 117, 26; *Mt* 21, 9; *Responsorium*, 6251.

^{xii} *Ps* 92, 1. *Introitus*, 10.

^{xiii} *Ps* 18, 5; *Rm* 10, 18.

^{xiv} *Ps* 97, 3.

^{xv} Cf. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Monologium*, PL 158, 198BC, ed. Schmitt cit., I, p. 62; PETRUS PICTAVIENSIS, *Sententiae*, III, 17, 211, 1079D; FROWINUS DE MONTE ANGELORUM, *Explanatio dominicae orationis*, II, 2, ed. Beck - de Kegel cit., p. 81; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Quaestiones in Epistolas Pauli*, I, PL 175, 503A; GUALTERUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones XXI, Sermo* 3, 3, ed. Châtillon cit., p. 29; PETRUS COMESTOR, *Sermones*, XXXI, PL 198, 1795A; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXXI, 87-89.

^{xvi} *Io* 1, 1.

^{xvii} Cf. Credo niceno-costantinopolitano.

^{xviii} Cf. *I Cor* 1, 24.

^{xix} Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Sententiae de divinitate*, III, ed. Piazzoni cit., p. 953, 188-189.

^{xx} Cf. *Ex* 8, 18-19.

^{xxi} *Rm* 1, 20.

^{xxii} *Ibid.*, 21.

^{xxiii} *Ibid.*, 20.

^{xxiv} Cf. GREGORIUS I, *Homiliae in Evangelia*, I, 4, PL 76, 1080AB, ed. Étaix cit., p. 8.

^{xxv} *Sap.* 11, 21.

^{xxvi} Cf. per es. GELASIUS I, *Sacramenta Romanae ecclesiae*, XXXIV, PL 74, 1088C, ed. Wilson cit., p. 51; HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Speculum ecclesiae*, PL 172, [807-1107], 833D.

^{xxvii} Cf. ANDREAS DE SANCTO VICTORE, *Expositio in Ezechielem*, IX, 9, ed. Signer, p. 51, 192; *ibid.*, XXIII, 21, p. 107, 27; ID., *Expositio super heptateuchum*, In *Numeros*, ed. Lohr - Berndt, l. 461; ID., *Expositiones historicae in libros Salomonis*, *Expositio historica in Parabolis*, ed. Berndt, l. 768; 913; 2020; *ibid.*, 913; *ibid.* *Expositio historica in Ecclesiasten*, l. 1557; ID., *Super duodecim prophetas*, in *Abdiam*, 1, ed. Van Liere - Zier, p. 161, 13; GUALTERUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IV, 6, ed. Châtillon cit., p. 36, 114-115; *ibid.*, XI, 12; p. 103, 369; *ibid.*, XII, p. 108, 151; ANONYMUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IV, ed. Châtillon cit., p. 260, 170; p. 262, 218; *ibid.*, V, p. 267, 160; *ibid.*, VIII, p. 283, 23; HUGO DE SANCTO VICTORE, *De archa Noe*, II, 7, ed. Sicard cit., p. 45, 70; ID., *De tribus diebus*, ed. Poirel cit., p. 62, 1099; ID., *De vanitate rerum mundanarum*, II, PL 176, 717B, ed. Giraud cit., pp. 162, 672-683; 158, 577; 167, 805; III, 175, 1032; ID., *De verbo Dei*, IV, ed. Baron cit., p. 72, 180; ID., *Libellus de formatione arche*, VII, ed. Sicard cit., p. 152, 12; ID., *Sententiae de divinitate*, ed. Piazzoni cit., III, p. 949, 38; ID., *Super Hierarchiam Dionysii* II, I, 2, ed. Poirel cit., pp. 424, 312; 425, 319; 430, 501; *ibid.*, III, II, 3, p. 472, 713; *ibid.* IV, III, 3, p. 510, 399; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Beniamin maior*, I, 3, ed. Grosfillier cit., p. 94, 42; *ibid.*, II, 1, p. 150, 20; *ibid.* 13, p. 186, 10; *ibid.*, III, 3, p. 280, 81; *ibid.* 6, p. 292, 30; ID., *De duodecim patriarchis*, III, edd. Châtillon - Duchet-Suchaux, - Longère cit., p. 96, 21; *ibid.*, XX, p. 140, 2; *ibid.*, XXII, p. 148, 4; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, I, 200; II, 52-53; VI, 210; XXI, 113; XXII, 14-15; XXX, 32.

^{xxviii} *Io* 1, 4.

^{xxix} Cf. TITUS LUCRETIVUS CARO, *De rerum natura*, II, 886-902, ed. J. Martin, Leipzig 1969 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), [pp. 2-281], pp. 75-76; CALCIDIUS, *Commentarius in Platonis Timaeum*, I, 6, ed. J. H. Waszink, Leiden 1975 (Plato Latinus, IV), [pp. 57-346], p. 59, 18 *et alia loca*; GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Platonem*, I, 97, ed. E. A. Jeuneau, Turnhout 2006 (CCCM 203), [pp. 5-324], p. 172, 26 *et alia loca*; ID., *Glosae super Boetium*, In *Consolationem*, III, 9, ed. L. Nauta, Turnhout 1999 (CCCM, 158), pp. 160, 342 - 161, 346; *ibid.* IV, 6, p. 257, 141; ROBERTUS DE MELIDUNO, *Sententiae*, I, II, 8, edd. R.-M. Martin - R. M. Gallet, 2 voll., Louvain 1947-1952 (Spicilegium Sacrum Lovaniense), p. 295, 13; HUGO DE SANCTO VICTORE, *De tribus diebus*, ed. Poirel cit., p. 9, 94; *ibid.*, p. 45, 768; ID., *Didascalicon*, I, 10, PL 176, 748CD; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Fons philosophiae*, I, ed. Michaud-Quantin, p. 42, 219.

^{xxx} ALANUS AB INSULIS, *Summa 'Quoniam homines'*, I, I, 5a, ed. P. Glorieux, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 20 (1953), [pp. 119-359], p. 127, 27-29.

^{xxxi} Cf. IOHANNES SCOTUS, *Homilia super 'In principio erat Verbum'*, I, PL 122, [283-296D], 283BC, ed. É. A. Jeuneau, Turnhout 2008 CCCM, 166), [pp. 3-43], p. 3.

- ^{xxxii} Cf. DONATUS ORTIGRAPHUS, *Ars grammatica, De verbo*, ed. J. Chittenden, Turnhout 1982 (CCCM, 40D), p. 121, 4-16; AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De fide et symbolo*, III, PL 40, [181-196], 183, ed. J. Zycha, Wien 1900, (CSEL, 41), [pp. 3-32], pp. 6-7; PSEUDO-CASSIODORUS VIVARIENSIS (SERGIUS), *Commentarium de oratione et de octo partibus orationis artis secundae Donati*, PL 70 [1219-1240B], 1235A, ed. C. Stock, München - Leipzig 2005, p. 90; ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, I, 9, PL 82, 86B, ed. Lindsay cit., p. 52; RUPERTUS TUITIENSIS, *Commentaria in Iohannem*, I, PL 169, [201-826A], 207BC.
- ^{xxxiii} Cf. *Act* 22, 25.
- ^{xxxiv} Cf. *Eph* 6, 12.
- ^{xxxv} Cf. *Ibid.* 2, 2.
- ^{xxxvi} Cf. ANICIUS MANLIUS TORQUATUS SEVERINUS BOETHIUS, *In libro De interpretatione*, II^a, I, PL 64, [293-640], 414BC, ed. C. Meiser, Leipzig 1880, p. 42. Cf. anche HUGO DE SANCTO VICTORE, *Sententiae de divinitate, Appendix*, ed. Piazzoni cit., p. 955, 42.
- ^{xxxvii} Cf. per es. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, VII, 738, ed. J. Willis, Leipzig 1983, 266, 19.
- ^{xxxviii} Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei*, IV, 10, PL 41, 120; ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, VIII, XI, 72, PL 82, 322A, ed. Lindsay cit., p. 340; RABANUS MAURUS, *De universo*, XV, 6, PL 111, [9-614B], 432A.
- ^{xxxix} *Is* 53, 8; *At* 8, 33.
- ^{xl} Cf. per es. PRISCIANUS CAESARIENSIS, *Institutiones grammaticae*, II, ed. M. Hertz - H. Keil, in *Grammatici Latini*, 2 voll., Leipzig 1855-1859, I, p. 54, 5; GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Priscianum*, cit. in L. M. de Rijk, *Logica Modernorum*, II, 1: *The Origin and Early Development of the theory of supposition*, Assen, 1967, pp. 226-227; ALANUS AB INSULIS, *Theologicae regulae*, XXV-XXVI, PL 210, [617-684C], 633AB, 634A, ed. N. M. Häring, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 48 (1981), [pp. 97-226], pp. 141, 142; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De Trinitate*, II, 25, PL 196, 916A, ed. Ribailier cit., p. 132, 4-16; *ibid.*, IV, 6, 934A, p. 168, 4-16; *ibid.* 19, 942D, p. 183, 38-57.
- ^{xli} ANICIUS MANLIUS TORQUATUS SEVERINUS BOETHIUS, *De divisione*, PL 64, [875-892A], 886D, ed. J. Magee, Leiden 1998 (*Philosophia antiqua*, 77), p. 36; ID., *De syllogismo categorico*, PL 64, [761-832A], 796B; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber exceptionum*, PL 175, 831B; IOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon*, III, 2, PL 199, [823-946C], 893A-894D, edd. J. B. Hall - K.S.B. Keats-Rohan, Turnhout 1991 (CCCM 98), pp. 106, 20 – 108, 97; ISAAC DE STELLA, *Sermones*, XXIV, PL 194, [1689-1876A], 1770D-1171A, edd. A. Hoste - G. Raciti, 3 voll., Paris 1967-1987 (SC, 130; 207; 339), II, 1975, pp. 106, 107 – 108, 130; PETRUS ABAELARDUS, *Dialectica*, I, III, 2, ed. L. M. de Rijk, Assen 1956, p. 122, 20-21; *ibid.*, 3, p. 141, 8; ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, III, 5, in *Logica «Ingredientibus»*, edd. K. Jacobi - C. Strub, Turnhout 2010 (CCCM, 206), p. 92, 22-23, *et alia loca*; PETRUS PICTAVIENSIS, *Sententiae*, XIII, 211, 840B *et alia loca*.
- ^{xlii} Cf. GREGORIUS I, *Moralia in Iob*, XXIX, I, 1, PL 76, 477AD, ed. Adriaen cit., p. 1433, 40-45.
- ^{xliii} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IV, 61-63.
- ^{xliv} Cf. per es. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De sermone Domini in monte*, II, 19, PL 34, [1230-1308], 1278.
- ^{xlv} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IV, 63-68.
- ^{xlvi} Cf. per es. ISIDORUS HISPALENSIS, *Differentiae*, XIX, 74, PL 83, [9-98A], 81B, ed. A. Sanz, Turnhout 2006 (CCSL, 111A), [pp. 7-112], p. 33; ID., *Etymologiae*, XI, II, 1, PL 82, 415B, ed. Lindsay cit., p. 454; HUGO DE

SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, I, 82, PL 177, 517CD; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber exceptionum*, I, 2, PL 175, 754A, ed. Châtillon cit., p. 224.

xlvi *Ps* 138, 22.

xlvi *Ez* 13, 5.

xlvi *Io* 2, 17; *Ps* 68, 10. *Antiphona*, 5516.

^l *Mt* 23, 13, 15, 23, 25.

^{li} *Mt* 23, 24.

^{lii} *Ibid.*, 23, 23; *Lc* 11, 42.

^{liii} *Ibid.*, 23, 15.

^{liv} *Ibid.* 23, 4; *Lc* 11, 46.

^{lv} *Mc* 7, 13.

^{lvi} Cf. per es. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Sermonem Arianorum*, VII, PL 42, [683-708], 688, ed. P.-M. Hombert, Turnhout 2009 (CCSL, 87A), [pp. 183-255], p. 195; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Libellus de formatione archae*, I, 3, PL 176, 624B, ed. Sicard cit., p. 13, 116-118; ID., *De sacramentis*, II, I, 9, PL 176, 398C; ID., *De sapientia animae Christi*, PL 176, [845-856D], 855D-856A; GUALTERUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones XXI*, II, ed. Châtillon cit., p. 23, 137; *ibid.*, VI, p. 55, 280; *ibid.*, VII, p. 59, 88; p. 60, 115-118; *ibid.*, XVI, p. 138, 74.

^{lvii} Cf. *Rm* 6, 12; 8, 3.

^{lviii} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IV, 72-73; XIX, 89-90.

^{lix} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, I, 9-10; ID., *Sermones*, IV, 73-74; XVI, 200-201; PSEUDO-RABANUS MAURUS, *Allegoriae in universam Sacram Scripturam*, PL 112, [849D-1088C], 1025C-1026A; 1069C; GARNERIUS DE SANCTO VICTORE, *Gregorianum*, V, 32, PL 193, 204AC.

^{lx} *Ps* 29, 12.

^{lxi} Cf. 92, 1.

^{lxii} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IV, 74-80.

^{lxiii} Cf. per es. GREGORIUS I, *Moralia in Iob*, I, III, 4, PL 75, 530C, ed. Adriaen cit., p. 27, 21.

^{lxiv} *Ps* 18, 6. *Responsorium*, 6411.

^{lxv} *Ibid.* 44, 3. *Antiphona*, 4989.

^{lxvi} *Ibid.*, 5. *Antiphona*, 4987.

^{lxvii} *Ibid.* 92, 1. *Introitus*, 10.

^{lxviii} Cf. *Ez* 9, 3.

^{lxix} Cf. *Apc* 14, 14; *Mt* 17, 5.

^{lxx} *Cant* 5, 15.

^{lxxi} Cf. per es. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Enarrationes in Psalmos*, CIII, III, 15, PL 37, 1370; PETRUS DE CAVA, *Expositio super Cantica canticorum, proem.*, V, PL 79, 525A, ed. R. Bélanger, Paris 2007² (SC, 314), p. 76; GUALTERUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones XXI*, XIV, ed. Châtillon cit., p. 281, 122; ANONYMUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, VII, ed. Chatillon, p. 280, 194; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Explicatio in Cantica canticorum*, XII, PL 196, 443C et alia loca.

^{lxxii} *Cant* 5, 10. *Antiphona*, 2227.

^{lxxiii} Cf. *Apc* 15, 6.

^{lxxiv} Cf. *Mc* 9, 2.

^{lxxv} *Cant* 2, 3.

lxxvi Cf. *Lc* 1, 26-37.

lxxvii *Cant* 5, 6. *Antiphona*, cf. 1418.

lxxviii Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IV, 84-95.

lxxix *I Petr* 2, 2. *Introitus*.

lxxx *I Cor* 3, 2.

lxxxi Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IV, 96-110.

lxxxii *Ps* 67, 16-17. Cf. ACHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, V, 2, ed. Châtillon cit., p. 69.

lxxxiii *Is* 2, 2.

lxxxiv Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IV, 111-115.

lxxxv Cf. per es. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, I, VIII, 13, PL 176, 314D; ID., *Soliloquium de arrha animae*, PL 176, 966A, edd. Feiss - Poirel - Sicard - Rochais cit., p. 268, 653-655.

lxxxvi *Gal* 4, 19.

lxxxvii Cf. *Mc* 16, 19; *Act* 2, 33; 7, 56; *Ps* 109, 1.

lxxxviii Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De grammatica*, IV, ed. R. Baron, Notre Dame (IN) 1966, [pp. 75-156], pp. 114, 1201 - 115, 1224; *ibid.*, XIX, p. 150, 2185.

lxxxix *Gal* 4, 19.

xc *Eph* 4, 13.

xci *Mt* 25, 34-35.

xcii Cf. *Ibid.* 25, 41.

xciii Cf. SIMON MAGISTER, *Tractatus magistri Simonis de sacramentis, De baptismo*, ed. H. Weisweiler, in *Maître Simon et son groupe. De sacramentis*. Louvain 1937 (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents, 17), [pp. 1-81], p. 11; ID., *Tractatus de septem sacramentis Ecclesie, De baptismo*, ed. Weisweiler cit., [pp. 82-139], p. 83.

xciv Cf. per es. ADAMUS SCOTUS, *Sermones*, XVII, 3, PL 198, [91-440B], 191C; ALANUS AB INSULIS, *Sermones*, VII, PL 210, 215B; AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Contra Faustum Manichaeum*, XXXI, 4, PL 42, 497; BEDA, *Hexaameron*, III, PL 91, 145D; HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Sacramentarium*, LXVII, PL 172, 780C; SICARDUS CREMONENSIS, *Mitrale sive Summa de officiis ecclesiasticis*, IV, 5, PL 213, 166A, edd. Sarbak - Weinrich cit., p. 251; HUGO DE SANCTO VICTORE, *De arca Noe*, I, 5, PL 176, 630A, ed. Sicard cit., p. 23, 6-14; ID., *Libellus de formatione archae*, III-IV, PL 176, 688C-691D, ed. Sicard cit., pp. 132, 13 - 139, 17; ID., *De sacramentis*, I, VIII, 3, PL 176, 307C; *ibid.*, 9, 312D; ID., *De scripturis et scriptoribus sacris*, XVII, PL 175, 24B; ID., *De vanitate rerum mundanarum*, II, PL 176, 717B, ed. Giraud cit., p. 162, 672-683; ID., *Quaestiones in Epistolas Pauli*, PL 175, 452B; *ibid.*, 548D; ID., *Sententiae de divinitate, prol.* ed. Piazzoni cit., p. 924, 398; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones centum*, I, PL 177, 901C; *ibid.*, XI, 924A; ID., *Liber exceptionum*, II, 5, PL 175, 654A, ed. Châtillon cit., p. 236; *ibid.*, V, 2, 846B, p. 282; *ibid.*, VI, 1, 884C, p. 295; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, I, 126-127, II, 46-47; VI, 174-175; XVI, 59-60.

xcv Cf. *ibidem*

xcvi Cf. *I Cor* 1, 24.

xcvii Cf. *Io* 8, 6.

xcviii Cf. per es. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Adnotationes in quosdam Psalmos*, XXVIII, PL 196, 313C.

xcix Cf. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Monologium*, PL 158, 198BC, ed. Schmitt cit., I, p. 62; PETRUS PICTAVIENSIS, *Sententiae*, III, 17, 211, 1079D; FROWINUS DE MONTE ANGELORUM, *Explanatio dominicae orationis*, II, 2, ed.

Beck - de Kegel cit., p 81; PSEUDO-HUGO DE SANCTO VICTORE, *Quaestiones in Epistolas Pauli*, I, PL 175, 503A; GUALTERUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones XXI*, *Sermo* 3, 3, ed. Châtillon cit., p. 29; PETRUS COMESTOR, *Sermones*, XXXI, PL 198, 1795A; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXXI, 87-89.

^c Cf. *Io* 6, 64.

^{ci} Cf. *II Cor* 4, 16. Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Trinitate, proem.*, III, 5, PL 42, 890.

^{cii} *Eph* 4, 13.

IV

Sermo de nativitate Domini

Introduzione

Scritto sulla base del sermone precedente per essere inserito nel *libellus post Microcosmus*, questa omelia natalizia appare di gran lunga più breve, perdendo molti degli aspetti interessanti dal punto di vista speculativo ed esegetico cui l'omiletica di Goffredo ci ha abituato. Sebbene, infatti, dal primo riprenda testualmente molte espressioni, il presente sermone è più povero dal punto di vista del richiamo alle fonti e dello spessore dei contenuti, ma più mirato e preciso dal punto di vista dottrinale, almeno nelle sue intenzioni. Le ragioni potrebbero risiedere nel tipo di fruitori delle letture di queste prediche: la scelta della sintesi, in effetti, sembra essere dovuta alla volontà di tralasciare tutti quegli aspetti pedagogico-didattici dei sermoni del testimone C. Se, in effetti i sermoni presenti nel codice mazzarino sembrano essere destinati a un pubblico di giovani canonici¹, la scelta della brevità grafica dei manoscritti A e B si spiegherebbe con l'ipotesi di un pubblico più maturo che si attende da Goffredo un'analisi più mirata, che vada subito nocciolo della questione che, nel caso specifico, è ancora una volta l'evento della nascita di Cristo, introdotta dalla pericope giovannea «Verbum caro factum est»².

Il sermone, in effetti, si presenta come un abile esercizio stilistico, con però il richiamo pressoché unico alla quasi esclusiva fonte agostiniana, e affronta il tema dell'incarnazione del Verbo in un vorticoso zigzagare tra citazioni vetero e neotestamentarie, secondo la pratica esegetica della prolessi già riscontrata in precedenza, e che assume tratti vagamente originali soltanto nell'evocazione del tema di Cristo come *lac parvulorum* per quel che riguarda la sua natura umana, ma sempre sulla scia di un dedito agostinismo³.

In questo caso, dunque, il *Sermo de nativitate Domini* assume interesse soltanto come esempio della ricezione e dello sviluppo della dottrina agostiniana dell'incarnazione all'interno del chiostro vittorino, in ragione dei fini differenti della lettura: se il primo sermone natalizio,

¹ Cf. *supra*, pp. 113-114.

² *Io* 1, 14.

³ Sul tema in Agostino, cf. T. VAN BAVEL, *L'humanité du Christ comme «lac parvulorum» et comme «via» dans la spiritualité de saint Augustin*, in «Augustiniana», 7 (1957), pp. 245-281.

infatti, mirava all'indottrinamento di giovani canonici, tale operazione non è più necessaria in una serie di sermoni che riteniamo essere stati scritti in un secondo momento, forse in un'età più matura, probabilmente per confratelli che avevano familiarità con la cultura pagana o, non è da escludersi, per canonici che, sul cattivo esempio di Gualtiero, la rifiutavano.

Testo

A = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14515, ff. 114^r-117^r.

B = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14881, ff. 104^r-106^v.

*Verbum caro factum est et habitavit in nobis*ⁱ. Aquila sublimius evolaverat et in excelsi montis vertice consederat¹ⁱⁱ, ubi defixis in radium solis oculis, mira summe divinitatis archana perviderat, que et mundo nuntians sub tanto ea compendio verborum, et profunditate
5 sententiarum protulerat, ut quid e duobus mundus magis miraretur, non immerito dubitaverit. Decem namque clausulas brevissimas de celestibus misteriis velud quendam Decalogum ediderat, dicens: *In principio erat Verbum*ⁱⁱⁱ etc. usque *et lux in tenebris lucet, et tenebre eam non comprehenderunt*^{iv}, quas, ut audenter dicam, nec ipse qui eas edidit, nec totus mundus ad plenum explicare potuisset. His ita digestis descendit de vertice montis excelsi in quo
10 consederat² et in colle resedit, ibique rursum radium solis sed sub nube latens³ intuitus, non minus miranda sub pari compendio protulit, dicens: *Et Verbum caro factum est*^v etc. In quo Verbo quid principaliter quidem significare voluerit, fidelis auditor iam satis deprehendit, videlicet Filium Dei incarnatum, quamvis sacramentum huius rei nec ipse Iohannes Baptista enodare presumpserit. Porro Spiritus sanctus per os predictae aquile, tanquam per organum suum
15 loquens, tot et tanta mysteria in hoc brevi verbo posuit, sive ipso qui id protulit deprehendente sive non, ut ea mundus vix capere possit. Neque enim existimandum est casu evenisse, ut Iohannes predicaturus Filii Dei incarnationem, hac figura loquendi potius quam propria locutione usus sit.

Querimus ergo quid cause fuerit, ut Iohannis predicans Filium Dei hominem factum, non
20 id aperte, sed potius sub⁴ velamine huius figure dixerit, et quidem dici vere posset, id eum ob hoc fecisse, ut sub eadem figura prosequeretur Filii Dei humanam nativitatem, sub qua superius

¹ consederat] A^{p.c.}; consedeat A^{a.c.}.

² consederat] A^{p.c.}; consedeat A^{a.c.}.

³ latens] A^{p.c.}; latentis A^{a.c.}.

⁴ sub velamine huius figure] A^{p.c.}; huius figure sub velamine A^{a.c.}; sub huius figure velamine B.

commemoraverat divinam. Sed nimirum sunt et⁵ alie huius rei cause, magis Spiritui [114^v] sancto convenientes⁶ et magis nostre edificationi pertinentes, quas, etsi non omnes possumus, aliqua⁷ tamen proferemus. Igitur preter principalem quam Iohannes in hoc Verbo posuit
 25 significationem, que iam a sanctis patribus sufficienter explanata est, tres ad minus significationes secundarias edificationi nostre congruentissimas Spiritum sanctum in ea posuisse perpendo, has videlicet: *Verbum caro factum est*^{vi}, id est promissio veritas facta est. Rursum, *Verbum caro factum est*^{vii}, id est solidus cibus angelorum factus est lac parvulorum^{viii}. Rursum, *Verbum caro factum est*, id est is qui per verbum suum validum et forte, olim est orbem
 30 iudicaturus, prius venit in infirma carne pro peccatoribus⁸ iudicandus^{ix}.

{104^v} Prosequamur, si placet, diligentius singulas has tres sententias, et quid in eis nostre edificationis habeatur videamus. *Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis*^x sive in prophetiis pro salute mundi Filium suum in carnem venturum promiserat, hoc mox post creationem celi et terre in creatione lucis^{xi}, hoc post creationem bestiarum in creatione
 35 hominis^{xii}, hoc post nativitatem Caym in nativitate Abel iunioris ab initio mundi mystice et prophetice insinuaverat^{xiii}, hoc in progressu mundi per Enoch cum Deo⁹ ambulanti^{xiv}, hoc per Abraham de terra sua Dei iussu regredientem^{xv}, hoc per Ysaac risum mundi de matre sterili nascentem^{xvi}, hoc per Iacob fratrem subplantantem duas uxores¹⁰ sorores habentem et .XII^{em}. filios generantem prenunciaverat^{xvii}, hoc in Ioseph in Egyptum descendente^{xviii}, patrem et fratres
 40 in Egypto a famis periculo liberante^{xix}, hoc in Moyse filios Israel de Egypto educante^{xx}, hoc in virga Aaron prius arida, post sine succo¹¹ extrinseco frondente^{xxi}, hoc in Gedeonis vellere prius sicco, post celitus madente prefiguraverat^{xxii}, et, ut a sanctis promissoriis ad verborum promissiones, veniamus, hoc ipse Dominus Abrahe promiserat, dicens: *In semine tuo*^{xxiii} etc., hoc regi David: *De fructu ventris tui*^{xxiv} etc., hoc per os Ysaie prophete: *Ecce virgo concipiet*^{xxv},
 45 hoc per os Ieremie: *Nondum faciet Dominus super terram. Mulier circumdabit virum*^{xxvi}, hoc per os Ezechielis: *Porta hec erit clausa et princeps ingredietur per eam*^{xxvii}, hoc per os Danielis: *Lapis precisus de monte sine manibus*^{xxviii}, hoc denique per ora omnium [115^r] prophetarum

⁵ et] om. B^{a.c.}; add. sup. l. B^{p.c.}.

⁶ convenientes] A^{p.c.}.. conveni... A^{a.c.}.

⁷ aliqua] A; aliquas B.

⁸ peccatoribus iudicandus] A^{p.c.}; iudicandus peccatoribus A^{a.c.}.

⁹ Deo ambulanti, hoc per Abraham de terra sua Dei iussi regredientem, hoc per Ysaac rursum] om. A^{a.c.}, add. in marg. A^{p.c.}.

¹⁰ uxores] B; om. A.

¹¹ succo] A^{p.c.}; suco A^{a.c.}; B.

adeo multiplicatis promissionibus et repromissionibus inculcaverat, ut prius lassari quam enumerare omnia valeamus.

50 Hinc mundus a radice sua languidus, in spem salutis erectus, diutina expectatione suspendebatur, gemens et suspirans et clamans, et dicens: *In te, Domine, speravi, non confundar in eternum; in iusticia tua libera me*^{xxix} etc., et: *Non confundas me ab expectatione mea*^{xxx}, et multa alia in hunc modum, donec tandem nimia mora fatigatus cepit a spe concepte¹² salutis deficere et a¹³ clamoribus quibus aures Dei diu fatigaverat silere¹⁴, dum ergo medium, id est
55 commune *silentium*, te *omnia*, et *nox in suo cursu medium iter* perageret^{xxxi}, id est desperatio omnium ad summam pervenisset. *Omnipotens sermo tuus, Domine, de regalibus sedibus* veniens^{xxxii}, factus est veritas, promissio, exhibitio^{xxxiii}. *Verbum caro*^{xxxiv} et, sic qui fuerat solidus cibus angelorum, factus est lac parvulorum^{xxxv}. Nam sapientia Dei, que in se ipsa solide et perfecte sanctos angelos pascit, in carne veniens, lacteam hominibus doctrinam ministravit,
60 immo ipsa eius humanitas lac fuit.

Quod ex descriptione lactis melius ostendetur. Est enim lac liquor mundissimus, candidissimus¹⁵, dulcissimus, de solius matris uberibus expressus, nutrimento parvulorum naturaliter aptus^{xxxvi}. Omnia hec mystice intellecta humanitati Christi hodierno die nati proprie et soli conveniunt. Ipse enim secundum hominem solus est liquor mundissimus, candidissimus,
65 dulcissimus, de solius matris uberibus expressus, nutrimento parvulorum {105^r} naturaliter aptus. Videte quomodo. Et quidem quod liquor est, hec cum omnibus filiis Ade commune habet. Nam et ipse sicut omnes filii Ade more fluidi liquoris, tam secundum corpus quam secundum animam, natus est labilis, natus est mutabilis, per omnes pene nostras penalitates defluens^{xxxvii}. Porro sicut ex nostrarum penalitatum inherentia liquor, id est fluidus, sic ex nostre culpe
70 carentia, mundissimus erat, ita ut, dum per tot huius mundi sordes tanquam liquor deflueret, tamen de huius mundi sordibus, tanquam [115^v] solis radius nichil traheret, quia, etsi habuit carnem nostre carni peccatrici^{xxxviii} similem, non tamen peccatricem^{xxxix}, etsi saccum portavit, non tamen sacci meritum habuit^{xl}, ideoque cito conscissus et resarcitus fuit, ita ut non¹⁶ iam saccus, sed purpura regis esset. Unde ipse ait: *Conscidisti saccum meum, et circumdedisti mea*
75 *letitia*^{xli}. Vere igitur et mundus erat, quia nichil culpe nascendo originaliter contraxit, et

¹² concepte] concept..te A^{p.c.}

¹³ a] om. A^{a.c.}, add. sup. l. A^{p.c.}.

¹⁴ silere] sil..re A^{a.c.}.

¹⁵ candidissimus] A^{p.c.}; corr. sup. l. candissimus A^{a.c.}.

¹⁶ non iam] A; iam non B.

mundissimus, quia nichil actualiter commisit. Ipse enim solus in hunc mundum mundus intravit, per hunc mundum mundus transivit¹⁷, de hoc mundo mundus exivit, quod nulli alii umquam contingere potuit. Itaque sola hora mundissimi differentia, ab omni humano fluxu longe distitit.

80 Sed qui per omnis culpe carentiam mundissimus, ipse etiam¹⁸ per omnis virtutis habitum candidissimus fuit, quo, veluti decore pulchritudinis indutus^{xlii}, in hunc mundum^{xliii}, tanquam *sponsus de thalamo suo*^{xliv}, processit, David attestante, qui hoc ipsum de eo sub typo solis dixit, et alibi: *Specie tua et pulchritudine tua intende prospere procede et regna*^{xlv}, et in alio loco: *Dominus regnavit, decorem indutus est*^{xlvi}.

85 Nec solum candidissimus, verum etiam dulcissimus his quibus celestis doctrine sue mel sive lac influebat, ut eius suavitate recrearentur, eius dulcedine delectarentur. Unde sponsa in Cantico: *Sub umbra illius sedi, et fructus eius dulcis gutturi meo*^{xlvii}. Igitur homo Christus recte dictus est liquor, fluidus per penam, mundissimus¹⁹ per innocentiam, candidissimus per omnium virtutum inherenciam, dulcissimus per singularem doctrine gratiam, et sic verissime liquor lacteus de solius matris uberibus expressus. Quod quam proprie ei soli conveniat²⁰, nemo
90 fidelium dubitat, qui eum natum credunt de sola virginis matris exuberantissima fide, qua angelo sibi loquenti credidit^{xlviii}, et plenissima Sancti Spiritus infusione qua tota liquefacta est, sicut sub typo eius sponsa in Cantico²¹ dicit: *Anima mea liquefacta est*^{xlix} *ut dilectus locutus est*. Qua liquefactione totis visceribus ad angeli vocem concussa, {105^v} mirabili²² concussione materiam dominici corporis, velud purissimi lactis coagulum de sui solius [116^r] corpore
95 precisum mirabiliter ministravit^l.

Et vere dixerim ‘velud purissimi lactis coagulum’, quia nutriendis parvulis naturaliter aptum. Nam qui, ut deinde est supra, in divinitate solidus est cibus angelorum, fieri dignatus est in humanitate lac²³ parvulorum id est vel omnium hominum qui respectu beatorum parvuli sunt angelorum, vel recenter in fide natorum, de quibus dicitur: *Quasi modo geniti infantes lac*

¹⁷ transivit] A^{p.c.}; transsivit A^{a.c.}.

¹⁸ etiam] B; et A.

¹⁹ mundissimus] A^{p.c.}; immundissimus A^{a.c.}.

²⁰ conveniat] B; convenient A.

²¹ Cantico] A; Canticum B.

²² mirabili concussione materiam dominici corporis velud purissimi lactis coagulum, de sui solius corpore precisum mirabiliter ministravit, et vere dixerim velud purissimi lactis coagulum, quia nutriendis parvulis naturaliter aptum. Nam qui ut deinde est supra in divinitate solidus est cibus angelorum] *alia m.* B.

²³ lac] A^{p.c.}; bac A^{a.c.}.

100 *concupiscite*^{li}, vel certe animarum simplicium, nec profunda deitatis misteria capere valentium. Quibus dicit Apostolus: *Lac dedi vobis potum non escam*^{lii}. Quod tamen ipsum lac, scilicet parvulis habundans, grandiusculis in plurimum cedit usum. Nam sicut triplex est usus lactis – quia vel ut est in sua natura liquidum sumitur, vel in massam casei, vel butiri solidatur –, sic nimirum triplex est usus hominis Christi, dum queque fidelis anima vel doctrina et exemplis
105 vite ipsius adhuc mortalis velud quodam puro lactis liquore pascitur, vel ad ipsum iam inmortalem et perpetuum toto mentis desiderio suspenditur, vel interim spirituali carnis ipsius edulio, velud quodam pingui butiro, cotidie in altari saginatur. Spiritualis inquam, non sacramentali, qui modus manducandi solus saginat, spiritualis gratie pinguedine. Unde et excellenter ‘eucharistia’ dicitur, propter excellentem gratie inpinguationem, id est
110 exhylationem, que ex eius spirituali manducacione copiosius percipitur^{liii}.

Nimirum propter hoc precipue humanitatis eius usum propheta eum non iam butirum, sed et montem butiri pulchre nominat dicens: *Mons Dei mons pinguis* et adiecit: *Mons coagulatus, mons pinguis*^{liv}. Ipse enim vere *mons est in vertice montium*^{lv}, id est eminentium sanctorum, quorum nullus umquam ei comparari potuit, licet quilibet eorum multa gratiarum coacervatione
115 coagulatus sit^{lvi}.

Sed iam nunc ad terciam premissi verbi intelligentiam veniamus. *Verbum caro factum est*^{lvii}, id est is qui in Verbo suo valido et forti aliquando mundum est iudicaturus, prius venire voluit in infirma carne a mundo iudicandus. Prius, inquam, fieri voluit de domino servus, de magno parvus, de divite pauper, de generoso degener, de sublimi humilis, de firmo fragilis, de
120 forti infirmus, de summo infimus, de potente inpotens²⁴, de to-[116^v]nante vagiens, denique de creatore creatura, de Deo homo, de Verbo caro^{lviii}. O²⁵ inestimabilis divine dispensatio pietatis, in cuius deficio quidem consideratione, sed reficior admiratione! Duo erant: Deus et homo, Dominus et servus, et tercius Sathanas, utriusque adversarius. Adversarius, inquam, intencione, non condicione. Nam condicione et ipse servus erat Domini, conservus autem servi. Porro
125 Domino adversabatur per superbiam, conservo vero per invidiam, quamvis tamen utrique utroque modo. Cumque expertus esset ineffi-{106^r}caciter se Domino adversari, totam intencionem suam convertit in lesionem conservi. Quid plura? Lapsus est miser homo prevalescente adversus eum diaboli malignitate, succumbente sua infirmitate, permittente divini consilii mira profunditate.

²⁴ inpotens] A^{p.c.}; inpoten... A^{a.c.}.

²⁵ O] A^{p.c.}; Om A^{a.c.}.

130 Hic etenim deficio consideratione, sed in eo quod sequitur reficior admiratione. Providentia
namque Dei duo sub disiunctione providerat, quorum alterum fieri necesse erat, videlicet aut
hominem suo vicio lapsum adversarii servum fore in perpetuum, aut Dominum pro ipso fieri
ad tempus servum. Intervenit pietas et, adhibita pia dispensatione, alterum e duobus potius
elegit, scilicet Dominum ad tempus fieri pro servo²⁶ servum, ut sic a perpetua servitute liberaret
135 servum. Neque enim sua Dominum ad hoc inpulit necessitas, non sua induxit utilitas, sola eum
quam erga servum aliena malignitate deceptum habebat, movit pietas. Hac itaque pietatis
dispensatione factus est Dominus de Domino servus, de magno parvus, etc., sicut supra dictum
est, et qui adversarium virtute Verbi erat iudicaturus, ut Dominus, prius venit in infirma carne
ab eo iudicandus, ut servus. *Exinanivit semetipsum formam servi accipiens^{lix}*, ut exaltaret
140 servum a probosa servitute redimens. Voluit hoc deitas in humanitate, potuit hoc humanitas in
deitate, nec decebat aliter vel in voluntate Dei, vel in hominis esse potestate. Nemo ergo amplius
querat hic cur Deus lapsum hominis permiserit, aut cur lapsum hominem sic relevare²⁷ voluerit.
Non enim voluntatis divine querenda est causa, cum sit ipsa prima omnium causa.

[117^r] Hec est, fratres karissimi²⁸, magne huius sollempnitatis leticia generalis, et
145 sollempnis leticie magnitudo singularis, in qua humani generis auctor²⁹ idemque redemptor
veteres repromissiones³⁰ suas, tociens captivo homini iteratas, tandem nova rerum exhibitione
cepit adimplere, in qua panis angelorum, in lac parvulorum se dignatus³¹ est convertere, in qua
iudex orbis futurus prius venire voluit iudicandus. Et hoc est *Verbum caro factum est^{lx}*, dum ob
nostre salutis compendia Filius³² Dei sua quedam subire dignatus est quasi dispendia, dum
150 deitas humanitatem, libertas servitutem, vita denique³³ subiit mortem. Exultet igitur universus
mundus his divinis beneficiis exhyllaratus, nec se quisquam putet exceptum a communi leticia,
ad quem tanta Dei pervenerit beneficia, sed digna gratiarum actione veneretur sue salutis
auctorem Filium Dei hominem factum, qui cum Patre et Spiritu sancto nichilominus regnat,
Deus, per omnia secula seculorum. Amen.

²⁶ servo] A^{p.c.}; servuo A^{a.c.}.

²⁷ relevare?] A^{p.c.}; re...are A^{a.c.}.

²⁸ karissimi] A; carissimi B.

²⁹ auctor] A; autor B.

³⁰ repromissiones] A; promissiones B^{a.c.}; repromissiones B^{p.c.}, *corr. sup. l.*

³¹ dignatus] A^{p.c.}; dedignatus A^{a.c.} *corr. sub l.*

³² Filius Dei] A; *om.* B^{a.c.}; *add. in marg.* B^{p.c.}.

³³ denique] A; deque B^{a.c.}; *corr. sup. l.* B^{p.c.}.

ⁱ *Io* 1, 14.

ⁱⁱ Cf. AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *In Evangelium Iohannis*, I, 2, PL 35, 1380, ed. Willems cit., p. 2.

ⁱⁱⁱ *Io* 1, 1. *Antiphona*, 3273; 3421; *Responsorium*, 6926-6927.

^{iv} *Io* 1, 5.

^v *Io* 1, 1.

^{vi} *Ibid.* 1, 14.

^{vii} *Io* 1, 14.

^{viii} Cf. AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *Confessiones*, VII, 18, 24, PL 32, 745, ed. Verheijen cit., p. 107; ID., *In Evangelium Iohannis*, XCVIII, 6, PL 35, 1883, ed. Willems cit., p. 579; ID., *Enarrationes in Psalmos*, PL 37, 1598, edd. Dekkers - Fraipont cit., II, p. 1778.

^{ix} Cf. IOHANNES SCOTUS, *Homilia super 'In principio erat Verbum'*, I, PL 122, 283BC, ed. Jeaneau cit., p. 3; *ibid.*, XIV, 291B, p. 14.

^x *Hebr* 1, 1.

^{xi} Cf. *Gn* 1, 1-3.

^{xii} Cf. *ibid.*, 1, 24-27.

^{xiii} Cf. *ibid.*, 4, 1-2.

^{xiv} Cf. *ibid.*, 5, 21-23.

^{xv} Cf. *ibid.*, 12, 1-3.

^{xvi} Cf. *ibid.*, 21, 1-3.

^{xvii} Cf. *Ibid.* 29,16-17; 32-35; 30, 1-26; 35, 16-19.

^{xviii} Cf. *Ibid.* 37, 25-28.

^{xix} Cf. *ibid.*, 42, 1-5.

^{xx} Cf. *Ex* 2, 11-25.

^{xxi} Cf. *Num* 17, 8.

^{xxii} Cf. *Iud* 6, 36-40.

^{xxiii} *Gn* 22, 18.

^{xxiv} *Ps* 132, 11.

^{xxv} *Is* 7, 14.

^{xxvi} *Ier* 31, 22.

^{xxvii} *Ez* 44, 2.

^{xxviii} *Dan* 2, 34.

^{xxix} *Ps* 31, 2.

^{xxx} *Ibid.* 119, 116.

^{xxxi} Cf. *Sap* 18, 14.

^{xxxii} Cf. *ibid.*, 15.

^{xxxiii} Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, LXVII, PL 177 0676A; PETRUS LOMBARDUS, *Commentaria in Psalmos*, CXXXVIII, PL 191, [31-1296D], 1217C.

^{xxxiv} *Io* 1, 14.

^{xxxv} Cf. *supra*, nota ^{viii}.

^{xxxvi} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, III, 146-147.

xxxvii Cf. *ibid.*, 147-155.

xxxviii Cf. *Rm* 6, 12; 8, 3.

xxxix Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, III, 198-199; XIX, 89-90.

xl Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, I, 9-10; ID., *Sermones*, III, 199-200; XVI, 200-201; PSEUDO-RABANUS MAURUS, *Allegoriae in universam Sacram Scripturam*, PL 112, 1025C-1026A; 1069C; GARNERIUS DE SANCTO VICTORE, *Gregorianum*, V, 32, PL 193, 204AC.

xli *Ps* 29, 12.

xlii Cf. *Ps* 92, 1.

xlili Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, III, 184-195.

xliv *Ps* 18, 6.

xlv *Ps* 44, 5; *Responsorium*, 6308; 6446; 6450; 6994; 7452.

xlvi *Ibid.* 92, 1.

xlvi *Cant* 2, 3. *Introitus*.

xlvi *Cf. Lc* 1, 26-37.

xlvi *Cant* 5, 6.

¹ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, III, 218-227.

li *I Petr* 2, 2. *Introitus*.

li *I Cor* 3, 2.

lii Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, III, 228-242.

lii *Ps* 67, 16. Cf. ACHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, V, 2, ed. Châtillon cit., p. 69.

lii *Is* 2, 2.

lii Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, III, 259-265.

lii *Io* 1, 14.

lii ⁱⁱⁱ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, III, 16-19.

lii *Phil* 2, 7.

lii *Io* 1, 14.

Item de nativitate, in die sancti Stephani

Introduzione

Scritto in occasione della celebrazione della natività di Cristo, questo sermone era previsto che fosse letto nel giorno di Santo Stefano. È quindi il pretesto perfetto, quello della celebrazione della gloria di un santo martire, del primo martire cristiano, per reintrodurre la metafora militare, laddove Stefano assume la figura del soldato fedele al Re, il quale, umiliatosi e fattosi a sua volta soldato per combattere alla testa dell'esercito dei suoi soldati, rivela la non casuale vicinanza tra il giorno della nascita di Cristo e quello della morte e della nuova vita del protomartire. Segue dunque la frequente corrispondenza anatomica in Goffredo che qui ritorna nel ritratto del corpo ecclesiale: rievocando vagamente i temi dell'*Anathomia corporis Christi*, quindi, Goffredo precisa allora che la testa del corpo della Chiesa è notoriamente Cristo, ma che i beati, i martiri, i dottori e i santi tutti ne costituiscono rispettivamente il tronco, le braccia (Stefano è definito omero di Cristo) e le estremità.

Il sermone segue uno schema piuttosto semplice, legato all'esegesi del passo scritturale di *Is* 9, 6, diviso arbitrariamente da Goffredo in sezioni, rendendo il commento preciso e metodico, ma declinando la figura di santo Stefano talora come martire, talvolta come levita. Del resto, risulta interessante l'esito del sermone, che, dopo una lunga disamina sul senso della beatitudine e sul desiderio della salvezza, interroga il lettore circa la corretta prassi da rispettare per essere degni di essere «cummembra» del corpo di Cristo. Perché sia possibile essere beati al punto da meritare l'ingresso nel regno dei cieli, Goffredo allora distingue, attraverso un sapiente uso della grammatica e della logica, i vari elementi che, in un modo o nell'altro, nel bene o nel male, rientrano a far parte del corpo della Chiesa, secondo ogni possibile variazione e gradazione: e quindi i «boni et electi christiani», che fanno parte del corpo ecclesiale, saranno beati; gli «electi, sed nondum christiani» escludono la prima variante ma non la seconda; i «christiani, sed non electi» escludono la seconda, ma non la prima variante; infine gli eretici, i pagani, gli ebrei e chiunque non voglia convertirsi alla fede in Cristo escludono automaticamente sia l'esser parte del corpo della Chiesa che la cittadinanza celeste.

Se, dunque, da una parte, il sermone è originale, al di là dell'ampio utilizzo di citazioni scritturali, per la metafora anatomica, dall'altra l'utilizzo di questo scenario fa da pretesto a Goffredo per l'invito, carico d'afflato poetico, da rivolgere all'anima cristiana alla conversione e alla saggia scelta di ogni azione di vita, morale e contemplativa, che possa meritargli l'accesso nella città di Dio.

Testo

C = ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, ff. 26^r-30^v.

*Puer natus est nobis et filius datus est nobis, et factus est principatus super humerum eius*ⁱ.
Hodierna festivitas, fratres karissimi, spiritualium nobis accumulat gratiam gaudiorum.
Siquidem generale tocius orbis gaudium, quod adhuc perseverat de rege celi nato nuper in terris,
5 hodie spiritualiter nobis adaugere et innovat miles regis gloriose natus in celis. Hodie purpuram
regis quam sibi novam rex novus induit, rosei cruoris sui precioso murice miles regis intinxitⁱⁱ.
Hodie miles de militari officio profecit in regnum, quia rex de regia dignitate se humiliavit ad
militis officium. Hodie, inquam, miles de milite factus est rex, quia rex de rege fieri dignatus
est miles. Sed quid dico miles? Immo et servus. Neque tamen rex factus est miles aut servus a
10 missione regni quia, assumens quod non erat, mansit quod erat; neque miles factus est rex
singularitate dominii sed participatione, quia celestis beatitudo tam¹ communicabilis et tam
nobilis possessio est ut et plurium quilibet eius possessor esse valeat, et quemlibet sui
possessorem esse regem² constituat.

Hodie igitur ascendit miles regis regio, diademate insignitus, quia descendit rex militis vili
15 scemate exinanitus; ascendit ille cum triumpho herili, quia descendit iste sub habitu servili.
Ascendit ille ad consortium beatorum, quia descendit iste ad consortium miserorum. O summa
et ineffabilis bonitas, o immensa et inestimabilis caritas, o stupenda et inexplicabilis dispensatio
benignis-[26^v]simi regis! Rex exilio patriam commutat, ut exulem patrie civem constituat.
Beatus et solus potens, particeps fieri dignatus est captivorum, ut captivos donaret libertate
20 filiorum. Mira res et stupenda nimis! Quid tam laboriosum modum redimendi servi tui subire
decrevisti, qui utique absque labore id perficere potuisti? Que tibi laborandi ratio, cui ad omnem
voluntatis tue effectum sola sufficebat unius verbi iussio? Nimirum tuam naturam servo tuo
sic ostendere, et cor eius ad tui amorem succendere curavisti. Neque enim non amari potes, si
agnosci potes. Nimirum quia fortissimus, quia iustissimus, quia optimus, ita disposuisti. Nam
25 quia fortissimus, id potuisti; quia iustissimus, id debuisti; quia optimus, id voluisti. Quia enim

¹ tam] *om. C^{a.c.}, add. sup. l. C^{p.c.}.*

² regem] *om. C^{a.c.} add. in marg. C^{p.c.} alia m.*

fortissimus, non metuebas in labore periculum; quia iustissimus, servo sub aliena potestate iniuste redacto debebas auxilium; quia optimus, trahebat te innate caritatis vinculumⁱⁱⁱ.

Igitur suadente potencia, impellente iusticia, trahente misericordia que est tota natura tua, que est summa et vera et beata Trinitas, hunc modum redimendi servi tui prelegisti. Gaudeat
30 itaque terra, quia celi rex hoc modo salutem terre dispensavit! Gaudeat celum, cuius cives multiplicando ita antiquas eius ruinas restauravit! Gaudeant simul terra et celum quia, celum ad terram inclinando et terram ad celum sublevando, simul uterque in unam societatem confederavit! Gaudeant, inquam, et exultent simul celum et terra, alternisque modis decantent hinc celum, dicens: *Gloria in excelsis Deo*, hinc terra respondens: *Et in terra pax hominibus*
35 *bone voluntatis*^{iv}; hinc rursum terra precinens: *Puer natus est* [27^r] *nobis*; hinc celum succinens: *Filius datus est nobis*; hinc simul ambo concinentes: *Et factus est principatus super humerum eius*^v. Terre namque spiritualiter puer natus est quando is qui de celesti Patre natus erat Filius Dei, Deus ab eterno, de terrestri matre nasci dignatus est Filius hominis, puer homo. Spiritualiter, inquam, terre puer natus est quando rex et Dominus celi nasci voluit in terra servus
40 servi. Solet enim nomen pueri pro servo plerumque in sacra Scriptura poni, ut ibi: *Ecce puer meus electus, quem elegi*^{vi} etc. et alibi: *Puer meus, noli timere quia ego tecum sum*^{vii}. Celo autem spiritualiter Filius datus est quando is qui erat Filius hominis, de terra sumptus et naturaliter in terram rediturus, per gratiam factus Filius Dei, celo datus est et in celum translatus. Unde et proprie terre convenit dicere: ‘puer natus est’, non ‘datus est nobis’, quia et Filius Dei
45 factus homo³ ‘natus est’ in terra, et Filius hominis factus Deus ‘datus est’ in celo: quod verbum tam nature humane in Christo quam universis electis, velud cuiusdam capitis huius membris, convenit. Nam et ipsa humana in Christo natura de terra sumpta et in terram fuerat reditura, nisi per gratiam Filio Dei unita celis esset invecata; et omnes electi, vel secundum tropologiam singuli celo filii dantur, quotiens quilibet eorum de hac mortali vita ad beatam vitam transfertur;
50 vel secundum allegoriam omnes simul unus filius celo dati sunt, quando cum capite suo Christo, velut unius hominis membra, celo predestinati sunt.

Sicut enim in uno quolibet homine unum quidem corpus est sed diversa sunt membra – et ex his alia summa, ut caput et partes eius; alia media, ut torax et partes eius; alia extrema, ut manus et pedes eorumque partes –, sic nimirum, sic Christus et Ecclesia spiritualiter unus homo
55 est^{viii}: unus quidem corpus hominis uno spiritu vivens, sed diversa membra – et alia quidem summa, ut caput et ei ad-[27^v]herentes vicinius partes; alia media, ut beati martires apostolis et

³ homo natus est] C^{p.c.} in ras. alia m.

ceteris primitivis sanctis vel tempore vel merito succedentes; alia extrema, scilicet⁴ moderni sancti usque ad finem seculi – corpori eius apponendi. Cum igitur inter media menbra beati martires iuxta dictam rationem computentur, humerorum nomine, qui et robustiores toracis partes et ferendis omnibus apti sunt, commodius michi censendi videntur. Ceterorum namque
60 sanctorum nulli sic se portandis omnibus Ecclesie subposuerunt sicut beati martires qui, etsi non tocius, *totum tamen pondus diei et estus portaverunt*^{ix}.

Porro inter ceteros martires beatus Stephanus, cuius hodie passionis triumpho gaudemus, specialius humerorum dominicorum nomine michi censendus videtur, qui et primus
65 dominicorum mandatorum se portandis omnibus supposuit, et primus crucem Domini post Dominum, immo pene cum ipso Domino, fortiter non in angaria, sed sponte baiulavit, et sic nomen hoc primus ipsa rerum approbatione iustissime sibi vendicavit. Sed et alia magis familiari magisque domestica ratione nomine tali dicitur, quippe qui non solum martir, sed et levita fuit, non quia⁵ de tribu Levi natus, sed ad leviticum ministerium secundum ecclesiasticam
70 institutionem ordinatus^x. Porro ministerium levitarum olim fuit tabernaculo deservire, ipsum tabernaculum et vasa eius^{xi}, Israel gradiente per desertum, propriis humeris deportare et de loco ad locum, de mansione ad mansionem, usque in terram promissionis transferre^{xii}. Quod nimirum ministerium noster iste levita spiritualiter implevit quando, ad leviticum ministerium per apostolos ordinatus^{xiii}, non solum ipso opere tabernaculo Dei, id est Ecclesie primitive, in
75 ordine vicis sue studiose deservivit, verum etiam verbum doctrine, [28^r] freudentibus adversum se Iudeis, plenus Spiritu sancto ferventissime ministravit, immo et universam Ecclesiam fidelium, que tempore suo fuit, ad viam veritatis adhuc mundo incognitam diligenter exhortando, de virtute in virtutem, quasi de loco ad locum, de mansione ad mansionem portavit, et tandem exemplo victoriosissime passionis sue, quantum in ipso erat, in celum usque, velut
80 in terram promissionis, primus gloriosissime transvexit.

Unde et aptissime ei illud quod in premissis nostri sermonis themate ultimum ponitur convenit: *Et factus est principatus super humerus eius*^{xiv}. Quod verbum, licet sancti Patres ad litteram de Domini persona interpretati sunt, dicentes quia ‘factus est principatus super humerum eius’, eo quod ipse merito passionis et crucis, quam humeris propriis portavit, sit
85 exaltatus, sicut de eo scribit Apostolus, dicens: *Christus factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, propter quod et Deus exaltavit illum*^{xv} etc., licet, inquam, sic verbum hoc de Domini persona congruam habeat interpretationem, nichilominus tamen id congrue ad

⁴ scilicet] *om.* C^{a.c.}, *add. sup. l.* C^{p.c.}.

⁵ quia] C^{p.c.}, *coni.* qui C^{a.c.}.

spirituales humeros Domini, id est beatos martires, et precipue ad hunc martirum principem referre possumus, ut sit sensus: ‘factus est principatus super humerum eius’, id est super hunc
90 beatum martirem et levitam Stephanum, predicta ratione merito Domini ‘humerum’ vocatum, ut, qui se primus pro Domino supposuit portande crucis oneri, primus pre omnibus meruit coronari, et factus sit princeps in remuneratione, qui dux et princeps aliorum fuit in passione, ut, qui omnes precessit exemplo, merito omnes precessit in premio. Vere igitur hic fortissimus athleta Dei nomen humeri dominici sortitur, qui, quanto sine exemplo patitur, tanto fortior
95 comprobatur, ut a virtute fortitudinis ‘humerus’ methaphorice [28^v], id est fortis, denominatus sit, que illi spiritualius et excellentius infuit; non quod ipsa ei sola inesset, qui, teste beato Luca, ‘plenus gratia’ fuit^{xvi}, sed quod ipsa in eo ceteris gratiis eminentior esset, velut quedam propria facies ipsius, ex qua cognosci posset. Unde idem beatus Lucas, egregius passionis eius relator, cum eum ‘plenum gratia’ dixisset, addere curavit ‘et fortitudine’^{xvii}, quod utique minus
100 convenienter addidisset, cum hic ipsum iam generaliter in nomine gratie comprehensum esset, nisi aliquid excellenter in huius nominis adiectione notari voluisset, faciemque eius, ex qua iam eum ipse cognoverat, hoc modo insinuasset.

Solent enim plerumque sancti ab his que eis spiritualiter insunt virtutibus denominari, ut Noe ab ea que illi excellentius in generatione sua inerat iusticia ‘iustus’ dictus est^{xviii}, Abraham
105 ab excellentia fidei ‘fidelis’^{xix}, Moyses ab excellentia mansuetudinis ‘mansuetus’^{xx}, David ab excellentia humilitatis ‘humilis’^{xxi}. Sic et Iob ‘patiens’, Daniel ‘continens’, Iohannes Baptista ‘abstinens’ dicti sunt^{xxii}, non quod he singule sole singulis solis inessent, sed quod he singule in eis singulis singularem et excellentiorem ceteris locum haberent, ex quibus velut ex quibusdam propriis anime faciebus dinosci possent. Nam cum singule sanctorum anime ex solis
110 virtutibus velut ex quibusdam membris constent, quedam tamen in eis excellentiorem locum velut excellentiora membra, quedam minus excellentem obtinent. Licet enim venialis alicuius peccati nevus in sancta qualibet anima inveniatur, ex solis tamen virtutibus, ut diximus, velud⁶ quibusdam membris invisibilibus constituitur; quarum que firmiter inheret magisve in usu est, ipsa eiusdem velut excellentius menbrum et quedam facies est. Quod intelligens Apostolus,
115 cum pro se in vinculis constituto fideles orare moneret, [29^r] personas multarum facierum nominavit, tanto sibi sperans citius posse subveniri, quanto plures diversorum meritorum personas contigisset sibi patrocinari^{xxiii}.

Sed, quia occasione tam excellentis menbri dominici corporis, beati videlicet huius cuius triumphali passione gaudemus martiris, quedam de dominico corpore prosecuti sumus, libet

⁶ velud] Cp.c., vel Cp.c.

120 paululum sermonem ad nosmet ipsos convertere, et in quo dominici corporis membro
 unusquisque nostrum sit diligenter investigare. Et primum quidem valde sollicite nobis
 cavendum ne in nullo corporis huius membro inveniamur. Omnino enim nobis expedit in
 aliquo, immo potius de aliquo huius corporis membro esse, si tamen salutem cupimus invenire.
 ‘De aliquo’, inquam, magis quam ‘in aliquo’ quia, si de hoc corpore sumus, continuo beati
 125 sumus. Sed, etsi in eo sumus, non ob hoc utique continuo beati sumus, nisi et de eo simus. Alii
 namque sunt de eo et in eo, alii de eo sed non in eo, alii in⁷ eo sed non de eo, alii nec in eo nec
 de eo. De eo et in eo sunt boni et electi christiani; de eo et non in eo sunt electi, sed nondum
 christiani; in eo et non de eo sunt christiani, sed non electi, sive iam sint mali, sive etiam
 secundum presentem iusticiam boni; nec in eo nec de eo sunt heretici, iudei, pagani numquam
 130 ad fidem Christi convertendi. Ex his igitur .IIII^{or}. differentiis illi soli vere beati qui de hoc
 corpore sunt, sive in eo iam sint sive nondum sint. Nam, etsi in eo nondum sunt, tamen sine
 dubio futuri sunt, quia *novit Dominus qui sunt eius*^{xxiv}, non quod adultus quisquam sine suo
 studio et labore de eo sit futurus, sed quod Deo sic disponente adhuc unusquisque electus
 summo nisu sit elaboraturus. Illi vero miseri et infeliciter nati sunt, qui de hoc corpore non sunt,
 135 sive in eo per participationem sacramentorum sint, sive nullo modo sint. Nichil enim interest,
 quandoquidem de eo non sunt. Nam sunt in eo sicut zizania in tritico^{xxv}, sicut palea in grano^{xxvi},
 sicut [29^v] mali pisces cum bonis in Petri reticulo^{8xxvii}, sicut denique mali humores in corpore
 humano qui corpus gravant, non iuvant; ledunt, non levant; destruunt, non construunt, ideoque
 ad hoc ut corpus bene dispositum sit necesse est eos quandoque vel operante natura sponte
 140 egredi, sicut plerumque fit cum occasione scismatis vel heresis exeunt mali de medio bonorum
 – teste beato Iohanne, qui de talibus talia scribens, ait: *Ex nobis exierunt, sed de nobis non
 fuerunt*^{xxviii} –, vel ope medicine violenter eici, sicut plerumque fit, vel interim per spiritualem
 aut corporalem separationem, id est per excommunicationem, vel aliam quamlibet extrinsecam
 malorum persecutionem, vel tandem in extremo iudicio per generalem dominice aree
 145 ventilationem^{xxix}.

Igitur, fratres karissimi, magnopere nobis satagendum est ne sicut mali humores simus in
 hoc corpore, sed potius sicut membra viva simus de hoc corpore. Nam si, ut mali humores,
 tantum in eo sumus, nequaquam spiritu eius vivimus, sed magis membra viventia, quantum in
 nobis est, prefocamus. Ecce quanti sumus hodie in Ecclesia, sicut scriptum est quia *multiplicati
 150 sunt super numerum*^{xxx}. Sed, pro dolor, non tanti sumus de Ecclesia.

⁷ in] C^{p.c.}, de C^{a.c.}, corr. sup. l.

⁸ reticulo] retiaculo C.

Tu ergo quecumque es, o anima, de tua salute sollicita intende tibi et da operam, non solum ut sis in hoc corpore, verum etiam ut sis de hoc corpore. Porro de hoc corpore eris si corporis huius spiritu vixeris. Neque enim vivunt spiritu corporis huius nisi membra corporis huius. Quod si corporis huius spiritu⁹ vivis, utique spiritu Dei vivis. Nam spiritus corporis huius non
155 vita corporis sed vita anime est, sicut nec hoc ipsum corpus corporale sed spirituale est, non constans ex corruptibilibus membris, sed ex animabus sanctis. Si ergo, ut diximus, spiritu corporis huius vivis, spiritu Dei vivis, et quantum est spiritu Dei vivere? Vis scire quantum est? Si spiritu Dei vivis, non spiritu vivis carnis, sicut ait Apostolus: *Vivo [30^r] autem iam non ego, vivit vero in me Christus^{xxx}*. Si spiritu Dei vivis, non est in te spiritus fornicationis, non avaritie,
160 non elationis. Si spiritu Dei vivis, ut in summa totum dicatur, non est in te culpa mortalis. Cave, ergo, ne vel intersit¹⁰, vel umquam tibi subrepat aliqua culpa mortalis; intueri et perlustra latitudinem conscientie tue et omnes angulos eius diligenter perambula et, si nichil tale in¹¹ ea inveneris aut umquam admiseris, certus esto quod de hoc corpore sis. Cum vero iam te de hoc corpore esse inveneris, si ultra vis progredi et de quo membro sis investigare, attende tibi et
165 observa cuius in te virtutis maior usus sit, et secundum illam te iudicabis. Nam si est in te caritas perfecta, ita ut non solum pro Deo, verum etiam vel¹² proximo *animam ponas^{xxxii}*, scias te capiti tuo Christo vicinius adherere, qui, sola caritate in mundum missus, non solum pro Deo, sed et pro proximo animam posuit. Si habundat in te virtus fortitudinis, ita ut ad omnium tolerantiam passionum sis immobilis, scito te insertum dominicis humeris, et commembrum huius beati
170 martiris. Si vigeat in te virtus sapientie, ita ut misteria Scripturarum et secreta Dei altius intelligas et intellecta in opus redigas, de pectore et corde corporis dominici te esse scias. Si excellit in te virtus largitatis, ita ut erga indigentes elemosinarum ceterorumque operum misericordie visceribus affluas, de manibus huius corporis esse te cognoscas. Si fervet in te desiderium observandorum preceptorum Domini, ita ut per omnes vias mandatorum eius, non
175 solum obedienter, verum etiam velociter curras, de pedibus ipsius esse te non ambigas. Quid per singulas? Cuiusque virtutis magis tibi conscius fueris, eius quasi commembrum eris. Siquidem totum corpus [30^v] hoc, ut dictum est, ex solis virtutibus compactum est.

Quia igitur adeo nobis necesse est non tam in hoc corpore quam de hoc corpore esse, rogemus eum, qui corporis huius tam auctor quam capud est, ut ipse nos sibi commembra

⁹ spiritu] *coni.*; *add. in marg. C.*

¹⁰ intersit] *C^{p.c.}, intesit C^{a.c.}*

¹¹ in] *om. C^{a.c.}, add. sup. l. C^{p.c.}*

¹² vel] *om. C^{a.c.}, add. sup. l. C^{p.c.}*

180 dignetur constituere, quatinus illi, tanquam capiti membra inherentes, regnanti valeamus¹³
conregnare, qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat in secula seculorum. Amen.

ⁱ *Is* 9, 6. *Introitus*, 11a; 17bis.

ⁱⁱ Cf. PASCHASIUS RADBERTUS, *Expositio in Psalmum XLIV*, I, PL 120, [993C-1060B], 1006B, ed. B. Paulus, Turnhout 1991 (CCCM, 94), 570-581.

ⁱⁱⁱ Cf. ALCHERUS CLAREVALLENSIS, *De spiritu et anima*, PL 40, [779-832], 820; HUGO DE SANCTO VICTORE, *De substantia dilectionis*, III, ed. Baron cit., p. 88, 84.

^{iv} Cf. *Lc* 2, 14. *Gloria in excelsis Deo*.

^v *Is* 9, 6. *Introitus*, 11a; 17bis.

^{vi} *Mt* 12, 18. *Antiphona*, 2536. *Responsorium*, 6603.

^{vii} Cf. *Is* 43, 2. *Versus alleluaticus*. 4411; *Responsorium*, 7449.

^{viii} Cf. *Eph* 5, 23; 4, 15; *Col* 1, 18; *I Cor* 11, 3.

^{ix} *Mt* 20, 12. *Antiphona*, 3040.

^x Cf. *Act* 6, 4-5.

^{xi} Cf. *Hebr* 9, 21.

^{xii} Cf. *Num* 7, 1-9.

^{xiii} Cf. *Act* 6, 4-5.

^{xiv} Cf. *supra*, nota ⁱ.

^{xv} *Phil* 2, 8. *Graduale*, 77a, 97bis, 150; *Antiphona*, 1792.

^{xvi} Cf. *Act* 6, 8.

^{xvii} Cf. *ibidem*.

^{xviii} Cf. *Gn* 6, 9.

^{xix} Cf. *ibid.* 22, 1-18; *Hebr* 11, 8, 17-18.

^{xx} Cf. *Num* 12, 3.

^{xxi} Cf. *II Reg* 6, 22.

^{xxii} Cf. ISIDORUS HISPALENSIS, *Sententiae*, II, 11, PL 83, [537-738B], 613B, ed. P. Cazier, Turnhout 1998 (CCSL, 111), p. 117; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, PL 177, 980B.

^{xxiii} Cf. *II Cor* 1, 11.

^{xxiv} *II Tim* 2, 19.

^{xxv} Cf. *Mt* 13, 25.

^{xxvi} Cf. *Lc* 3, 17.

^{xxvii} Cf. *Mt* 13, 47-50.

^{xxviii} *I Io* 2, 19.

^{xxix} Cf. *Mt* 3, 12. Cf. per es. anche AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Contra Cresconium grammaticum Donatistam*, IV, 26, PL 43, [445-594], 562, ed. M. Petschenig, Wien 1909 (CSEL, 52), [pp. 325-582], p. 524. ID., *Epistolae*, XCIII, X, 42, PL 33, [61-1094], 341, ed. A. Goldbacher, 5 voll., Wien 1895-1898 (CSEL, 34.1-2; 44; 57; 58), II, 1898, p. 484.

¹³ valeamus] C^{p.c.}, valemus C^{a.c.} *corr. sup. l.*

^{xxx} *Ps* 39, 6.

^{xxxi} *Gal* 2, 20. *Introitus, cum alleluia.*

^{xxxii} *Prov* 19, 18.

VI

Sermo de epifania Domini

Introduzione

Il *Sermo de epifania Domini* dimostra fin dalle prime righe la diretta continuità testuale e liturgica con i sermoni precedenti: come, infatti, è stata celebrata la nascita di Cristo nella carne, ora si celebrerà la sua apparizione, secondo un preciso ordine che evidenzia il passaggio dall'umile al sublime, dall'umanità alla divinità, in un *climax* ascendente che nel sermone è contornato da una serie di domande retoriche volte a segnalare il passaggio dall'umile mangiatoia al triplice evento miracoloso dell'epifania. In effetti il sermone si articola nei tre momenti rappresentati dai tre eventi miracolosi che caratterizzarono la storia della manifestazione della divinità di Cristo: dunque con epifania si intende sia l'*epiphania* vera e propria, vale a dire la nascita di Cristo preannunciata ai Magi dalla stella cometa, sia la *theophania*, ovvero l'apparizione della *trina deitas* avvenuta col battesimo di Cristo, sia la *bethphania*, vale a dire il primo indizio della natura divina nell'uomo Cristo, avvenuta durante l'episodio delle nozze di Cana.

Il sermone si prefigge l'obiettivo di analizzare le tre diverse *rationes* che sottendono ai tre miracoli, attraverso un richiamo all'apparato liturgico e alle fonti bibliche, talvolta supportate dall'elemento autorevole degli scritti dei Padri, la cui unanimità di posizioni in merito agli eventi epifanici non fa che testimoniare della verità delle manifestazioni divine e della loro mistica intelligenza.

Notevole è, all'interno del testo, il susseguirsi della metafora alimentare, attraverso la constatazione della continua presenza, nei tre momenti storici dell'epifania, dell'elemento dell'acqua o del vino e della loro trasformazione: Goffredo non sottolinea semplicemente il momento della trasformazione dell'acqua in vino, ma chiarisce come, durante le nozze di Cana, il vino si sia reso da insipido a dolcissimo, secondo le stesse modalità con cui Mosè, gettando il proprio bastone nelle amare acque di Mara, le rese dolci di sapienza. Il monito di Goffredo, tuttavia, è quello di prestare attenzione alla natura di questi miracoli. Infatti, sottolinea il Vittorino, il miracolo delle nozze di Cana sembra l'evento più prodigioso dei tre, ma questo avviene solo in virtù del fatto che tendiamo a concentrarci sulle cose esteriori, dando per

scontate o considerando minori quelle invisibili. Più grande e meraviglioso del miracolo di Cana è quel miracolo quotidiano che avviene con l'eucaristia e che passa però a torto in secondo piano in ragione della sua ripetitività e della sua invisibilità.

L'immagine del vino consente a Goffredo di chiudere il sermone come di consueto con un invito edificante a bere il vino spirituale dell'eucaristia che è amore, infarcendo il discorso con dei riferimenti alla Sposa del Cantico che, nell'indagine sul senso tropologico dell'omelia, rappresenta ogni anima santa invitata a dissetarsi con quel vino. Lo stesso vino sarà poi offerto da un umile ed astemio Goffredo, in veste di maestro e predicatore, ai suoi ascoltatori, affinché possa essere utile a tutti nell'acquisizione di *scientia* ed *exeperientia*, nell'unione cioè di conoscenza e amore.

Testo

C = ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, ff. 37^v-44^v.

Quoniam cognatarum continuatio sollempnitatum cognatorum desiderat continuationem
gaudiorum, convenit, patres et fratres karissimi, ut, sicut hactenus Domini et Salvatoris nostri
in carne nascentis humilem ortum cum spirituali gaudio devote celebravimus, ita deinceps
5 eiusdem iam se in carne manifestantis sublimem apparitionem pari cum gaudio parique
devotione celebremus. Quicquid enim ad salutem nostram Dominus in carne gessit, totum nobis
summa cum devotione venerari convenit. Constat autem quod, sicut ad salutem nostram Deus
humiliter apparuit homo, sic ad salutem nostram homo sublimiter apparuit Deus. Utrumque
nobis necessarium, utrumque salutiferum fuit: humilitas ex misericordia nobis inpena ad sui
10 imitationem, sublimitas ex dispensatione nobis ostensa ad sui cognitionem. Si enim numquam
humilis apparuisset, forssitan dedignaremur humilitatis vilitatem; si numquam sublimis, non
cognovissemus in eo potencie divine maiestatem. Nunc ergo humilis, nunc sublimis apparuit,
ut in altero eum imitaremur, in altero revereremur, et congruo ordine prius humilis, post
sublimis, ut eiusdem ordinis observantiam commendaret et nobis, quibus non de sublimibus
15 humiles, sed de humilibus [38^r] sublimes fieri potius expedit. Quod si veneranda sunt nobis eius
humilia pro¹ exemplo sequende humilitatis, quanto magis eius sublimia pro reverentia tremende
maiestatis? Si adoravimus eum per carnem humiliter in presepio latitantemⁱ, quanto magis
debemus adorare eum per stellam sublimiter in celo rutilantemⁱⁱ? Si reputavimus eum *pannis*
*vilibus involutum*ⁱⁱⁱ, quanto magis regiis muneribus honoratum^{iv}? Si cognovimus eum inter
20 bovem et asinum, inter pauperulam matrem et nutricium fabrum^v, quanto magis nobis
cognoscendus est inter Deum Patrem et Spiritum eiusdem deitatis socium, alterum in voce,
alterum in volucre, utrumque corporaliter super ipsum in baptismo vel auditum vel visum? Si
glorificamus eum adhuc matris ubera sugentem, quanto magis glorificare debemus eum tam
matrem quam alios convivas in nuptiis² optimo vino de aqua facto mirabiliter inebriantem?^{vi}

¹ pro exemplo sequende humilitatis] *om.* C^{a.c.}, *add. in marg.* C^{p.c.} *alia manu.*

² nuptiis optimo] C^{p.c.}, nuptiis de optimo, C^{a.c.} *eras.*

25 Hec sunt enim utriusque harum sollempnitarum insignia: hinc Dei humanati humilitas, hinc
hominis deificati sublimitas. Sicut ergo ex eius humili nativitate multiplicem hactenus
gaudiorum materiam habuimus, sic nimirum ex eius sublimi apparitione deinceps habebimus.
Tribus namque sublimibus miraculis, et eisdem singulis multiplicibus Deum in carne venisse
evidenter attestantibus, tam iuxta mysticam intelligentiam quam iuxta rei geste historiam
30 venerandis, hec dies gloriosa refulget. Unde et pluraliter epifaniarum vocabulum unum propter
plures deitatis apparitiones, vel tria potius greca sortitur vocabula, videlicet ‘epyphania’,
‘theophania’, ‘bethphania’. ‘Epyphania’ propter stelle desuper fulgentis apparitionem;
‘theophania’ propter totius trine deitatis in baptismo se de-[38^v]monstrantis manifestacionem;
‘bethphania’ propter illustre miraculum in domo nuptiarum factum, primum in homine deitatis
35 inditium^{vii}. Neque enim in aliquo autentico scripto prius aliqua miracula ab ipso Domino
personaliter gesta esse leguntur, quamvis pro ipso a Patre vel a Spiritu vel etiam a tota Trinitate
quedam prius gesta esse sciantur. Porro in his tribus miraculis quibus hec dies insignitur, quanta
sint venerabilia, quanta memorabilia, quantave imitabilia sanctorum nobis Patrum preclara
studia copiose peroraverunt, quorum de hoc die plurimos luculentos et mellifluos sermones,
40 vos karissimi, pre manibus habentes, et de ipsis tanquam de vivis fluentis in vineum vobis
saporem conversis, quantum vultis haurientes iugiter inebriamini. Unde, si quid vobis de nostro
vel de novo superinfluere presumpserimus, veremur ne forte, divino miraculo iniuriam
facientes, sapidissimum vinum mirabiliter hodie vobis de aqua confectum per nostram
insipientiam rursus ad insipide aque naturam inofficioso prorsus et inutili miraculo revocemus.
45 Verumtamen pro indicta nobis necessitate faciemus quod poterimus, sperantes quod, si, iuxta
ordinem evangelicum hodie nobis perscriptum, post optima sanctorum Patrum vina id quod
deterius est convivantibus apposuerimus, auctoritate ipsius architriclini hunc nobis ordinem
prescribentis excusabimur^{viii}. *Omnis enim, inquit, homo primum bonum³ vinum ponit, et, cum*
inebriati fuerint, tunc id quod deterius est^{ix}; presertim cum idemptitas mater sit sacietatis et
50 fastidii^x, varietas delectacionis, adeo ut plerumque inter divites epulas in deteriora⁴ facta rerum
apponendarum mutatione etiam delicatis convivis⁵ fastidium tollatur.

§ Preter-[39^r]missis itaque plurimis de hac sollempnitate, sufficienter a Patribus
pertractatis, unum solum, in quo forssitan aliquid dicendum restat, nunc inquirimus, videlicet
cur hec sollempnitas dominice nativitati continuatur. Et sciendum quod ratione omnium

³ bonum vinum] Cp.c., bonum Ca.c. add. vinum in marg. alia m.

⁴ deteriora] Cp.c., deterora Ca.c. corr. sup. l.

⁵ convivis] Cp.c., conviviis Ca.c., corr. sub l.

55 miraculorum in ea gestorum plurima ei cognationis affinitate sociatur. Et, primi quidem ratione
miraculi, hoc modo fundanda erat iuxta psalmistam *civitas regis magni*^{xi}, mirabili quodam
modo et de mirabili quadam materia, videlicet de monte Syon et lateribus *aquilonis cum*
exultatione universe terre^{xii}. In qua civitate non solum indigene, sed et alienigene cives essent,
scilicet Raab et Babilon⁶, Tyrus et populus Ethiopum^{xiii}, et alii quamplures huiusmodi advene
60 cives essent futuri, duoque parietes duorum populorum, Iudeorum scilicet et gentium, ediverso
venientes in uno celesti palatio ad unum angularem lapidem concursuri^{xiv}. Iam iamque idem
lapis angularis, iuxta alium prophetam precisus per carnalem generationem de monte virginalis
eminentie sine manibus virilis artificii^{xv}, statim ut precisus est, in huius edificiis fundamento
collocatus est, iuxta tercium prophetam dicentem in persona Domini: *Ecce ego mittam in*
65 *fundamentis Syon lapidem angularem preciosum probatum, in fundamento fundatum*^{xvi}. Unde
oportebat nimirum ratione architectonice⁷ artis, ut eidem lapidi sic in fundamento collocato,
statim aliqui lapides tanquam primitie parietum, qui in illum concursuri erant, hinc inde
copularentur, ut sic, proportionaliter et artificialiter surgente utrobique fundamento, tota
parietum structura convenientius erigeretur. Nemo enim edificaturus unum solum lapidem in
70 fundamento mittit, et sic [39^v] inceptum opus intermittit.

Hinc est quod ab ipsa statim dominice nativitatis nocte pastores Iudeorum, tanquam
primitie parietis de monte Syon venientis, per angelum artificem in hunc lapidem sunt
copulate^{xvii}; ediverso vero hodierno die magi seu philosophi gentium, tanquam primitie parietis
de lateribus aquilonis venientis^{xviii}, per stellam artificem in eundem sunt associate^{xix}. Congruo
75 autem ordine prius Iudeorum et paulo post gentium primitias Dominus, statim natus, hoc modo
sibi ascivit, ut quo ordine, postea adultus, in utriusque populi totali vocatione foret usus,
pulchro iam quodam preludio presignificaret, dum hinc primitias istorum per angelum, inde
primitias illorum per stellam, lactens adhuc infantulus ad se currere faceret. Eodem nempe
ordine, postea adultus, utrumque populum vocavit, dum prius in sua persona, tanquam per
80 *Angelum magni consilii*^{xx}, Iudeis, et paulo post in suorum persona, tanquam per stellam,
gentibus predicavit. Nec minus congrua pariter et benigna dispensatione tam brevi intervallo in
utrisque primitiis vocandis uti dignatus est ne, qui utrique populo salvando venerat iamque
statim natus Iudeorum primitias vocando ipsos Iudeos in spem sue salutis miserat, diutius
suspensa gentilium primitiarum vocatione, ipsas gentes in desperatione sue salutis relinqueret.

⁶ Babilon] C^{p.c.}, Babilonis C^{a.c.} *eras*.

⁷ architectonice] architectorice C.

85 Gratias tibi, Domine Iesu, fons exuberantis misericordie, gratias tibi referimus quod nos,
qui longe a te in regione dissimilitudinis constituti^{xxi} et omnino tua reputatione indigni
fuera-
mus, non dissimiliter his qui prope inventi sunt a te reputati sumus, non [40^r] segnius his
oculo tue misericordie respecti sumus; quia, etsi paulo tardius ad te vocati pervenimus, forssitan
non tardius, immo prius, ut venire inciperemus a te vel vocati vel inspirati fuimus. Iuxta dictam
90 igitur rationem presens sollempnitas specialiter est credentium de gentibus, sicut preterita
sollempnitas spiritualiter credentium de Iudeis fuit, quamvis tamen utraque utrorumque. Unde
convenienter in huius diei nocturno officio invitatorium Iudeorum postponitur invitatorio
gentium, dum psalmi qui spiritualiter sunt de vocatione gentium precinuntur his qui sunt de
vocatione Iudeorum. Celebret ergo spiritualiter preteritam sollempnitatem Iudeus fidelis,
95 tanquam sui angularis lapidis ad se accessionem^{xxii}; celebret spiritualiter presentem gentilis
fidelis, tanquam suam ad suum angularem lapidem de remotis adductionem^{xxiii}; celebret uterque
communiter utramque, tanquam suam ad invicem in uno angulari lapide coniunctionem, suam
in una celesti domo edificationem^{xxiv}. Hec primi ratione miraculi.

§ Porro secundi miraculi ratione. Hec sollempnitas rite subiungitur dominice nativitati.
100 Sicut enim Filius Dei per uterum virginis nascendo *intravit*⁸ *in hunc mundum*^{xxv}, sic filii
hominum per uterum Ecclesie matris hodie nobis in baptismo consecratum renascendo
ingrediuntur in celum; quia, qua gratia Filius Dei in virgine factus est homo, eadem gratia filii
hominum in baptismo efficiuntur Dii et, ut ait magnus pater Augustinus, qua gratia homo ille
factus est Christus, eadem gratia homo quilibet efficitur christianus^{xxvi}. Nam et illa Christi
105 gratuita generatio nostre regenerationis, et ille modus generandi, scilicet per [40^v] spiritum
nostri modi regenerandi, et illa genitrix nostre regeneratricis, et ille genitus nostri regenerati,
videlicet populi christiani signum fuit.

Transivit Christus in sua persona per thalamum virginis in aream huius vite mortalis contra
aereas potestates pugnaturus; retransit Christus in persona suorum sive christianus, quod idem
110 est, per fontem baptismatis in aulam vite immortalis cum spiritibus angelicis regnaturus. De
Spiritu sancto conceptus est Christus in utero virginis matris, ut mundus nasceretur; de Spiritu
sancto concipitur christianus in utero Ecclesie matris, ut mundus regeneretur. Spiritus sanctus
sanctificavit virginem genitricem, ut eam fecundam redderet Christi; Spiritus sanctus sanctificat
aquam regeneratricem, ut eam fecundam reddat populi christiani.

⁸ intravit] introvit C.

115 Hodie namque, Spiritu sancto operante, et Verbo Dei, immo Verbo Deo accedente ad
elementum^{xxvii}, factum est nobis et nunciatum⁹ baptismi sacramentum. Neque enim Dominus
Iesus iam tricenarius ad aquas accessit^{xxviii} ut vel aquarum infusione vel nova Spiritus unctione
ipse renasceret, qui iamdudum renatus fuerat etiam¹⁰ antequam nasceretur; sed potius a tactu
mundissimi corporis eius et virtute Spiritus eius aque vim regenerativam perceperunt, ex qua vi
120 fecundate multum postea Deo populum genuerunt, et per se traiectiones ad celestia regna
transmiserunt. Non quod baptismi sacramentum ianuam regni aperire possit, sed quod ipsum
nunc, tempore revelate gratie sicut olim circumcisio, omni tendenti ad Deum vel prima vel sola
via sit salutis. ‘Prima’, dico, propter eos qui post baptisma supervivunt; ‘sola’, propter eos qui
statim post baptisma decedunt. Superviventibus enim baptismi sacramentum potius est initium
125 viam Dei ingredientium quam consummatio. Cuius vie facilis quidem est per hoc sacramentum,
in quo gratis omnia donantur, ingres-[41]sus, sed laboriosus admodum et difficilis progressus,
tum propter arduos eius ascensus, tum propter spiritualium latronum, iuxta eam delitescientium,
iuxta iter scandala ponentium, multiplices incursus.

Unde, ut eius nobis progressus paululum digrediendo percurramus, sciendum quod,
130 omnibus in eam per hoc sacramentum ingredientibus et in ipsa proficientibus, secundo loco
occurrit sacramentum confirmationis, quod est quedam spiritualis fortitudo progredientium, seu
robur pugnantium. Sed, quia plerumque etiam confirmati vel pugnantes vincuntur vel
ambulantes labuntur, occurrit tercio loco sacramentum penitentie, quod est quedam spiritualis
sublevatio seu restitutio cadentium. Quia vero sublevati refectione indigent, ut firmiter stent
135 sequitur quarto loco sacramentum eucharistie, quod est quedam spiritualis refectio
resurgentium. Rursum, quia iam refectione sue fortius insistunt donec ad metam usque
perveniant, sequitur quinto loco sacramentum extreme unctionis, quod est quedam spiritualis
leticia de via in vitam exeuntium. Hec enim sunt publice illius strate, per quam communiter a
cunctis fidelibus in civitatem Dei pergitur, quinque intersticia¹¹ quasi totidem itinerantium
140 hospitia, omni tendenti ad Deum necessaria, ideoque appellantur necessitatis sacramenta; inter
que intersticia, vel generalium preceptorum quasi publica strata media interiacet, vel
spiritualium consiliorum semita strictior ipsius strate publice anfractibus adiacet, per quam
non omnes sed quidam spiritualiter cautius ambulant, qui publice strate pericula non ignorant;
in qua et nos quoque, karissimi fratres, per gratiam Dei constituti sumus: utinam, sicut necesse

⁹ nunciatum] C^{p.c.}, nuciaturum C^{p.c.} *eras.*

¹⁰ etiam] C *in marg.*

¹¹ intersticia] insterticia C.

145 est, in ea prudenter, utiliter et perseveranter ambulemus. Sunt quidem¹², preter hec quinque necessitatis [41^v] sacramenta, alia duo voluntatis, videlicet ordo et coniugium, quia septenarius est numerus principalium Ecclesie sacramentorum^{xxix}. Sed de his modo dicere propositum nobis non est.

Ut ergo ad propositum redeamus, iure, ut diximus, sacramentum baptismi superviventibus
150 quidem prima, sed decedentibus sola salutis via dicitur, quia, siquis statim baptizatus decesserit, etiam si nullum aliorum consecutus fuerit, solius ei baptismi compendium sufficit. Quod ipsum tamen, ut predictum est, non ita sufficit, quasi nulli umquam ianuam regni aperuit, quod sola passio Domini facere potuit, que unicum apertionis ianue pretium fuit. Quamvis ergo hodie nobis in baptismo via salutis sit iniciata vel demonstrata, nullis tamen ante passionem Domini
155 plene eius expertus est commoda, quia, etsi ante baptizatos ad introitum regni dignos effecit, nulli tamen aditum patefecit, donec offerretur illa salutaris hostia; cuius solius pretio aperta est ianua sicut, verbi causa, siquis mane ante apertionem ianue per viam regiam ad regis curiam pergere festinet, non quidem statim ut pervenit intrat, donec hostiarius hora constituta ianuam aperiat. Neque tamen idcirco non recte, aut non utiliter ambulat. Nam, si alia via ambularet,
160 etiam aperta ianuam nunquam intraret. Hinc est quod non hodierno die, ut quidam voluerunt, sed potius dominice resurrectionis sollempnitate sancta romana Ecclesia baptismi sacramentum sollempniter celebrare consuevit, hac sua consuetudine significans quia, etsi hodie sit iniciatum sacramentum hoc, non tamen eo quo diximus modo ante passionem Domini inventum est fructuosus. Post passionem vero statim il-[42^r]lud sollempniter celebrat, significans per hoc
165 quod extunc iam aperta regni ianua per hanc viam premature nullis ambulat. Quamvis tamen esse et aliam huius consuetudinis rationem a similitudine baptismatis et mortis Christi sumptam non ignoremus, sed illam nunc tanquam notioem et ad presens minus pertinentem recitare non curamus.

§ Denique tercii ratione miraculi hec dies cognatissima est dominice nativitati. Nam si
170 nuptiarum in hac die celebratarum mysticam intelligentiam, que maxime attendenda est, inspiciamus, non iam cognatam similitudinem, sed omnimodam idemnitatem in his nuptiis et dominica incarnatione inveniemus. Attestante namque unanimi sanctorum Patrum expositione, nuptie tercio die, ut ait Evangelista, in Chana Galilee celebrate^{xxx} nichil aliud sunt quam coniunctio Christi et Ecclesie, seu divine persone et humane nature, tercio scilicet Evangelii
175 tempore celebrata, post decursa duo tempora legis et nature^{xxxi}. Propter quam tam cognate similitudinis affinitatem in hodierni officii quadam decantatur antiphona: *Hodie celesti sponso*

¹² quidem] C^{p.c.}, *coni.* quidam C^{a.c.} *eras.*

iuncta est Ecclesia^{xxxii}; non quod hoc revera hodie factum sit, sed quod hoc in hodiernis nuptiis significatum sit. Auctor tamen antiphone propter expressam rerum similitudinem ita potius quam aliter dicere maluit. Cetera quoque omnia quecumque in illis nuptiis historice gesta
180 referuntur, consequenter in his dominicis nuptiis mystice gesta intelliguntur. Inter que precipuum est illud insigne miraculum conversionis aque in vinum^{xxxiii} hodiernae sollemnitatis cum duobus predictis institutum. Quod quidem miraculum, licet quantum ad rei [42^v] geste historiam magnum fuerit in homine deitatis inditium, fuit tamen, ut michi videtur, longe maius quantum ad rei geste misterium.

185 Nam, si subtiliter advertamus qualiter tota sacra Scriptura de sex vel a sex retro seculi etatibus conscripta, velut quedam¹³ insipida aqua in totidem ydriis contenta^{xxxiv}, a tempore coniunctionis Christi et Ecclesie^{xxxv}, quasi in die dominicarum nuptiarum, non solum de insipida sapor, verum etiam clara de obscura, dulcis de amara facta sit, profecto longe pulchrius longeque evidentius exhibite nobis in carne divinitatis miraculum ex misterio quam ex
190 historia relucebit. Ab hoc namque tempore, ut amara dulcescerent, verus ille Moyses noster legislator, noster per huius mundi heremum ductor, lignum vite, lignum videlicet eterne sapientie sue seu lignum crucis sue in aquas Mara immisit^{xxxvi} easque de amaris dulces et sicienti populo potabiles reddidit^{xxxvii}. Ecce unum miraculum ad nuptias dominicas in aquis factum. Ab hoc tempore, ut obscura clarescerent, Dominus Iesus post resurrectionem suam
195 discipulis suis apparuit^{xxxviii} et, aperiens illis sensum, secreta Scripturarum misteria revelavit. Immo, iuxta Iohannis Apocalysim, septem libri sigilla signati, id est universa eterne et occulte sue dispositionis sacramenta, ad que solvenda nullus alius idoneus inventus est, agnus occisus aperuit^{xxxix}. Ecce aliud miraculum. Ab hoc denique tempore, ut insipida aqua vinum fieret, Dominus Iesus de cordibus discipulorum suorum, tanquam de veteribus utribus pene nichil
200 adhuc preter insipidum liquorem continentibus, novos utres fecit, et non solum ipsos novo musto de aqua facto replevit^{xl}, verum etiam ex ipsis effusa novi musti habundantia multa hominum milia inebriavit et in momento universa genera linguarum edoctos [43^r] magnalia Dei mirabiliter eloqui fecit^{xli}. Ecce tertium miraculum. In his ergo dominicis nuptiis longe excellentiori, gloriosiori et multipliciori miraculo in aqua facto, Dominus universis convivis¹⁴
205 suis vinum meracissimum, sapidissimum, dulcissimum copiose ministravit, et adhuc usque hodie ministrare non desinit, quia necdum dies iste nuptiarum preteriiit.

¹³ quedam] C^{p.c.}, quadam C^{a.c.}, *corr. sup. l.*

¹⁴ convivis] C^{p.c.}, conviviis C^{a.c.} *del.*

§ Sed, ut iam paulisper ad nosmet ipsos sermonem convertamus, queso, fratres karissimi, quis hec spiritualia miracula advertit? Certe nemo, vel pene nemo. Omnis enim nos etiam qui spirituales videmus, altius corporalia quam spiritualia ponderamus, acutius exteriora quam interiora videmus, et cecuciente interiore oculo^{xlii} sola pene ea que foris videntur vel manibus atrectantur reputamus. Hinc est quod mortuum in anima resuscitari pro nullo, mortuum vero in corpore resuscitari pro magno miraculo computamus, cum tamen iuxta sanctorum testimonia plus sit animam mortuam resuscitare quam celum et terram creare^{xliii}. Hinc est etiam quod spirituales divitias, puta preciosum virtutis et scientie thesaurum sine corporalibus divitiis nichili pensamus, econtra vero corporales divitias, puta sacculum ere turgidum, etiam sine spiritualibus divitiis magni pendimus et, dum quanti quisque sit estimamus, non quidem virtutis et scientie, sed quid possessionum et pecunie contrahere satagat consideramus; non morum quibus premineat ornamenta, sed nummorum quibus immineat incrementa supputamus.

Cur hec, nisi¹⁵ quia non veri spirituales, sed potius veri carnales sumus? Certe dici solet et verum est quia similia similibus congaudent^{xliv}. Unde et nos per consequentiam dicere possumus quia, si veri spirituales essemus, tanquam rebus similibus congaudentes, [43^v] ita spiritualia corporalibus ut spiritum corpori vel Deum mundo anteponeremus. Nunc autem totum contra est, adeo ut nec Dominum mundo nec Spiritum corpori preferre videamur, quando spiritualia queque corporalibus postponimus.

Ecce enim hodie Dominus de modica aqua modicum vinum factum in una sola domo paucis ministravit, et quia corporale miraculum est omnes miramur^{xlv}; cotidie vero de multa spirituali aqua multum spirituale vinum factum in universa Ecclesia sua multis habunde ministrat, sed¹⁶, quia spirituale miraculum est, non est qui advertat¹⁷; aut, si est qui advertat¹⁸, rarus tamen est qui hoc vinum bibat. Quis enim vere hoc vinum bibit? Numquid¹⁹ enim habens nec amans, intelligens nec diligens, sciens nec sitiens? Nequaquam. Solus huius vini sapor amor est. Qui ergo quod intelligit non diligit, vinum quidem habet, sed aquam bibit. Longe diversa sunt vinum habere et vinum bibere. Siquidem habendo vinum siti mori potes, sed non sic et bibendo.

Vidi enim multos hoc vinum copiose habentes nec bibentes, propinantes nec gustantes, habentes per scientiam nec bibentes per experientiam, habentes inclusum nec habentes per

¹⁵ nisi] *om. C^{a.c.} add. C^{p.c.} sup. l.*

¹⁶ sed] *om. C^{a.c.}, add. C^{p.c.} sup. l.*

¹⁷ advertat] *C^{p.c.}, avertat C^{a.c.}, corr. in marg.*

¹⁸ advertat] *C^{p.c.}, avertat C^{a.c.}, corr. sup. l.*

¹⁹ Numquid] *conieci, non quid C.*

235 usum, propinantes per predicationem nec gustantes per dilectionem, propinantes docendo nec gustantes opere exercendo. Ve michi misero, quia et ego quoque nunc vobis hoc vinum, licet de vase fictili, propino, sed infelix ipse non gusto; aliis potum prebeo, sed ipse siccus remaneo. Unde et cum verecundia id propino, metuens ne forte michi dicatur: ‘Aride, riga te ipsum’. Quis det misere anime mee sicce et arenti, et que seipsam rigare non possit, hoc vinum saltem, sicut²⁰

240 propinare, sic bibere? Quid ergo, fratres? Quis hoc vinum bibit? Vultis scire quis? Utique sola Christi sponsa cum amicis suis^{xlvi}. Et que est hec Christi sponsa? [44^r] Sancta queque anima non solum in cellaria, sed etiam in cubiculum regis introducta^{xlvi}. In cellaria quia intelligit, in cubiculum quia diligit; et quia quod intelligit diligit amore languens, avidius inbibit²¹ fitque ei dulce et sapidum, non solum ut vinum, sed et super vinum, immo super mel et lac^{xlvi}. Unde

245 etiam ipsa, inter bibendum dulcedine hac inebriata, iocunde cum sponso suo confabulans, dicit: *Quam meliora sunt ubera tua vino*^{xlvi}. Nimirum amore inebriata dulcedinem hanc verba vocavit; et iterum: *Quam dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo*¹; et rursum: *Calix tuus inebrians quam preclarus est*^{li}.

Vidi tamen nonnullos hoc vinum non habentes et bibentes quia, sicut sunt habentes nec

250 bibentes, sic sunt non habentes et bibentes, non habentes proprium, sed bibentes alienum, non habentes in cellario reconditum, sed habentes aliunde comparatum. Hi nimirum sunt amici sponsi et sponse; qui²² scilicet, etsi profunda Scripturarum non intelligunt, ad imitationem tamen seu exhortationem sponsi et sponse libenter et ipsi quoque bonis quibusque operibus insistentes ex amore quasi vinum mutuatum bibunt. His amicis suis sponsus dicit: *Vos amici*

255 *mei estis, si feceritis que precipio vobis*^{lii}. ‘Si feceritis’, inquit, non ‘si intellexeritis’, non quod intelligentes et facientes non sint amici, sed ipsi spiritualiori vocabulo honorantur²³, dum vel sponse pro copula sancte castitatis vel filii pro participatione paterne hereditatis appellantur.

Sed quid ultra, fratres, vobis propinamus quod ipsi non gustamus? Potius, omisso propinantis officio et forma sicientis assumpta, Dominum rogemus [44^v] ut, qui nos adversas

260 nuptias vocavit, suo nos vino potatos et inebriatos, sicque posteriorum oblitos et in anteriora extensos, viam suam hodie nobis in baptisate demonstratam constanter, alacriter, perseveranter ambulare faciat, quo usque nos cum se querentibus magis in regionem nostram

²⁰ sicut] *om.* C^{a.c.}, *add. in marg.* C^{p.c.}. *alia m.*

²¹ inbibit] C^{p.c.}, non bibit C^{a.c.}, *corr. sup. l.*

²² qui] *conieci*, que C.

²³ honorantur] C^{p.c.}, vocantur C^{a.c.}, *del. sub l.*

perducat Iesus Christus, dux noster et Deus noster, via nostra et vita nostra, in quo vivimus et regnabimus per eterna secula seculorum. Amen.

ⁱ Cf. *Lc* 2, 16.

ⁱⁱ Cf. *Mt* 2, 9.

ⁱⁱⁱ *Lc* 2, 12; cf. *ibid.* 7.

^{iv} *Mt* 2, 11.

^v Cf. *Pseudo-Mt*, 14; *Is* 1, 3; *Hab* 3, 2.

^{vi} Cf. *Io*, 2, 1-11.

^{vii} Cf. SICARDUS CREMONENSIS, *Mitræ sive Summa de officiis ecclesiasticis, prol.*, 9, PL 213, 236B, edd. Sarbak - Weinrich cit., p. 366.

^{viii} Cf. *ibidem*.

^{ix} *Io* 2, 10. *Antiphona*, 4147; 5486.

^x Cf. MARCUS TULLIUS CICERO, *De inventione rhetorica*, I, XLI, 76, ed. E. Ströble, Leipzig 1915, pp. 55-56; GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, I, 11, ed. I. Ronca, in *Opera omnia*, ed. É. A. Jeauneau, 3 voll., I, Turnhout 1997 (CCCM, 152), p. 9, 109-110; PETRUS ABAELARDUS, *Epistolae*, X, PL 178, [113-379], 340C; ID., *Theologia «Scholarium»*, II, 90, PL 178, [979-1114B], 1063D, edd. E. M. Buytaert - C. J. Mews, Turnhout 1987 (*Opera theologica*, III), (CCCM, 13), [pp. 309-549], p. 452, 1345-1353; ID., *Theologia christiana*, III, 133, PL 178, [1113-1330], 1246D, ed. E. M. Buytaert, Turnhout 1969 (*Opera theologica*, II), (CCCM, 12.II), [pp. 5-372], p. 245, 1616-1622; THEODORICUS CARNOTENSIS, *Commentum super 'De inventione'*, ed. K. M. Fredborg, Toronto 1988, p. 160.

^{xi} *Ps* 47, 3; *Mt* 5, 35.

^{xii} *Ibidem*; cf. *Is* 14, 13.

^{xiii} Cf. *Ps* 86, 4. *Antiphona*, 2913.

^{xiv} Cf. *Is* 28, 16; *I Petr* 2, 6.

^{xv} Cf. *Dan* 2, 34, 45.

^{xvi} *Is* 28, 16.

^{xvii} Cf. *Lc* 2, 8-20.

^{xviii} Cf. *Mt* 2, 2.

^{xix} Cf. *Ibid.*, 1-12.

^{xx} *Is* 9, 6.

^{xxi} Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Confessiones*, VII, 10, 16, PL 32, 742, ed. Verheijen, p. 307; XI, 9, 11, *ibid.*, 813, p. 287; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, LXXII, PL 177, 795C-796B; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De exterminatione mali et promotione boni*, I, I, PL 196, 1073D; ID., *Adnotationes in quosdam Psalmos*, PL 196, 328D; *ibid.* PL 196, 313BC; ID., *Liber exceptionum*, VII, 35, PL 175, 723B, ed. Châtillon cit., p. 338; IONAS DE SANCTO VICTORE, *Epistolae Ervisii abbatis*, XIII, PL 196, 1388BD; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, I, 43-45, ed. Delhay, pp. 64-66; ID., *Sermones*, I, 33; 249; 270; 290; 301; VI, 86; VII, 184; XVI, 281; XVII, 118-119; ACHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IX, 4, ed. Châtillon cit., pp. 105-106; XIII, 32, *ibid.*, pp. 164-166; *Frag.* XIV, *ibid.*, p. 257; MAURITIUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, III, 3, ed. Châtillon cit., p. 213, 80-85; ANONYMUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, VII, 3-5, ed. Châtillon cit., pp. 277-279.

^{xxii} Cf. *Is* 28, 16; *Ps* 118, 22.

^{xxiii} Cf. *ibidem*.

^{xxiv} Cf. *ibidem*.

^{xxv} *Rm* 5, 12.

^{xxvi} Cf. AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *De praedestinatione sanctorum*, I, 15, 31, PL 44, [959-991], 982.

^{xxvii} Cf. ID., *In Evangelium Iohannis*, LXXX, 3, PL 35, 1840, ed. Willems cit., p. 529: «Accedit verbum ad elementum, et fit Sacramentum».

^{xxviii} Cf. *Mc* 1, 9-11; *Mt* 3, 13-17; *Lc* 3, 21-22.

^{xxix} Cf. per es. ALANUS AB INSULIS, *Theologicae regulae*, CX, PL 210, 679C, ed. Häring cit., p. 213.

^{xxx} Cf. *Io* 2, 1-11.

^{xxxi} Cf. per es. ADAMUS SCOTUS, *Sermones*, XVII, 3, PL 198, [91-440B], 191C; ALANUS AB INSULIS, *Sermones*, VII, PL 210, 215B; AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Faustum Manichaeum*, XXXI, 4, PL 42, 497; BEDA, *Hexaameron*, III, PL 91, 145D; HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Sacramentarium*, LXVII, PL 172, 780C; SICARDUS CREMONENSIS, *Mitræ sive Summa de officiis ecclesiasticis*, IV, 5, PL 213, 166A, edd. Sarbak - Weinrich cit., p. 251; HUGO DE SANCTO VICTORE, *De arca Noe*, I, 5, PL 176, 630A, ed. Sicard cit., p. 23, 6-14; ID., *Libellus de formatione archæ*, III-IV, PL 176, 688C-691D, ed. Sicard cit., pp. 132, 13 – 139, 17; ID., *De sacramentis*, I, VIII, 3, PL 176, 307C; *ibid.*, 9, 312D; ID., *De scripturis et scriptoribus sacris*, XVII, PL 175, 24B; ID., *De vanitate rerum mundanarum*, II, PL 176, 717B, ed. Giraud cit., p. 162, 672-683; ID., *Sententiae de divinitate, prol.* ed. Piazzoni cit., p. 924, 398; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones centum*, I, PL 177, 901C; *ibid.*, XI, 924A; ID., *Liber exceptionum*, II, 5, PL 175, 654A, ed. Châtillon cit., p. 236; *ibid.*, V, 2, 846B, p. 282; *ibid.*, VI, 1, 884C, p. 295; PSEUDO-HUGO DE SANCTO VICTORE, *Quaestiones in Epistolas Pauli*, PL 175, 452B; *ibid.*, 548D; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, I, 126-127, II, 46-47; III, 300-301; XVI, 59-60.

^{xxxii} *Antiphona*, 3095.

^{xxxiii} Cf. *Io*, 2, 1-11.

^{xxxiv} Cf. *Io* 2, 6-7.

^{xxxv} Cf. per es. ALANUS AB INSULIS, *Distinctiones dictionum theologicarum*, PL 210, [685-1011], 814C; AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *In Evangelium Iohannis*, IX, 6, PL 35, 1461, ed. Willems cit., p. 94; *ibid.*, 17, 1466, p. 99; BEDA, *Homiliae*, XIII, PL 94, [9-516A], 73A, ed. D. Hurst, Turnhout 1955 (CCSL, 122), [pp. 1-378], p. 102; ID., *In Evangelium Sancti Iohannis*, II, PL 92, [633-938A], 661A; RABANUS MAURUS, *De universo*, XXII, 5, PL 111, 600D; RUPERTUS TUITIENSIS, *Commentaria in Iohannem*, II, PL 169, 286B; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, LXXXII, PL 177, 517C; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber exceptionum*, I, 2, PL 175, 753D, ed. Châtillon cit., p. 223; ID., *Sermones centum*, XLVIII, PL 177, 1033B.

^{xxxvi} Cf. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De mysteriis*, III, 14, PL 16, [389-410A], 393B, ed. O. Faller, in ID., *Opera omnia*, VII, Wien 1955 (CSEL, 73), [pp. 87-116], pp. 94-95.

^{xxxvii} Cf. *Ex* 15, 23-25.

^{xxxviii} Cf. *Io* 20, 11-29; *Lc* 24, 13-43.

^{xxxix} Cf. *Apc* 5, 1-7.

^{xl} Cf. *Io* 2, 1-11.

^{xli} Cf. *Act* 2, 1-13.

^{xlii} Cf. ANDREAS DE SANCTO VICTORE, *Expositio in Ezechielem*, IX, 9, ed. Signer, p. 51, 192; *ibid.*, XXIII, 21, p. 107, 27; ID., *Expositio super heptateuchum*, *In Numeros*, edd. Lohr - Berndt, l. 461; ID., *Expositiones historicae*

in libros Salomonis, *Expositio historica in Parabolis*, ed. Berndt, I, 768; 913; 2020; *ibid.*, 913; *ibid. Expositio historica in Ecclesiasten*, I, 1557; ID., *Super duodecim prophetas, in Abdiam*, I, edd. Van Liere - Zier, p. 161, 13; GUALTERUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IV, 6, ed. Châtillon cit., p. 36, 114-115; *ibid.*, XI, 12; p. 103, 369; *ibid.*, XII, p. 108, 151; ANONYMUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IV, ed. Châtillon cit., p. 260, 170; p. 262, 218; *ibid.*, V, p. 267, 160; *ibid.*, VIII, p. 283, 23; HUGO DE SANCTO VICTORE, *De archa Noe*, II, 7, ed. Sicard cit., p. 45, 70; ID., *De tribus diebus*, ed. Poirel cit., p. 62, 1099; ID., *De vanitate rerum mundanarum*, II, PL 176, 717B, ed. Giraud cit., pp. 162, 672-683; 158, 577; 167, 805; III, 175, 1032; ID., *De verbo Dei*, IV, ed. Baron cit., p. 72, 180; ID., *Libellus de formatione arche*, VII, ed. Sicard cit., p. 152, 12; ID., *Sententiae de divinitate*, ed. Piazzoni cit., III, p. 949, 38; ID., *Super Hierarchiam Dionysii* II, I, 2, ed. Poirel cit., pp. 424, 312; 425, 319; 430, 501; *ibid.*, III, II, 3, p. 472, 713; *ibid.* IV, III, 3, p. 510, 399; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Beniamin maior*, I, 3, ed. Grosfillier cit., p. 94, 42; *ibid.*, II, I, p. 150, 20; *ibid.* 13, p. 186, 10; *ibid.*, III, 3, p. 280, 81; *ibid.* 6, p. 292, 30; ID., *De duodecim patriarchis*, III, edd. Châtillon - Duchet-Suchaux, - Longère cit., p. 96, 21; *ibid.*, XX, p. 140, 2; *ibid.*, XXII, p. 148, 4; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, I, 200; II, 52-53; III, 72; XXI, 113; XXII, 14-15; XXX, 32.

^{xliii} Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *In Evangelium Iohannis*, LXXII, 3, PL 35, 1823, ed. Willems cit., p. 508: «Intelligat qui potest, iudicet qui potest, utrum maius sit iustos creare quam impius iustificare».

^{xliv} Cf. AMBROSIIUS THEODOSIUS MACROBIUS, *Saturnalia*, VII, VII, 12, ed. Kaster cit., p. 424; PSEUDO-BEDA, *Elementa philosophiae*, I, PL 90, [1127-1178D], 1137B; GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Platonem*, I, 51, ed. Jeaneau cit., pp. 90-91, 13-31.

^{xlvi} Cf. *Io* 2, 1-11.

^{xlvi} Cf. *Cant* 5, 1.

^{xlvi} Cf. *ibid.*, 1, 3; 3, 4.

^{xlvi} Cf. *Ibid.* 4, 11.

^{xlvi} *Ibid.* 1, 1.

ⁱ *Ps* 118, 103. *Responsorium*, 6396; 6076.

^{li} *Ps* 22, 5. *Introitus*.

^{lii} *Io* 15, 14. *Antiphona*, 5492; *Responsorium*, 7030; 6844.

VII

In* epiphania

Introduzione

Il secondo sermone di Goffredo sull'epifania rappresenta un lungo e complesso tentativo di ermeneusi letterale veterotestamentaria a partire dal versetto incipitario, tratto da *Is* 9, 7: «Verbum misit Dominus in Iacob et cecidit in Israel», che consiste grossomodo nel tentativo di comprendere in che senso vada intesa la parola *verbum* e che trova una possibile risposta nelle pagine di Girolamo. L'appello all'*hebraica veritas* ritorna anche qui¹, come in altri sermoni, e indaga infatti con Girolamo la probabilità di un errore di traduzione dall'ebraico, laddove *verbum* avrebbe tradotto correttamente la parola ebraica *dabar*, ma la *lectio* originaria sarebbe invece stata *deber*, ovvero morte.

Secondo il classico espediente della prolessi, allora, Goffredo legge il passo veterotestamentario, alla luce della lezione corretta suggerita da Girolamo, come anticipatore dell'evento della presentazione di Gesù al tempio, dove il personaggio del vegliardo Simeone rappresenta l'incontro tra i due popoli, ebraico e cristiano, e dunque tra i due testamenti, nella morte del primo e nel rinnovamento del secondo.

La seconda parte del sermone si interroga, poi, sulla seconda parte del versetto di Isaia, chiedendosi quale sia la ragione per cui il profeta intende che la morte è ricaduta su Israele. La risposta sta nella solennità per cui il sermone è scritto che, come nel precedente, prevede la tripartizione dei miracoli che caratterizzano l'epifania e che si declinano secondo una loro scansione logica graduale che, all'interno di una fittissima trama di citazioni scritturali, prevede un inizio della caduta del *verbum* (o della morte) su Israele, un suo processo e la conclusione di tale caduta. A differenza del sermone precedente, tuttavia, qui l'attenzione al testo biblico, nel difficile e prolungato tentativo di esegesi letterale del versetto di Isaia, supera ogni altro tipo di articolazione logica che riveli in qualche modo una sicura padronanza delle arti del trivio e

* In Epiphania] A; B; Item sermo in Epiphania B in marg.

¹ Cf. *supra*, cap. II, alla nota 33.

del quadrivio, che invece nel primo sermone sull'epifania appariva in maniera quasi evidente. Qui, infatti, il sermone si fa densissimo nella sua volontà di penetrazione delle profondità del testo biblico, secondo le regole impartite dagli esegeti vittorini: attraverso lo sviluppo del nucleo della seconda parte del testo nella presentazione iniziale del momento epifanico del Verbo, che sceglie di incarnarsi involuto dei panni più umili nel più umile dei luoghi; nel progresso della seconda epifania, quando cioè discese lo Spirito Santo durante il battesimo di Gesù Cristo; infine, il coronamento della terza epifania, che avvenne nella prima manifestazione della natura divina di Cristo nel miracolo della trasformazione dell'acqua in vino delle nozze di Cana.

Questo secondo sermone sull'epifania, dunque, mostra di essere legato ai precedenti e ai successivi sia per temi che per continuità cronologica all'interno dell'anno liturgico, attraverso la sapiente lettura spirituale dell'unità tematica e cronologica tra le solennità dell'Avvento, della Natività, dell'Epifania e della Presentazione di Gesù al Tempio. La densità di queste pagine, d'altronde, dimostra ancora una volta il tipo di uditorio selezionato per i sermoni *post Microcosmus*. Lo conferma il richiamo geronimiano all'*hebraica veritas*, che, ben oltre l'apparente limitatezza di un'interpretazione che si arresta alla chiarificazione del senso letterale del testo biblico, ne indaga i dettagli e ne scandaglia le profondità, qualora siano, come in questo caso, particolarmente dense di significato.

Testo

A = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14515, ff. 117^r-121^r.

B = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14881, ff. 106^v-109^r.

*Verbum misit Dominus in Iacob et cecidit in Israel*ⁱ. Nostis optime, fratres, quod hec duo nomina, scilicet Iacob et Israel, ex consuetudine quidem sacre Scripture per translationem ad significandum populum de femore Iacob egressumⁱⁱ accommodata¹ sunt. Porro ex institutione
5 ipsius Iacob propria nomina sunt, sed alterum a nativitate, alterum ab eo tempore, quo cum angelo luctatus et victor angeli factus, benedictionem pariter cum nominis mutatione ab angelo sibi quasi violenter extorsitⁱⁱⁱ, dicens: *Non dimittam te, nisi benedixeris michi*^{iv}. Et angelus: *Nequaquam ultra vocaberis Iacob; sed Israel erit nomen tuum*^v. Unde ille intelligens in angelo se vidisse Deum, eo quod nomen sibi ab angelo inpositum interpretetur ‘vir videns Deum’, ait:
10 *Vidi Dominum facie ad faciem*^{vi} etc. Veruntamen licet victor angeli permittente angelo se² vinci, et ipse quoque ab angelo percussus et quodammodo victus est dum tacto nervo femoris eius^{vii} ab angelo claudus effectus est.

Mirabile in his misterium continetur cuius nimirum inchoatio hodie ab universa Ecclesia sollempniter celebratur. Nam Verbum Dei Filius [117^v] Patris nuper a Patre missus per
15 carnalem generationem in Iacob, id est in populum egressum *de femore Iacob*^{viii}, iuxta quod ipse Dominus in Evangelio ait: *Non sum missus*, scilicet corporaliter, *nisi ad oves que perierunt domus Israel*^{ix}.

Hodie cecidit in Israel carnali, id est in populo illo in fide claudicante, sed surrexit in Israel spirituali Deum in fidei³ stella vidente, tanquam bonum semen in bonam terram cadens^x.
20 Verbum enim cadendi hic in utramque partem interpretabile est, quamvis, iuxta quandam glosam in Ysaia super hunc locum positam, sit adhuc et alius sensus huius dicti: *Verbum misit Dominus in Iacob*^{xi} etc., qui secundum superficiem quidem littere videtur predicto sensui

¹ accommodata] A^{p.c.}; a commodata A^{a.c.}; corr. sup. l.

² se vinci] A^{p.c.}; devinci A^{a.c.} corr. sup. l.

³ fidei] B; con. fide A^{a.c.}, in ras.

contrarius. Sed diligentius inspectus ad eundem finem spectat, qui sensus ex unius scripture diversa pronuntiatione colligitur. Nam ubi nos latine scribimus et pronuntiamus ‘verbum’,
 25 Hebreus unam quidem scripturam diversa pronuntiatione pronuntiat, modo *dabar*, modo *deber* pronuntians, et *dabar* quidem ‘verbum’, *deber* autem ‘mortem’ interpretatur. Unde qui pronuntiat *deber*, hoc significat: *Deber*, id est mortem, *misit Dominus in Iacob*; qui sensus in superficie quidem videtur predicto sensui contrarius, sed intus inspectus omnino est ei consentaneus^{xii}. Nam si recte dictum est a sene Symeone de parvo⁴ Iesu: *Hic positus est in*
 30 *ruinam et in resurrectionem multorum in Israel*^{xiii}, et si recte dictum est ab Apostolo: *Aliis sumus odor mortis in mortem, aliis odor vite in vitam*^{xiv}, nimirum et de Verbo Dei recte hic per prophetam dicitur: ‘*Deber*’, id est mortem, *misit Dominus in Iacob*^{xv}, id est populo priori, populo carnali, ‘et cecidit’ eadem mors, id est destructa est in populo iuniori, populo spirituali.

Iacob enim⁵ licet in prima parte corporis sui, id est in patriarchis olim sane fidei, occulto
 35 tamen iudicio Dei percussus a Deo in femore^{xvi}, id est in propagine claudicavit in fide, dum partim facta est cecitas in Israel carnali, teste Apostolo: *Ut plenitudo gentium intraret et sic omnis Israel salvus fieret*^{xvii}. Nam quod ab Apostolo <dicitur> ‘cecitas’, hoc convenientissima figura in Genesi claudicatio illius populi appellatur. Que claudicatio olim quidem populo illi, sicut pluries evenit, ita pluries curata est.

Sed hodierno die incurabilem populus ille claudica- {107^r} tionem incurrit, dum pastoribus
 40 [118^r] pecorum⁶ fideliter ad Christum natum currentibus^{xviii}. Hodie pastores animarum a recte fidei ingressu infirmati sunt, et qui alios habebant in⁷ fidem inducem⁸, tamquam magistri, testimonio quidem suo alios in fidem induxerunt, dum, interrogati ubi Christus nasceretur, responderent veritatem secundum Scripturas: *In Bethleem Iude*^{xix}. Sed in eiusdem veritatis
 45 tramite infirmati non solum ipsi claudicaverunt, verum etiam in eadem claudicatione usque nunc perduraverunt, et inpletum est illud: *Filii alieni inveterati sunt, et claudicaverunt a semitis tuis*^{xx}; et illud: *In iudicium veni in hunc mundum, ut qui non vident videant, et qui vident ceci fiant*^{xxi}.

§ Sed libet iam de hac huius populi incurabili excecatione, sive quod idem est claudicatione
 50 hodierna die inchoata, diligentius aliqua prosequi ob eiusdem diei venerationem, et communem

⁴ puero] B; parvo A.

⁵ enim] om. B; add. B^{p.c.} sup. l.

⁶ pecorum] A^{p.c.}; peccorum B; A^{a.c.} corr. sub l.

⁷ in fidem] A^{p.c.}; infidem A^{a.c.}

⁸ inducem] A^{p.c.}; ducem A^{a.c.}, corr. sup. l.

edificationem, premissio tamen misterio lucte angeli⁹ cum Iacob, tamquam huius claudicationis causa.

Querimus ergo quis sit iste angelus luctans cum Iacob, et que sit hec lucta eius cum Iacob, vel quis sit ipse Iacob^{xxii}. Et de angelo quidem, quia Deus in eo visus est ab ipso Iacob, invenimus quia ipse est *angelus ille magni consilii*^{xxiii} iuxta .LXX. interpretes, id est Filius Dei. Qui idcirco et angelus et magni consilii dicitur angelus, quia et a Patre in mundum missus est, et per ipsius ministerium¹⁰ magnum illud totius Trinitatis consilium^{xxiv} de salute generis humani universis seculis incognitum, tandem novissimis temporibus et revelatum et consummatum est. Porro luctam huius angeli cum Iacob et ipsum Iacob inveniemus, si ipsum angelum consilii, id est Dominum in Evangelio loquentem, consulamus: *Ierusalem*, inquit, *Ierusalem que occidis prophetas et lapidas eos qui ad te missi sunt* ⁹*uociens volui congregare filios tuos quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas suas, et noluisti*^{xxv}? ac si aperte diceret: ‘Quotiens luctatus sum tecum, o Ierusalem, id est o popule, qui egressus es de femore Iacob^{xxvi}, sollicitus¹¹ de salute tua, sed tu reluctatus es michi nolendo salutem tuam, et occidendo, et lapidando prophetas quos ad te mittebam’. Hanc luctam huius angeli cum Iacob non solum omnes [118^v] libri, verum etiam omnes pagine librorum Veteris Testamenti iugiter clamant ab eo loco, ubi scriptum est: *Ecce mitto angelum meum qui precedet te*^{xxvii} etc., usque ad canticum Deuteronomii: *Audite celi que loquar*^{xxviii}, ubi dicitur ab ipso angelo precedente eos, quasi conquerente et tedio affecto de hac diutina lucta sua: *Generatio perversa est et infideles filii ipsi me provocaverunt in eo qui non erat Deus, et irritaverunt in vanitatibus suis, et ego provocabo eos in eo qui non est populus, et*¹² *in gente stulta irritabo eos*^{xxix}, in qua Dei comminatione iam tunc prophetabatur.

Huius venerande sollempnitatis¹³ misterium {107^v}, videlicet gentium tunc reprobatarum electio et Iudeorum tunc electorum reprobatio, et certe idem angelus cum esset adhuc Dominus, non etiam personaliter angelus vel servus; licet per anticipationem dictus sit¹⁴ angelus, ex tunc sepe cum hoc populo luctatus, sepe se permisit vinci, vel precibus ipsius Moysis¹⁵, vel

⁹ angeli cum] A^{p.c.}; angelicum A^{a.c.}, corr. sub l.

¹⁰ ministerium magnum] ministerium... magnum del. et eras. B^{p.c.}.

¹¹ sollicitus] A^{p.c.}; sollicitus A^{a.c.}, corr. sup. l.

¹² etiam] B.

¹³ sollempnitatis] A^{p.c.}; sollempnitas A^{a.c.}, corr. sup. l.

¹⁴ sit] B; con. sic A^{a.c.}, corr. A^{p.c.}.

¹⁵ Moysis] Moysi B; A^{p.c.}.

penitentia ipsius populi, ita ut frequens claudicatio ipsius populi sanaretur etiam frequenter usque in hunc diem. Sed ab hac¹⁶ die ita incurabilis facta est eius claudicatio, ut usque in finem seculi curari non possit, quod deinceps subtilius ostendemus.

80 Cum igitur hec veneranda sollempnitas tribus gloriosis miraculis resplendeat, primum eius miraculum huius incurabilis claudicationis initium, secundum progressus, tertium consummatio fuit. In primo namque *iuditium* incepit *a domo Dei*^{xxx}, id est a prelatis, in secundo processit in civitatem, id est in populum Dei, scilicet in subditos, in tercio pervenit ad universos. In primo iuxta Apostolum precisus est ramus olive illius fructifere in domo Dei, de qua
85 psalmista: *Ego autem sicut oliva fructificavi in domo Domini*^{xxxii} etc., et contra naturam oleaster ei insertus oliva effectus est^{xxxiii}. In secundo *vineam Domini Sabaoth*^{xxxiii} irrigata et putata est, et palmites ab ea precisi, quia in vite non permanserunt^{xxxiv}, tamquam inutile sarmentum in ignem missi sunt. In tercio oleum olive in amurcam et vinum vinee in *venenum aspidum insanabile*¹⁷ versum est^{xxxv}.

90 Tria hec que summam proposuimus, diligentius si poterimus prosequemur. Reducamus ergo oculos ad primum miraculum huius diei et ad misterium eius, et videbimus nimirum quomodo hodie iudi-[119^r]tium ceperit a domo Dei. Pastores pecorum humillime in populo Dei persone hactenus simplices, et nichil preter pecora sua videntes nuper per gratiam visitati et illuminati videre¹⁸ ceperunt lumen quod numquam viderant, et sequentes illud stabili gressu
95 fidei ad Christum natum pervenerunt, et licet vilibus *pannis involutum*^{xxxvi} cognoverunt. Pastores animarum sublimes in populo deipare, et plurima iamdudum de Christo videntes, et ob hec spiritualiter domus Dei sive *oliva fructifera in domo Dei*^{xxxvii} hactenus appellati, occulto Dei iudicio deserti a¹⁹ gratia, quam ostendebant hodie non videre ceperunt. Unde incurabiliter claudicantes a via fidei, ad Christum pervenire non meruerunt. Precisa namque in eis radicitus
100 oliva, pastores pecorum in olivam pullulaverunt, audientes ab angelis sibi nunciatum: *Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bone voluntatis*^{xxxviii}. Quia enim bone voluntatis homines facti sunt, oliva que pacis signum est in domo Dei fieri meruerunt, cui et primitie gentium hodie inserte, et ipse iuxta Apostolum de oleastro, oliva facte sunt^{xxxix}, mirabiliter hoc non solum operante, sed etiam significante {108^r} Spiritu sancto, quod alibi Apostolus ait: *Quia*
105 *infirmi mundi elegit Deus ut forcia confundat, et stulti huius mundi elegit ut confundat*

¹⁶ hac] A; h^a B.

¹⁷ insanabile] A^{p.c.}; insanabile A^{a.c.}, *del. et corr. sub l.*

¹⁸ Videre ceperunt] A; ceperunt videre B.

¹⁹ a] A^{p.c.}; ad A^{a.c.}, *eras.*

sapientes^{xl}, et Dominus in Evangelio: *Ego in iudicium veni in hunc mundum, ut qui non vident videant, et qui vident ceci fiant*^{xli}.

Ex his, ut arbitror, evidenter apparet qualiter hodie iudicium inceperit a domo Dei. Nunc videndum qualiter in secundo miraculo huius diei iudicium progressum sit in civitatem, id est in populum Dei. Veniamus ergo primum ad historiam huius miraculi que nobis Luca narrante ita patefacta est: *Factum est, inquit, cum baptizaretur omnis populus et Iesu baptizato, et orante apertum est celum, et descendit Spiritus sanctus corporali specie sicut columba in ipsum*^{xlii} etc. Ecce vitis et vinee dominice adhuc tenelle, id est populi Domini irrigatio, videlicet baptisinatis ablutio et Spiritus sancti infusio: hec de irrigatione huius vinee Lucas mystice in historia involuit. Porro de putatione eiusdem²⁰ rursum ita contexit. Dicebat Iohannes ad turbas que [119^v] exiebant, ut baptizarentur ab ipso: *Genimina*²¹ *viperarum, quis ostendit vobis fugere a ventura ira? Facite ergo fructus dignos penitentiae, et ne ceperitis dicere: 'Patrem habemus Habram'. Dico enim vobis quia potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Habrahe*²². *Iam enim securis ad radicem arboris posita est. Omnis ergo arbor non faciens fructum bonum, excidetur*²³, *et in ignem mittetur*^{xliii}. Quibus omnibus verbis Iohannis insinuavit, non solum irrigatorem dominice vinee per aquam baptismatis, verum etiam putatorem se esse per verbum predicationis, quo²⁴ scilicet verbo predicationis, velud securi in initio nascentis Ecclesie, velud in radice arboris posita, non solum vicia personarum, verum etiam ipsas personas, velud inutilia quedam sarmenta que iusto Dei iudicio igni deputanda videbat, a dominica vinea precipit.

Ex his rursum satis, ut reor, apparet qualiter in secundo miraculo huius diei, iudicium processerit in civitatem, id est in populum Dei. Nunc ad tertium miraculum huius diei venientes videamus qualiter iudicium ad universos pervenerit. Tertium huius diei miraculum est quod cum Dominus et mater eius non in Iudea, sed in Galilea nuptiis interessent, vinum quidem ibi defecit, sed Dominus .VI. ydriarum aquas miracolose in vinum commutavit^{xliv}. In quo facto quid aliud nobis mystice significatum est nisi gentium per gratiam incarnationis visitatio, et Iudeorum per iudicium desertio? Adhuc²⁵ etiam pertinet quod, quando corporaliter natus est in Iudea^{xlv}, spiritualiter gentibus natus est in stella. Quod vero vinum nuptiis defecit^{xlvi}, significat

²⁰ eiusdem] A; B^{p.c.}; huius B^{a.c.}, *del. sub l. et corr.*

²¹ geminina] A^{p.c.}; geminia A^{a.c.}, *corr. sup. l.*

²² Habrahe] A; B^{p.c.}; Israel B^{a.c.}; *del. sub l. et corr.*

²³ excidetur] B; excidatur A^{a.c.} *coni. corr. sup. l.* A^{p.c.}.

²⁴ quo scilicet Verbo predicationis] *om.* A^{a.c.}.

²⁵ adhuc] ad hoc A; B.

quod gentes carnalibus²⁶ concupiscentiis inebriate, eatenus sacre Scripture usum non habebant. Dominus autem aquas .VI. ydriarum secundum purificationem Iudeorum ibi positarum²⁷ in
135 vinum commutavit²⁸, dum usum Scripture sex etatum a Iudeis ad ipsas gentes²⁷ trans-
{108^v}latum in spiritualem eis intelligentiam convertit, ita ut omnes qui nuptiis dominice
incarnationis nunc intersunt meliore quam olim apud prioris Testamenti patres vino inebrientur.

Porro dum he nuptie in Galilea, id est apud gentes celebrantur, et fideles populi non solum
novo²⁸ vino de aqua facto inebriantur²⁹, verum etiam novo olio, id est pace de nova oliva ex
140 oleastro [120^r] facta exhylarantur^l, Iudee apud quam he nuptie non celebrantur, utrumque
deficit, et vinum scilicet et oleum. Oleum quia, ut dictum est, eorum oliva precisa est, et oleum
in amurcam versum, id est pax in similitudinem, dum pacem nobiscum habere non possunt, nisi
simulatam. Vinum autem ideo eis deficit quia vinea eorum versa est in labruscam, immo teste
Moyses: *Vinea eorum vinea Sodomorum, et de suburbanis Gomorre*, ac per hoc *uva eorum uva*
145 *fellis, et fel draconum vinum eorum*^{li}. Dum ea que nos in Scripturis de Christo spiritualiter
interpretamur, ipsi more serpentum sibilantes, et adversus Christum venena sua evomentes in
synagogis suis omnia contrarie Christo interpretantur. Nec mirum omnia hec iudicio Dei
contigisse illis, quia, ut Moyses subiungit: *Hec condita erant apud eum et signata in thesauris*
iudiciorum eius, cuius est ultio, et ipse retribuet eis in tempore, ut labatur pes eorum^{lii}. Sed iam
150 manifestata²⁹ sunt³⁰ quia *iuxta est dies perdicionis et adesse festinant tempora, et iudicabit*
Dominus populum suum^{liii}, discernendo fideles ab infidelibus, et in servis suis miserebitur, quos
suo signo a³¹ non suis segregavit.

Nam et hec omnia eo ordine quo pretaxata sunt, narrat Ezechiel propheta, licet sub alia
verborum figura. Raptus enim de caldea ubi captivus erat, in Iherusalem in spiritu, et
155 *introducitur in templum*^{liv}? Vidit gloriam Domini et vidit *sex viros venientes a porta templi que*
*respicit ad aquilonem et uniuscuiusque vas interfectionis in manu sua, et in medio eorum*³² *vidit*
virum indutum lineis, habentem atramentarium scriptoris in renibus suis^{lv}. Et audivit Dominum
dicentem illi: 'Vade et signa thau in frontibus virorum gementium et dolentium super

²⁶ carnalibus concupiscentiis inebriate] A, om. B^{a.c.}; add. in marg. B^{p.c.}.

²⁷ gentes] om. B; A^{a.c.}, add. sup. l. alia m. A^{p.c.}.

²⁸ novo vino] B; vino novo A.

²⁹ manifestata] A^{p.c.}; manifesta A^{a.c.}.

³⁰ sunt] om. B^{a.c.}; add. sup. l. B^{p.c.}, in marg. A^{p.c.}.

³¹ a non] A^{p.c.}; añ (ante) A^{a.c.}.

³² eorum] om. B^{a.c.}; add. sup. l. B^{p.c.}.

160 *abominationibus*³³ *que fiunt in medio civitatis huius*^{lvi}, et sex viris dixit: ‘Sequimini eum et
 interficite omnes super quos non inveneritis thau, et a sanctuario meo incipite’. Cumque hoc
 fecissent dixit eis^{lvii}: ‘Egredimini in civitatem’. Et egressi fecerunt similiter^{lviii}. In his nimirum
 iam precurrente intellectu partim intelligere potestis que prediximus. Nos tamen ea prout
 brevius poterimus perstringemus. Nam vir *indutus*³⁴ *lineis* homo Christus est³⁵, indutus carne
 passionis attricione candidata³⁶, [120^v] in cuius renibus, id est in incarnatio-^{109^r}ne eius
 165 apparuit *atramentarium*^{lix}, id est atrum sive occultum iudicium quo ab eterno scripta erat huius
 generationis dampnatio, et fidelium suorum ab eisdem per signum crucis sue vel nominis sui
 discretio. Unde ipse in Evangelio dicit: *Si non venissem et locutus eis non fuisset, peccatum*
non haberent^{lx}. *Nunc autem et*³⁷ *viderunt et oderunt et*³⁸ *me et Patrem meum*^{lxi}. Ac si aperte
 diceret: ‘Mea incarnatio facta est iuditii et dampnationis eorum manifestatio, dum et me quem
 170 incarnatum vident, et in³⁹ me Patrem meum quem eis predico habent odio et inebriant felle suo.

Porro sex viri sequentes eum, sunt sex etatum credentes in eum, qui omnes a porta
 respiciente ad aquilonem veniunt, quia gentes que ad aquilonem erant, hodie ad fidem
 introducunt, *et uniuscuiusque vas interfectionis in manu sua*^{lxii}. Ipsum est de quo agimus *deber*,
 id est mors quam *misit Dominus in Iacob*^{lxiii}, carnalem scilicet verbum fidei in operationem
 175 eorum quo interfecti sunt a credentibus omnes non credentes, nec thau, id est signum fidei
 habentes^{lxiv}, unde Dominus in Evangelio: *Viri Ninivite surgent*⁴⁰ *in iuditio, et condemnabunt*
generationem istam; quia predicanti Ione crediderunt, et ecce plusquam Iona hic^{lxv}. Ninivite
 enim, id est gentes credentes Ione, id est Christo qui a⁴¹ ceto, id est a morte absortus revixit, in
 primitiis suis hodie a sanctuario, id est a prelati incipientes exempli sui iuditio Iudeos
 180 incredulos condemnauerunt, et in posteris suis usque in diem iuditii condemnare non
 desinent.

³³ *abominationibus*] A^{p.c.}; *habominationibus* A^{a.c.}, *eras. et corr. sup. l.*

³⁴ *indutus*] A^{p.c.}; *inductus in ras.* A^{a.c.}

³⁵ *est*] *om.* A^{a.c.}, *add. sup. l.* A^{p.c.}.

³⁶ *candidata*] A^{p.c.}; *candata* A^{a.c.}, *corr. sup. l.*

³⁷ *et*] B; *om.* A.

³⁸ *et me*] A, *om.* B^{a.c.}; *add. sup. l.* B^{p.c.}.

³⁹ *in*] A; B. *coni.* cum.

⁴⁰ *surgent*] *surgunt* B; A^{a.c.}; *corr. sup. l.* A^{p.c.}.

⁴¹ *a ceto*] B^{p.c.}; *aceto* B^{a.c.}.

Quod etiam universalius insinuat Dominus subsequenter, dicens: *Regina austri surget in iuditio contra*⁴² *generationem istam quia venit a finibus terre* audire Salomonem^{lxvi}, quia universalis Ecclesia a regione dissimilitudinis^{lxvii} veniens audire verbum fidei a vero Salomone eodem verbo fidei, et exemplo operis sui incredulos qui de prope erant interficiet, et ita inplebitur: *Misit Dominus*^{lxviii} *deber*, id est mortem in Iacob carnalem cum angelo luctantem, et ob hoc incurabiliter claudicantem secundum Genesim^{lxix}, sive occisum secundum Ezechielem^{lxx} et Ysaïam^{lxxi}, sive excecaturum secundum Apostolum^{lxxii}, quod totum in figura quidem diversum sed [121^r] in figurato idem est.

Sed eadem mors cecidit, id⁴³ est destructa est in Israel, id est in populo post luctam Deum vidente, ac per hoc novi nominis et vite donum⁴⁴ merente. Cuius nominis et vite, ut et nos vere participes esse possimus, fratres karissimi, satagamus, ut in vero Israel inveniamur et Verbum quod suscepimus in nobis tanquam *in bona terra*, non mortis, sed vite fructum faciat^{lxxiii}, ipso prestante qui misit illud, id est Patre, et qui est illud, id est Filio, et qui vivificat⁴⁵ illud, id est Spiritu sancto, que est Trinitas, unus Deus vivens et regnans per omnia secula seculorum. Amen.

ⁱ Is 9, 7. *Graduale*, 21a; 188.

ⁱⁱ Ex 1, 5; Gn 46, 26.

ⁱⁱⁱ Cf. Gn 32, 24-28. Cf. RUPERTUS TUITIENSIS, *De gloria et honore filii hominis super Matthaeum*, VII, PL 168, [1307-1634C], 1455A, ed. R. Haacke, Turnhout 1979 (CCCM, 29), [pp. 3-421], pp. 197-198.

^{iv} Gn 32, 27. *Responsorium*, 6465.

^v *Ibid.* 35, 10; *Responsorium*, 7874. Cf. Gn 32, 28.

^{vi} *Ibid.* 32, 31. *Responsorium*, 7874.

^{vii} Cf. *ibid.* 32, 25 e 32.

^{viii} Cf. Ex 1, 5; Gn 46, 26.

^{ix} Mt 15, 24. *Antiphona*, 2342; 3493; 3815.

^x bonum semen in bonam terram cadens] BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Epistolae*, PL 182, [69-662A], 283B, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit., voll. VII-VIII, 1974-1977, VII, p. 325; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, PL 177, 507A. Cf. Mt 13, 27-28.

^{xi} Is 9, 7. *Graduale*, 21a; 188.

^{xii} Cf. HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Commentaria in Osee*, III, 4, PL 25, [815-946C], 939A, ed. M. Adriaen, Turnhout 1969 (CCSL, 76), [pp. 1-158], p. 146.

⁴² contra] in *Vulg.* cum.

⁴³ id est] B; scilicet A.

⁴⁴ donum] in ras. A^{p.c.}, eras. corr. in marg. A.

⁴⁵ vivificat] A; vivicat B^{a.c.}; B^{p.c.} corr. sup. l.

-
- xiii *Lc* 2, 34.
- xiv *II Cor* 2, 16.
- xv *Is* 9, 7. *Graduale*, 21a; 188.
- xvi Cf. *Gn* 32, 32.
- xvii *Rm* 11, 25.
- xviii Cf. *Gn* 32, 32-33.
- xix *Mt* 2, 5.
- xx *Ps* 17, 46.
- xxi *Io* 9, 39.
- xxii Cf. *Gn* 32, 24-28.
- xxiii *Is* 9, 6 (LXX). *Antiphona*, 2558; *Introitus*, 11a; 17bis.
- xxiv RUPERTUS TUITIENSIS, *De divinis officiis*, VII, 21, PL 170, [9-333], 202A.
- xxv *Mt* 23, 37. *Antiphona*, 3479; 3480.
- xxvi Cf. *Ex* 1, 5, *Gn* 46, 26.
- xxvii *Ex* 23, 20.
- xxviii *Deut* 32, 1.
- xxix *Ibid.*, 20-21.
- xxx *I Pt* 4, 17.
- xxxi *Ps* 51, 10. *Introitus*, 13; 154.
- xxxii Cf. *Rm* 11, 17. HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Commentaria in Osee*, III, 12, PL 25, 924A, ed. Adriaen cit., p. 126.
- xxxiii *Is* 5, 7. *Tractus - canticus*, 79b.
- xxxiv Cf. *Io* 15, 5. *Antiphona, cum alleluia*, 1342, 2604; *Communio, cum alleluia*, 95.
- xxxv Cf. *Deut* 32, 33. *Tractus - canticus*, 78a.
- xxxvi *Lc* 2, 12. *Antiphona*, 4224.
- xxxvii *Ps* 51, 10.
- xxxviii *Lc* 2, 14. *Antiphona*, 2629; 2836; *Responsorium*, 6647; 6858; 6859.
- xxxix Cf. *Rm* 11, 17.
- xl *I Cor* 1, 27.
- xli *Io* 9, 39.
- xl ii *Lc* 3, 21-22.
- xl iii *Ibid.*, 7-9.
- xl iv Cf. *Io*, 2, 1-11.
- xl v Cf. *Mt* 2, 1; *Lc* 2, 4-7.
- xl vi Cf. *Io* 2, 3.
- xl vii *Ibid.* 2, 6.
- xl viii *Ibid.* 2, 9.
- xl ix *Ibidem*.
- ¹ Cf. *Rm* 11, 24.
- li *Deut* 32, 32-33.
- lii *Deut* 32, 34-35.

-
- liii *Deut* 32, 35-36.
- liv *Ez* 41, 1.
- lv *Ez* 9, 2.
- lvi *Ez* 9, 4.
- lvii *Ez* 9, 5-6.
- lviii *Ez* 9, 7.
- lix *Ez* 9, 2-3, 7.
- lx *Io* 15, 22.
- lxi *Ibid.*, 24.
- lxii *Ez* 9, 1.
- lxiii *Is* 9, 7. *Graduale*, 21a; 188.
- lxiv Cf. *Ez* 9, 4.
- lxv *Mt* 12, 41.
- lxvi *Mt* 12, 42; *Lc* 11, 31.
- lxvii Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Confessiones*, VII, 10, 16, PL 32, 742, ed. Verheijen, p. 307; XI, 9, 11, *ibid.*, 813, p. 287; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, LXXII, PL 177, 795C-796B; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De exterminatione mali et promotione boni*, I, i, PL 196, 1073D; ID., *Adnotationes in quosdam Psalmos*, PL 196, 328D; *ibid.* PL 196, 313BC; ID., *Liber exceptionum*, VII, 35, PL 175, 723B, ed. Châtillon cit., p. 338; IONAS DE SANCTO VICTORE, *Epistolae Ervisii abbatis*, XIII, PL 196, 1388BD; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, I, 43-45, ed. Delhay, pp. 64-66; ID., *Sermones*, I, 33; 249; 270; 290; 301; VI, 86; XVI, 281; XVII, 118-119; ACHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IX, 4, ed. Châtillon cit., pp. 105-106; XIII, 32, *ibid.*, pp. 164-166; *Frag.* XIV, *ibid.*, p. 257; MAURITIUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, III, 3, ed. Châtillon cit., p. 213, 80-85; ANONYMUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, VII, 3-5, ed. Châtillon cit., pp. 277-279.
- lxviii *Is* 9, 7. *Graduale*, 21a; 188.
- lxix Cf. *Gn* 32, 32-33.
- lxx Cf. *Ez* 9, 6-7.
- lxxi Cf. *Is* 27, 7.
- lxxii Cf. *Rm* 11, 7.
- lxxiii Cf. *Ez* 17, 8.

VIII

Sermo in purificatione sancte Marie

Introduzione

Ultimo della quaterna coerente, all'interno del piano omiletico di Goffredo, che prevede una certa continuità sia liturgica che testuale e che comincia dall'evento della natività di Cristo, questo sermone si concentra fin da subito su un'ulteriore quaterna rappresentata dal bambino Gesù, dalla puerpera Maria, dal vegliardo Simeone e dalla vedova Anna, tutti protagonisti del momento della presentazione di Gesù al Tempio e della Purificazione di Maria, celebrate il 2 febbraio. Causa e materia della solennità appare fin da subito la figura del bambino Gesù, che viene presentato come simbolo del Nuovo Testamento che subentra all'Antico, attraverso una ricca antologia di passi veterotestamentari che sottolineano i momenti prolettici della venuta del Messia.

Il momento della presentazione di Gesù al Tempio è analizzato da Goffredo sotto diverse prospettive, alla ricerca non soltanto del significato storico che è sotteso all'evento in sé, ma del motivo della scelta dei luoghi, dei tempi e dei modi in cui o attraverso cui l'evento si svolge. Di conseguenza, ulteriore causa e materia della presente solennità è individuata in Maria, la persona più idonea a presentare il Figlio di Dio al Tempio poiché è colei che lo ha portato in grembo, rimanendo vergine. Un elogio delle virtù della Madre, che passa tramite un *excursus* delle ragioni storiche e giuridiche per cui Maria si prestò al rito della purificazione, diventa il migliore pretesto per rivolgere l'invito ai fruitori del sermone a vedere nell'atto volontario purificatorio della Vergine la causa e la materia della propria personale purificazione.

Se, poi, Maria è modello di virtù, la breve focalizzazione, nella seconda parte del sermone, sulle figure di Simeone e Anna, la cui età avanzata rappresenta il segno della lunghissima attesa della promessa del Messia, si presta bene all'invito finale, nel comune schema omiletico di Goffredo, a imitare le quattro figure protagoniste del giorno della Candelora.

Infine risulta interessante notare, dal punto di vista dell'analisi del testo, i riferimenti agiografici tratti dalla liturgia, volti a introdurre la figura del vegliardo Simone. La precisione delle citazioni testuali, tratte dallo pseudo-Adamo di San Vittore sulla figura di san Nicola, mentre da Ambrogio per quel che riguarda sant'Agnese, cade in contrasto con un vistoso errore che

Goffredo commette nel citare quello che lui crede Agostino, ma che si rivela essere Gregorio Magno. Nel passo in questione, che sarà citato qualche anno dopo da Assalonne senza il riferimento puntuale al suo autore¹, il pontefice afferma l'umiltà dell'anima buona che sa riconoscere una propria colpa anche laddove essa non sussista. Gregorio ne parla in un'epistola ad Agostino di Canterbury²: potrebbe darsi che la confusione di Agostino con Gregorio sia insorta semplicemente in ragione del caso di omonimia tra i due vescovi, ma sembrerebbe trattarsi comunque di un caso piuttosto isolato negli scritti di Goffredo.

¹ Cf. ABSALON SPRINCKIRSBACENSIS, *Sermones*, PL 211, 112A.

² Cf. GREGORIUS I, *Registrum Epistolarum*, XI, 54, PL 77, [441-1328C], 1195B, edd. P. Ewald - L. M. Hartmann, in MGH, *Epistolae I*, 2 voll., Berlin 1957, II, 11, p. 339.

Testo

C = ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, ff. 44^v-50^v.

Intendenti michi in presentis diei iocundam sollempnitatem et investiganti quid in ea memorabile quidve imitabile inveniatur, quatuor prima facie occurrunt persone, tam memorabiles quam imitabiles, omnem huic tam lete festivitati causam et materiam prestantes, videlicet puerulus, puerpera, senex, anicula: puerulus Iesus, puerpera Maria, senex Symeon, anicula Annaⁱ. De his totus nostri sermonis ordo subsequens texendus est.

Primam igitur et precipuam tam festive exultationi causam et materiam prestat ille beatus puerulus idemque Dominus et Salvator noster Iesus Christus, et ipsius hodie in templum sollempnis inductioⁱⁱ. Cuius in templum inductionis causam dum querimus, preter eam que in Evangelio aperte commemoratur, videlicet *ut sisterent eum Domino*ⁱⁱⁱ, alia quoque causam illi adnexam satis memorabiliorem satisque iocundiorem divinitus procuratam invenimus, videlicet ut presentarent eum mundo. Diversa quidem sunt sistere eum Domino et presentare eum mundo, sed non adversa. Sistebatur puer Iesus Domino, tanquam a Deo creatus primogenitus matris, quia sic in lege de primogenitis preceptum erat: presentabatur mundo^{iv}, tanquam a Deo donatus, unige-[45^r]nitus Patris, quia sic in lege prefiguratum, et ab eterno predestinatum erat. Sicut ergo primogenitus puerpere Deo, sic unigenitus Dei mundo hodie presentatus est. Sed non erat novum, non erat inusitatum, non erat magnum primogenitum hominis sistere Deo, illud sane novum et prorsus inusitatum, illud maximum atque iocundissimum et omnino celebri memoria dignissimum erat, unigenitum Dei incarnatum presentare mundo.

Quid enim iocundius captivo et servo homini quam liberatorem suum, sine cuius presentia nullo modo liberandus erat, cum certa spe liberationis sue sibi presentari? Quid gratius mundo, iamdiu egrotanti ac pene desperato, quam auctorem salutis sue cum causa pariter et effectum salutis coram se constitui? Quid denique novius quidve memorabilius universo orbi, quam quod, uno eodemque tempore, uno eodemque opere, una eademque persona, dum puerpera Deo suum offert primogenitum, virgo mundo Dei profert unigenitum; dum mater presentat Deo quod ei debuit ex veteri legis precepto, Pater presentat mundo quod ei debuit ex veteri legis promisso?

Hec est ergo huius diei sollempnitas grata, hec est huius sollempnitatis causa iocundior divinitus procurata, videlicet quod unigenitus Dei incarnatus hodie presentatus est mundo.

Quia enim Filius Dei, iuxta tocius Trinitatis consilium^v, pereunti mundo, ad salutem per
30 novam iam nativitatem transmissus fuerat, oportebat et conveniebat ut divinum munus ei, cui
iam preparatum et transmissum fuerat, mundo sollemniter presentaretur, et commune donum
in communi et in publico proponeretur, dicereturque fidelibus [45^v] illud suscepturis: *Ecce*
parvulus qui natus est nobis, filius qui datus est nobis^{vi}. *Ecce venit ad templum sanctum suum*
dominator Dominus, gaude et letare, Syon, occurrens Deo tuo^{vii}, suscipiens salutem tibi
35 transmissam, suscipiens celeste munus a Deo tibi destinatum. *Exulta satis filia Syon. Ecce rex*
tuus venit tibi^{viii} etc. Unde et ille sancte et beate anime que huic tam sollempni tamque iocunde
presentationi interesse meruerunt vice mundi susceptoris illum cum habundanti leticia
susceperunt, et pari modo omnibus suscepiendum insinuaverunt. Suscipe igitur, o universalis
Ecclesia, suscipe cum spirituali leticia universale donum quod tibi hodie a Deo presentatur.
40 *Adorna thalamum tuum, Syon, et suscipe regem Christum*^{ix}. Suscipe sponsa sponsum tuum, ut
in thalamo tuo decenter ornato introductus suaviter requiescat, et inter dulces amplexus suo te
celesti semine pregnantem efficiat. O quis dabit anime mee sterili dignam fieri, huic celesti
sponso thalamum cordis adornare^x, venientem ad se digne suscipere, firmiterque tenere nec
dimittere, dulcibus eius amplexibus perfrui, vivo semine fecundari? Quis dabit cece huius veri
45 luminis susceptione illuminari, presentia et inhabitatione exhilarari?

§ Non solum autem ipsa beati pueruli nostri presentacio, sed etiam locus facte
presentationis, tempus et modus, persona presentans, et cui vel quibus presentatus est, aliquid
memorable continent, aliquid presentibus gaudiis adiciunt. Neque enim in alio loco quam in
Dei domo Dei donum, Dei misericordiam conveniebat presentari, [46^r] ut impleretur quod
50 scriptum erat: *Suscepimus, Deus, misericordiam tuam in medio templi tui*^{xi}. Non erat scriptum
‘in medio fori’, ‘in medio theatri’, sed ‘in medio templi tui’, quia, quamvis hoc commune
donum in communi et in publico proponendum erat, non tamen in quolibet loco prophano, sed
in loco religioso, sancto et sacris usibus dedicato, tam sanctum tamque divinum munus
presentandum erat, ut¹ ex hoc aperte daretur intelligi quia, etsi salus hec omnibus erat
55 transmissa, non tamen apud omnes erat mansura, non omnibus efficaciter profutura, non illis
qui in negotiis huius seculi, tanquam in foro rerum venalium discurrentes, vel etiam in foro
civilium causarum decertantes, finaliter occupantur; sed neque illis qui in vanitatibus aut
voluptatibus huius mundi, tanquam in ludis scenicis aut spectaculis theatralibus, delectantur^{xii},

¹ Ut] inde] *add. C^{a.c.}; C^{p.c.} eras. dub.*

sed illis tantum qui templum Dei esse et digni quos Deus inhabitet fieri merentur. Propter hoc
etiam hoc ipso die prophetatum est quia *positus est hic in ruinam et in resurrectionem*
60 *multorum*^{xiii}. Non dictum est ‘in resurrectionem omnium’, sed ‘in ruinam² multorum’ et
‘resurrectionem multorum’, quia nimirum sic ‘in ruinam’ superbe stantium malorum³ vel
infidelium positus est per occasionem, sicut ‘in resurrectionem’ humiliter iacentium fidelium
vel bonorum positus est per effectum. Huc accedit et alia ratio in templo facte presentationis.
65 Quia enim pastor idemque summus sacerdos Ecclesie *secundum ordinem Melchisedec*^{xiv} in
assumpta humanitate futurus erat, congruebat nimirum ut, tanquam investituram⁴ [46^v] sui
sacerdotii ab illo summo et eterno pastore, Deo Patre videlicet, suscepturus, Ecclesie sue, cui
preficiendus erat, presentaretur, et a futuris in proximo suis subditis iam interim quis aut qualis
esset quodammodo precognosceretur.

70 § Sed neque alio tempore hec presentacio aut fieri potuit aut fieri debuit. Prius namque non
potuit, tardius eam fieri non expedivit. Prius non potuit propter legem puerpere, cui hanc
presentationem in templo facture ante quadragesimum partus sui diem in templum introire non
licuit^{xv}, de quo posterius paulo plura dicemus; tardius non expedivit, ne lucerna humane in
Christo nature lumine divinitatis accensa – quam mulier illa evangelica, id est divina Sapientia,
75 ut dragmam perditam requireret, in testa vel cera humani corporis accenderat^{xvi} – diutius sub
modio absconderetur, sed super candelabrum iam quodammodo poneretur dicereturque
fidelibus in domo Dei illuminandis^{xvii}: *Surge, illuminare, Ierusalem, quia venit lumen tuum et*
gloria Domini super te orta est^{xviii}. Propter quod hodie unaqueque fidelis et devota anima,
nomine Ierusalem moraliter significata, quasi exurgens obviam lumini suo, lumini divino in
80 cera humane fragilitatis sibi presentato cum cereis ardentibus et sollempni processione
occurrere et ei, qua potest, similitudine respondere, vel potius eum, qua potest, similitudine
suscipere conatur. Ob hoc ipsum quoque et hec eadem sollempnitas greco vocabulo ypapanti
Domini, quod latine sonat obviatio^{xix}, nuncupatur.

§ Modus etiam celebrate presentacionis rei presentate maxime congruebat. Non enim in
85 adipe agnorum pinguium, sicut mos divitibus erat, sed in paupercula [47^r] tenui et vili parvarum
et paucarum avicularum hostia, quod erat *par turturum aut duo pulli columbarum*^{xx}, que hostia
pauperum erat, oblatus est pauper puerulus Iesus. Decebat enim ut, qui viam veritatis et
voluntarie paupertatis, qua sursum itur, mundo straturus venerat, ipse statim adveniens prius

² ruinam] C^{p.c.}; reinam C^{a.c.} *corr. sup. l.*

³ malorum vel] C^{p.c.}; vel malorum C^{a.c.} *em.*

⁴ investituram] investitituram C.

eam sterneret exemplo quam verbo, ac si rebus ipsis⁵ iam predicare inciperet dicens: ‘Discite
90 qualis vobis presentor, ut et vos michi tales suo tempore presentemini. *Discite quia mitis*⁶ *sum*
et humilis corde^{xxi}. Discite ab humili fieri⁷ humiles, a voluntario paupere voluntarii pauperes,
nichil in hoc mundo vel habentes vel aventes. Discite fieri casti ut turtures, *ut columbe*
simplices^{xxii}’.

§ Persona quoque presentans huic presentationi omnino idonea fuit. Neque enim alia eque
95 fidelis aut eque digna ad hoc⁸ inveniebatur quam illa puerpera beata, que non solum de alieno,
verum etiam de proprio minus assumptum presentavit: in alieno quidem ministra dispensatrix
et famula, in proprio auctrix⁹, donatrix et domina; in alieno fidelis, in proprio liberalis. Non
enim tantummodo Dei Filium, sed etiam suum proprium filium beata puerpera mundo
presentavit. Unde, ut salva pace divine maiestatis id dixerim, non solum Deo Patri, sed et virgini
100 matri universus mundus de hoc munere gratias debet, quas et illi hodie lete et devote decantat,
dicens: *Ave gratia plena, Dei genitrix virgo. Ex te enim ortus est sol iusticie*^{xxiii}. Ex te, ex tuo
utero, de tua substantia; non tamen ex Dei utero, de quo ante Luciferum genitus est^{xxiv}; non
tamen de Dei substantia, cui eternaliter consubstantialis est [47^v], verum etiam ex tuo utero, de
cuius solius semine corporaliter sumptus est, de tua substantia, cui temporaliter consubstantialis
105 factus est, accepisti quod presentasti.

§ Denique et ipse persone, quibus vel coram¹⁰ quibus hec presentacio facta est, presentato
muneri aptissime inveniuntur, videlicet sanctus senex Symeon et sancta anicula Anna, ut ex hoc
aperte demonstraretur quia utrique¹¹ sexui communis salus advenerat, qui utrique sexui
presentari volebat^{xxv}. Utrique, dico, sed maturo, sed perfecto, non immaturo, non imperfecto; non
110 pueris, sed senibus; non, inquam, centum annorum pueris, sed potius unius anni senibus, de
quorum numero fuit ille venerabilis senex idemque puer Nicholaus

qui in cunis adhuc iacens

servando ieiunia

⁵ ipsis] C^{p.c.}; ipsas C^{a.c.} corr. sup. l.

⁶ mitis] mittis C.

⁷ fieri] C^{p.c.} in ras.

⁸ hoc] C^{p.c.} in ras.

⁹ auctrix] autor C.

¹⁰ coram] C^{p.c.}; etiam C^{a.c.} corr. sup. l.

¹¹ utrique] C^{p.c.}; utroque C^{a.c.} corr. sup. l.

ad papillas cepit summa

115 promereri gaudia^{xxvi};

De quorum numero fuit et illa venerabilis anicula pariter et iuvenula Agnes, cuius proxime sollempniter meminimus, *que terciodecimo etatis sue anno mortem perdidit et vitam invenit, quia solum vite dilexit auctorem*^{xxvii}. De quorum numero fuerunt et alii quamplures in utrolibet sexu, in qualibet etate, sive in pueritia, sive in adolescentia, sive in iuventute, sive etiam in
120 corporali senectute venerabiles senes. De qua senectute ipsa Sapientia protestatur, dicens: *Senectus venerabilis est non diuturna, neque annorum numero computata. Cani enim sunt sensus hominis et etas senectutis vita immaculata*^{xxviii}.

Sciant ergo, sciant et mente iugiter recolant tam iuvenes quam senes, quia frustra sibi usurpant huius muneris¹² usum, vel etiam participium, quicumque nondum hoc venerabile
125 virtutis et vite immaculate adepti sunt senium. Non est talibus presentatus puer Iesus, sed nec umquam talibus, nisi ad ma[48^r]imum malum ipsorum presentandus erat Dominus Iesus.

§ Primam ergo, ut prediximus, tam festive exultationi causam et materiam prestat illa beati pueruli nostri hodierno die in templo presentatio et eius circumstancie quas commemoravimus. Porro secundam sollempnizandi causam et materiam prestat nobis hodie illa beate puerpere
130 nostre purificatio, non tam vera quam putativa, non tam necessaria quam voluntaria. Voluntaria tamen, dico, quantum ad proprie puritatis et integritatis conscientiam, non quantum ad legis et temporis sui exigentiam. Nequaquam enim sine legis, ut putabatur, vel temporis sui extitisset offensa¹³¹⁴ beata puerpera, nisi aliis puerperis, quibus tunc omnino similis videbatur, morem gessisset. Fuit ergo illa beate puerpere nostre hodie celebrata purificatio, sicut et illa beati
135 pueruli nostri iam ante celebrata circuncisio et voluntaria et necessaria^{xxix}: voluntaria quantum ad Deum, et propriam, ut diximus, conscientiam, que nullius talis purgationis vel circuncisionis indiguit; necessaria quantum ad homines et legis observantiam, que adhuc litteraliter viguit.

Intende his, o quicumque es, innocens¹⁵ et bona anima; intende et imitare que tibi prefixa sunt incorrupte puerpere virginis vestigia. Ecce habuit virgo coram Deo omittende legis, si
140 vellet, libertatem. Habuit puerpera coram hominibus¹⁶ observande legis necessitatem. In neutro

¹² muneris] C^{p.c.}; *coni.* munus C^{a.c.}, *dub.*

¹³ offensa beata puerpera] C^{p.c.}; beata puerpera offensa C^{a.c.}

¹⁴ offensa] offenssa C.

¹⁵ innocens] innoce.ns C.

¹⁶ hominibus] C^{p.c.}; omnibus C^{a.c.} *sup. l.*

virgo Deum, in altero puerpera hominem offendere potuit. Maluit prudens virgo puerpera neutrum quam alterum offendere, maluit utrique quam soli placere. Ne ergo in altero offenderet hominem, que in neutro [48^v] offendere potuit Deum, elegit potius pro tempore coram hominibus iugo se legis subicere, quam propria coram Deo uti libertate. Intende et fac similiter, o quicumque es, anima innocens: esto puram habes conscientiam coram Deo, non es tu tibi conscia alicuius offense, sed aliter suspicantur homines de te. Crederis ab hominibus in aliquo offendisse, ideoque teneris apud homines necessitate alicuius discipline subeunde, sed non teneris apud Deum. Quia ergo in neutro Deus, in altero offendi potest homo, elige potius facere id quo neuter quam quo alter offenditur, elige potius utrique placere quam soli. Noli interim uti libertate tua, ne offendas hominem; suscipe humiliter, sustine libenter quamlibet disciplinam etiam pro non vera culpa tibi inflictam vel infligendam. Vapulet potius tua innocentia quam in te vel propter te ledatur aliena conscientiam, maxime quando non suppetit tibi locus vel ratio tue innocentie declarande, et talis est casus, ut diximus, in quo Deus non offenditur utrumlibet fiat. Aliud enim censendum, si perplexus fueris, inter Dei et hominis offensam, ita ut necesse sit alterum offendi. Ibi enim tucius proculdubio est eligere hominis quam Dei offensam incurrere, quamvis plerique etiam, qui videntur et ut videantur boni, hoc non faciant.

Libenter igitur te, ad exemplum beate virginis humilia; voluntaria potius quam necessaria, putativa quam vera te purificatione coram hominibus, si sic necesse est, expurga. Bonarum enim mentium est ibi culpas agnoscere, sicut docet [49^r] beatus pater Augustinus, ubi culpe non sunt; quia, etsi non sunt ille que imputantur culpe^{xxx}, possunt esse alie pro quibus forssitan vapules digne. Si non sunt proprie, possunt esse aliene vite forsitan iuste puniende. Si non sunt presentes, possunt esse preterite, pro quibus adhuc forsitan restant aliquae pene sustinende. Quod si omnino nulle sunt vel fuerunt, quis tamen dicere audeat quia male faciat, qui cumulandorum meritorum gratia sponte se cum beata virgine etiam ultra debitum humiliat?

§ Terciam sollempnizandi et exultandi materiam prestat nobis hodie illa iusti et timorati senis sancta exultacio et de diutine¹⁷ sue expectationis divinitusque sibi facte responsionis adinpletionem letabunda gratulatio, que eum inter artos amplexus illius dulcissime sarcinule quam in ulnis vectabat, prorumpere in vocem habundantis leticie, et canticum spiritualis exultationis faciebat, cum ait: *Nunc dimittis servum tuum, Domine, secundum verbum tuum in pace*^{xxxi}. ‘Nunc egredior securus, proficiscor letus’, *quia videreunt oculi mei salutare tuum, quod parasti lumen* non solum ante faciem meam, de hoc exilio tendentis ad patriam, verum

¹⁷ diutine] C^{p.c.}; divine C^{a.c.} corr. sup. l. et a marg. alia m.

etiam ante faciem omnium populorum, de hac regione tenebrarum in patriam vere lucis tendentium^{xxxii}.

O quam dulce tripudium, sancte anime ex toto suspense in Deum, cui tandem post longa et
175 alta suspiria datum est etiam corporaliter videre eum, quem a Deo desideraverat hominem
deificatum, et spiritualiter videre quem toto corde amabat Deum humanatum! Quam felicem
me reputarem si vel altero istorum modorum salutare meum Dominum Iesum Christum
equaliter illi videre possem, tunc saltem quando se michi cotidie in altari [49^v] sub specie panis
et vini, quasi sub habitu peregrini, representat; quando se, pollutis manibus meis et omnino
180 indignis, sua magna dignatione baiulandum prestat!

Imitemur, fratres karissimi, imitemur hunc sanctus senem Symeonem, qui se nobis non
solum memorabilem, sed et imitabilem prebet per suam sanctam devotionem. Optavit¹⁸ ille et
desideravit videre quandoque venturum in humilitate salvatorem animarum^{xxxiii}: optemus et nos
et desideremus quandoque videre venturum in sublimitate resuscitatorem corporum. Preparavit
185 ille in se dignum¹⁹ Spiritui sancto habitaculum, sicut scriptum est quia *Spiritus sanctus erat in*
eo^{xxxiv}, ut idoneus fieret suscipere venientem puerum Iesum: preparemus et nos in nobis dignum
gratie receptaculum^{xxxv}, quo idonei simus²⁰ suscipere saltem in sacramento corporis et sanguinis
eius non iam puerum, sed panem vite Iesum. Suscepit ille et amplexus est in ulnis suis
presentatum sibi puerum^{xxxvi}: suscipiamus et nos et ulnis sincere caritatis amplectamur
190 presentem incarnationem eius, secundum quam puer Dei dictus est: *Ecce, inquit, puer meus*
electus quem elegi, posui super eum Spiritum meum^{xxxvii}. Vidit ille Christum et agnovit^{xxxviii},
licet hominem pauperem, humilem, despectum, iudicandum ab impiis: videamus et nos
veritatem per fidem et agnoscamus per approbationem. Agnoscamus non iam hominem
humilem, sed Deum sublimem; non iam despectum, sed gloriosum; non iam iudicandum ab
195 impiis, sed iudicaturum impios et liberaturum pios, facturumque finem istarum in quibus nunc
versamur miseriarum.

§ Denique nonnullam imitandi formam et laudandi materiam prestat nobis hodie illa sancte
vidue plusquam [50^r] octogenarie plena laudis confessio, et de eodem puero omnibus qui
expectabant redemptionem Ierusalem prophetica elocutio; que, sicut scriptum est, *ipsa hora*
200 *supervenienti confitebatur Domino, et loquebatur de eo omnibus qui expectabant redemptionem*
Ierusalem^{xxxix}. Cuius tamen prophetia idcirco in Evangelio non continetur, ne mulieri auctoritas

¹⁸ optavit] obtavit C.

¹⁹ dignum] Cp.c.; indignum C^{a.c.} corr. sub l.

²⁰ simus] Cp.c.; sumus C^{a.c.} corr. sub l.

docendi in Ecclesia ex Evangelio indulta videretur; verumtamen spiritualiter nobis²¹ imitanda proponitur hec ipsa sancta vidua et susceprix Christi, quia spiritualiter significat eam que nos sumus susceptricem et viduam pro se mortui Christi. Propter hoc etiam sanctus Evangelista tot
205 virtutum eius insignia tam studiose commemorat, quia in ea sacramenta Ecclesie contineri cognoverat^{xl}. Quid enim aliud sibi vult quod tot virtutum eius insignia tam diligenter in unum congregat; quod eam primo nomine suo *Annam*, id est gratia^{xli}, vocat; quod *filiam Phanuelis*, id est faciei Dei^{xlii}; quod *de tribu Aser*, id est beati^{xliii}; quod *septem annis cum viro a virginitate* manentem; quod post *usque ad octoginta quattuor annos in sancta viduitate* perseverantem;
210 quod *ieiuniis et orationibus* instantem; quod *nocte ac die a templo* non discendentem; quod denique quasi in premio horum omnium Christum suscipientem describit^{xliv}? In quibus omnibus qualiter misteria Ecclesie contineantur, sancti Patres planius²² et plenius exposuere quam nobis, ad finem sermonis tendentibus, vel vacet, vel possibile sit exponere.

Imitemur, karissimi, et hanc sanctam viduam et susceptricem, ut diximus, Christi; que non
215 tantum nostri figura sacramentalis, sed et forma exemplaris extitit. Imitemur, [50^v] inquam, eam, sed spiritualius in eo, in quo nobis servitio Dei familiaris addictis spiritualiter imitanda proponitur, in quo et nos spiritualius significavit, in quo etiam tota vel meritorum vel premiorum tam ipsius quam nostrorum summa consistit. Illa namque a templo nocte et die non discessit^{xlv}, quo usque Christum suscipere meruit: et nos nocte et die, in prosperis et in adversis, a templo,
220 id est a divino obsequio cui semel mancipati sumus, vel a celestis Patre spe et desiderio non discedamus, quo usque exeuntes de corpore in illo superne Ierusalem templo Dominum Christum suscipere^{xlvi} et ab ipso suscipi et cum ipso in eterna beatitudine collocari mereamur. Quod ipse prestare dignetur, qui ob hoc ipsum in templo hodie presentatus est Filius Dei, vivens et regnans, Deus, in seculum seculi. Amen.

ⁱ Cf. *Lc* 2, 22-39.

ⁱⁱ Cf. *ibid.*, 27.

ⁱⁱⁱ *Lc ibid.*, 22.

^{iv} Cf. *ibid.* 2, 23.

^v Cf. RUPERTUS TUITIENSIS, *De divinis officiis*, VII, 21, PL 170, 202A.

^{vi} *Is* 9, 6. *Responsorium*, 7354.

^{vii} *Mal* 3, 1. *Invitatorium*, 1072.

^{viii} *Zach* 9, 9. *Antiphona*, 3509; 2809; *Communio*, 10; *Offertorium*, 7b.

²¹ nobis] *om.* C^{a.c.}, *add.* C^{p.c.} *sup. l. alia m., dub.*

²² planius] C^{p.c.}; plenius C^{a.c.}.

-
- ^{ix} *Antiphona*, 1293; *Responsorium*, 6051; Cf. ADAM DE SANCTO VICTORE, *Sequentiae*, XII, ed. Grosfillier cit., pp. 299, 1-6; PETRUS ABAELARDUS, *Hymni et Sequentiae, In primo nocturno et ad vespas*, XXXVII, *Adorna, Sion, thalamum*, PL 178, [1765-1824], 1792C, ed. C. Waddell, in *Hymn Collections from the Paraclete*, 2 voll., Gethsemani Abbey (KY) 1987 (Cistercian Liturgy Series, 8), II, p. 59.
- ^x Cf. *ibidem*.
- ^{xi} *Ps* 47, 10. *Responsorium*, 7743; *Introitus*, 29b; 180a; *Graduale*, 29b.
- ^{xii} Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, II, 28, PL 176, 762D-763B, ed. Buttmer cit., p. 44; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber exceptionum*, I, 21, PL 177, 201C, ed. Châtillon cit., p. 111.
- ^{xiii} Cf. *Lc* 2, 34.
- ^{xiv} *Ps* 109, 4; *Hebr* 5, 6; 6, 20; 7, 11 e 17.
- ^{xv} Cf. *Lc* 2, 22-24; *Ex* 13, 2; *Lev* 12, 1-8; *Num* 18, 15-16.
- ^{xvi} Cf. *Lc* 15, 8-9. Cf. *Antiphona*, 4426.
- ^{xvii} Cf. *Mt* 5, 15; *Lc* 11, 33.
- ^{xviii} *Is* 60, 1. *Graduale*, 18; *Responsorium*, 7729.
- ^{xix} Cf. PSEUDO-HILDEFONSUS TOLETANUS, *Sermones*, X, PL 96, [239-284C], 277A; HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Gemma animae*, III, 24, PL 172, [541-738B], 649B; ID., *Sacramentarium*, LXX, PL 172, 782D; SIGEBERTUS GEMBLACENSIS, *Chronica*, 542, PL 160, [57-546B], 403A.
- ^{xx} *Lc* 2, 22-24, *Antiphona*, 4104.
- ^{xxi} *Mt* 11, 29. *Responsorium*, 7770.
- ^{xxii} *Mt* 10, 16. *Antiphona*, 2512; *Responsorium*, 6588.
- ^{xxiii} Cf. *Mal* 4, 2; *Deut* 23, 5; *Lc* 1, 28. *Antiphona*, 3852; *Responsorium*, 7199.
- ^{xxiv} Cf. *Ps* 109, 3. *Communio*, 9b; *Graduale*, 9a.
- ^{xxv} Cf. *Lc* 2, 25, 36.
- ^{xxvi} PSEUDO-ADAM DE SANCTO VICTORE, *Sequentia de sancto Nicolao*, XV, PL 196, [1423-1534A], 1471B.
- ^{xxvii} AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Epistolae ex Ambrosianarum numero segregatae*, I, 1, PL 17, [735-752A], 735A; *Responsorium*, 6442.
- ^{xxviii} *Sap* 4, 8-9.
- ^{xxix} Cf. *Lc* 2, 21.
- ^{xxx} Cf. GREGORIUS I, *Registrum Epistolarum*, XI, 54, PL 77, 1195B, edd. Ewald - Hartmann cit., p. 339 [ad Augustinum Anglorum Episcopum].
- ^{xxxi} *Lc* 2, 29; *Responsorium*, 7248; 7537; *Antiphona*, 2011; 4022.
- ^{xxxii} Cf. *Lc*. 2, 30-32.
- ^{xxxiii} Cf. *ibid.*, 25-26.
- ^{xxxiv} *Ibid.* 2, 25. *Antiphona*, 3127; 4951; *Responsorium*, 7006; 7007.
- ^{xxxv} Cf. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Epistolae II classis*, II, 70, PL 16, [1219-1286A], 1237A; BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermones in adnuntiatione dominica, In annuntiatione Beatae Virginis Mariae*, III, PL 183, [383A-398C], 397A, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit., V, 1968, [pp. 13-42], p. 40.
- ^{xxxvi} Cf. *Lc* 2, 28.
- ^{xxxvii} *Mt* 12, 18. *Antiphona*, 2536; *Responsorium*, 6603.
- ^{xxxviii} Cf. *Lc* 2, 30.
- ^{xxxix} *Ibid.* 2, 38.

^{xl} Cf. *ibid.*, 36-38.

^{xli} Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei*, XVII, IV, 2, PL 41, 528, edd. Dombart - Kalb cit., pp. 556, 65 – 557, 85; BEDA, *In Evangelium Sancti Lucae*, I, 2, PL 92, [301-634D], 347D, ed. D. Hurst, Turnhout 1960 (CCSL, 120), [pp. 5-425], p. 37.

^{xlii} Cf. *Ibidem*.

^{xliii} Cf. *Ibidem*.

^{xliv} *Lc* 2, 36-37.

^{xl}^v *Lc* 2, 37.

^{xli}^{vi} Cf. ISIDORUS HISPALENSIS, *De numeris*, XVI, PL 83, [179-200C], 195A.

IX

Sermo* in purificatione beate Marie

Introduzione

Il secondo sermone di Goffredo sulla festività della presentazione di Gesù al Tempio ricorda brevemente nell'esordio il contesto liturgico e canoro entro cui si svolge tale solennità, attraverso riferimenti precisi agli introiti della messa, alla processione dei ceri e agli inni da cantare. Il quadro biblico di riferimento è il *Salmo* 47, che al versetto 10 pone l'occasione a Goffredo di spiegare cosa si intenda con l'espressione «in medio templi tui». Se tale passo è presente solo marginalmente nel primo sermone, qui assume invece un ruolo centrale nella capacità che il salmista ha avuto, secondo il Vittorino, di anticipare l'evento della presentazione di Gesù che ruota intorno al luogo del Tempio e alle due figure, Simeone e Anna, che proiettano nelle loro attese tutto il senso della promessa del compimento dell'Antico Testamento nel Nuovo.

Nel quadro di un progresso della storia e della storia della salvezza, la scansione dei momenti dell'anno liturgico finora trascorsi funge per Goffredo da schema per illustrare il lavoro della grazia, manifestatasi duplicemente e duplicemente giunta a compimento: se, infatti, il primo momento si apre e si chiude con la natività di Cristo e con la sua circoncisione, il secondo comincia con l'epifania e si completa nella festa della purificazione. La breve analisi delle ragioni di ogni solennità si discosta apparentemente dal tema centrale del sermone, ma in realtà evidenzia le intenzioni di Goffredo, che presenta, qui come altrove, i caratteri della sua produzione omiletica assolutamente coerente alla scansione liturgica e sistematica. Il tema del progresso della grazia, infatti, precisa l'unitarietà testuale dei primi sermoni, che è rivolta a una spiegazione del mistero non fine a se stessa, ma che avviene sempre in virtù di una ricostruzione coerente di un quadro completo che intercetti la liturgia, la storia della Chiesa, l'ecclesiologia e l'escatologia vittorine. Questo avviene in una prosa asciutta, definita ma puntuale, che riduce, nei *sermones post Microcosmus*, l'argomentazione all'osso, eliminando ogni contenuto ritenuto superfluo. L'autorità di Gregorio è l'unica a essere considerata all'interno del sermone, che si

* Sermo in purificatione beate Marie] B *bis scrips. In marg.*

snoda tra molteplici riferimenti scritturali orientati al supporto della personale esegesi di Goffredo, ma che conferma, ancora una volta, l'interesse sempre vivo per gli scritti del papa all'interno del chiostro vittorino¹.

¹ Cf. *supra*, cap. III, pp. 134-144.

Testo

A = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14515, ff. 121^r-124^r.

B = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14881, ff. 109^v-111^v.

*Suscepimus, Deus, misericordiam tuam, in medio templi tui*ⁱ etc. Hec vox gratulationis et laudis, hodie, fratres karissimi, sicut nostis ab ore universe Dei Ecclesie resonat, et missalis officii non solum introitum, verum etiam progressum iocundo cantico et dulci iubilo multipliciter adornat, et post sollempnem processionem suorum decore cereorum adornatam, sicut in ipsa processione admonita fuerat Syon, thalamum suum multiplicius adornare non cessatⁱⁱ, mirum si non iocundissimi misterii hec omnia plenissima sunt.

Querimus ergo cuius vel quorum sit hec vox tam gratulabunda et quid sibi velit, quidve misterii contineat. Et quidem simpliciter intuentibus rem videbitur fortasse hec vox a psalmista prolata in persona illorum qui hodierno¹ die pueri Iesu a parentibus in templo oblatis susceptores fuerunt, videlicet senis Symeonis et Anne anicule, qui tantum misericordie Dei munus mundo collatum, soli suscipere meruerunt, et quodammodo vicem mundi susceptoris gerere digni fueruntⁱⁱⁱ. Porro rem diligentius intuentibus longe aliter videbitur, tam ex circumstantia rerum in illa susceptione pueri Iesu tunc apparentium quam ex verbis in hac voce gratulabunda positis. Ex circumstantia, inquam, rerum, in illa susceptione tunc apparentium. Nam tacente universa Iudea, tacente sacerdote et levita a paucis et pauperibus nulla sollempnitate adhibita, susceptio illa tunc facta perhibetur.

Quid, queso, hoc sibi vult, quod *lux mundi*^{iv} oriens, illis, super quos primum resplenduit, non apparuit? Quid, inquam, sibi vult, quod sacerdos et levita, olim salvatorem [121^v] suum venturum videntes, venientem non viderunt, nisi quod in Ysaac² patre ipsorum prefiguratum est, qui filium suum Iacob presentem non vidit^v, de quo tamen teste Gregorio in posterum tanta previdit?^{vi} Quid rursum sibi vult, quod pauperibus agnoscentibus presentatum sibi munus a Deo, et exultantibus pre gaudio, divites, superbi et potentes Iudei siluerunt et quasi quid ageretur

¹ hodierno] A^{p.c.}; hodierno A^{a.c.}.

² Ysaac] om. A^{a.c.}; add. A^{p.c.} *coni. alia m.*; om. B.

apud eos ignoraverunt, nisi quod, paulo ante, beata mater et³ virgo, tanti muneris ministra et
 25 presentatrix futura, in cantico suo precinuerat, dicens: *Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles; esurientes implevit bonis et divites dimisit inanes*^{vii}, ac si diceret: ‘Ego omnibus salvatorem suum presentavi, sed pauperibus et humilibus eum agnoscentibus, divites et superbi eum agnoscere dedignati sunt, ideoque eis deiectis et inanibus relictis, humiles et esurientes de gentibus, bonis gratie replebuntur’. Nam quod *hodie beata virgo puerum Iesum presentavit in*
 30 *templo*^{viii}, non hoc ad eo gratia implende legis que de puerpera et eius primogenito data fuerat^{ix}, cui ipsa utique nichil debebat, quam gratia implendi sui muneris, cui ipsa ministra divinitus deputata fuerat, {110^r} facere curavit. Quid enim magnum aut memorabile erat si puerpera primogenitum suum Deo obtulit, quod nec ipsa prima nec ultima fecerat? Illud maximum et omnibus seculis inauditum quod virgo puerpera unigenitum Dei Patris a Patre missum mundo
 35 presentavit^x, quem tamen Ierusalem superbia sua excecata non agnovit, et ideo a sede dignitatis antique deposita hostili gladio tradi meruit, sicut de ea ipse Dominus postea, flens super eam, dixit: *Quia si cognovisses*^{xi}, *et tu, subaudis, fleres*^{xii}. *Quia venient dies in te et circumdabunt te inimici tui vallo, et coangustabunt te undique et ad terram prosternent eo quod non cognoveris tempus visitationis tue*^{4xiii}. Porro pauperes spiritu gentes eum ex eo tempore quod vel per
 40 stellam mundo apparuit vel per Mariam maris stellam presentatus est mundo, paulatim agnoscere ceperunt. Et ideo tacentibus nunc et usque in finem seculi taciturnis Iudeis, [122^r] ipse eum suscipientes et fidei ulnis devote amplectentes, hodie merito in hanc vocem gratulabundam prorumpunt dicentes: *Suscepimus, Deus, misericordiam tuam, in medio templi tui*^{xiv}.

Quod autem gentium credentium hec gratulatio sit, non solum predicta rerum
 45 circumstantia, verum etiam ipsa verba huius gratulationis insinuant. Quibus dicitur: ‘*Suscepimus, Deus, misericordiam tuam*’^{xv}. Non est dictum: ‘Suscepimus, Deus, veritatem tuam’, sed: ‘*Suscepimus*⁵, *Deus, misericordiam tuam*^{6,xvi} que plane vox gentium credentium est, testante Apostolo qui ait: *Dico autem Iesum*⁷ *Christum ministrum fuisse circumcisionis propter veritatem*⁸ *Dei*⁹ *ad confirmandas promissiones patrum, gentes autem super*
 50 *misericordia honorare Deum*^{xvii}, quod est dicere: ‘Iudeis licet ex misericordia Christus

³ et] om. A^{a.c.}; add. sup. l. A^{p.c.}.

⁴ tuae] A; om. B.

⁵ suscepimus] A^{p.c.}; eras. et corr. suscepimini A^{a.c.}.

⁶ tuam] A; om. B^{a.c.}; add. B^{p.c.} sup. l.

⁷ Iesum Christum] A; Christum Iesum B.

⁸ veritatem] A; veritem B^{a.c.}, corr. B^{p.c.} sup. l.

⁹ Dei] ut promissionum eius veritas comprobaretur del. B^{p.c.}.

promissus, non tamen missus ex misericordia est, sed propter veritatem Dei, scilicet ut promissionum eius veritas comprobaretur'. Gentes autem quibus aut nichil aut parum erat promissum de Christo super misericordia non promissionis, sed gratuite missionis Christi, nunc honorant Deum *suscipientes eum in medio templi sui*^{10xviii}, id est in cordibus suis factis per
55 fidem templis Dei; vel *in medio templi sui*^{xix}, id est in¹¹ beata virgine facta sibi communi ministra hodiernae presentationis, quam hodie, velud templum Spiritus sancti sive thalamum sponsi Syon fidelis, multipliciter adornat^{xx}. Cui Syon¹² etiam proprie convenit illud quod in predictae gratulationis verbis subditur: *Secundum nomen tuum, Deus, ita et laus tua in fines terre*^{xxi}. Fidelis namque Syon, id est Ecclesia, de gentibus repudiata nunc synagoga, facta
60 sponsa Christi, quae in Cantico amoris dicit sponso Christo: *Oleum effusum nomen tuum*^{xxii}, eo quod nunc in gentibus habitantibus fines terrarum {110^v} dilatatum sit, nomen christianum ab oleo sive chrismate dictum, secundum huius nominis effusionem gloriatur et laudes eius ubique terrarum diffundi, nec iam in Iudea includi, sed magis iusto iudicio Dei superbam Iudeam ab huius nominis et laudis participatione secludi. Ideoque non solum de misericordia sibi inpen-
65 sa, verum etiam de iusticia superbis intensa gratulatur in fine, dicens: *Iusticia plena est dextera tua*^{xxiii}, id est Filius tuus, o Pater, iudex iustus, retribuens peccatoribus etiam nunc¹³ secundum merita¹⁴ sua.

§ Hec de huius gratulationis voce et hodierna sollempnitate ad litteram dicta sunt. Iam nunc quid [122^v] misterii contineat vel ipsa sollempnitas vel ipsa vox gratulationis videamus.
70 Sciendum est¹⁵ ergo quod non solum hodierna sollempnitas, verum etiam totus quadragenarius numerus dierum a die dominicae nativitatis evolutorum iocundissimi misterii plenus est, quod utinam sic explicare possem, sicut intelligere possum. Explicabo tamen, ut potero, vel balbuciens vestri profectus desiderio. In his igitur quadraginta diebus, velud in quadam summa, universum tempus gratiae quod a primo eiusdem¹⁶ genere ortu usque ad ultimam eius
75 consummationem defluxit aut defluet, mystice nobis significatur, immo quod plus est quodammodo representatur, ut, sicut quadraginta annis olim Dominus offensus fuit generationi incredulorum, ideoque tamdiu in deserto errantium^{xxiv}, ita in his quadraginta diebus misereatur

¹⁰ sui] A; om. B^{a.c.}; add. B^{p.c.} sup. l.

¹¹ in] B; om. A.

¹² Sion] om. B^{a.c.}; add. Sion B^{p.c.} sup. l.

¹³ nunc secundum] A^{p.c.}; secundum nunc A^{a.c.}.

¹⁴ merita] A^{p.c.}; corr. sup. l. misericordia A^{a.c.}.

¹⁵ est ergo] A; ergo est B.

¹⁶ eiusdem genere] A^{p.c.}.

generationi¹⁷ credulorum, rite in veritatis luce ambulantium. Verumtamen in his quadraginta diebus quatuor dies sunt ceteris insigniores, mira arte divina non casu dispositi, quibus nobis
80 expressius duplex ortus gratie et duplex eiusdem consummatio representatur. Ideoque pre ceteris sollempniores habentur, scilicet dies dominice Nativitatis, Circumcisionis, Epiphanie et Purificationis. In quorum primo primus ortus gratie, in secundo prima consummatio eiusdem, in tercio vero secundus ortus gratie, in quarto secunda¹⁸ consummatio eiusdem nobis adumbrantur.

85 Primus ortus gratie fuit a diebus Iohannis teste ipso Domino qui dicit: *Lex et prophete usque ad Iohannem, a diebus Iohannis regnum celorum vim patitur, et violenti diripiunt illud*^{xxv}. Quod est aperte dicere: ‘A diebus Iohannis, in quibus Christo predicare cepit, gratia orta est, qua sola adiuvente regnum celorum ab his quos gratia fortes facit diripitur’. Primus ergo ortus gratie fuit Christus personaliter predicante in Iudea^{xxvi}, quod nobis adumbratum est Christo personaliter
90 nascente de virgine Maria^{xxvii}. Prima consummatio gratie fuit Christo personaliter resurgente, quod nobis adumbratum est in ipsius personali circumcissione^{xxviii}. Secundus ortus gratie fuit Christo spiritualiter ad gentes transmigrante, et quasi in eorum cordibus per fidem nascente, quod nobis adumbratum est Christo spiritualiter in stella Magis apparente^{xxix}. Secunda consummatio gratie erit in spiritualis matris vel sponse Christi, id est universalis Ecclesie
95 glorificatione, quod nobis ad-[123^r]umbratum est in hodierna {111^r} Dei genitricis purificatione^{xxx}. Primus ortus gratie et¹⁹ prima eius consummatio ad caput corporis. Secundus ortus gratie et secunda eius consummatio ad corpus capitis pertinent.

Plenius et planius prosequamur que diximus, quia forsitan brevius dicta subobscura sunt, unde paulo altius ordiendum est²⁰. Primus homo ab eterno creatore per gratiam acceperat, ut, si
100 non peccaret, cum stante creatore suo staret in perpetuum, nec in tempore, cum defluente creatura deflueret^{xxxi}. Peccavit suo arbitrio^{xxxii}, quamvis deceptus ab alio, et mox occidit ei illa gratia creatoris, ita ut cum defluente creatura et ipse²¹ defluere inciperet, per culpam in penam, et versa vice multipliciter per penam in culpam, et rursum per culpam in penam, tam secundum animam quam secundum corpus, tam etiam in se quam in sua vitiosa propagine. Nec recuperare

¹⁷ generationi] A^{p.c.}; generatio A^{a.c.}.

¹⁸ secunda] B; om. A.

¹⁹ et prima eius] B^{p.c.}.

²⁰ est] add. in marg. B.

²¹ ipse] A^{p.c.}; ipsae A^{a.c.}.

105 poterat amissam gratiam propago viciosa²² iusticia Dei sic exigente, nisi exiret alia propago
in corrupta, que sisteret fluxum corrupte propaginis. Promisit quidem Dei misericordia,
quibusdam electis suis, quos in eadem corrupta propagine providerat liberandos, aliud semen
in corruptum, in quo liberaret electos suos. Sed iusticia distulit promissum misericordie donec
oriretur semen incorrupte virginis. Quo oriente gratia simul orta est, sicut scriptum est: *Gratia*
110 *et veritas per Iesum Christum facta est*^{xxxiii}. Gratia, quibus non erat promissum. Veritas, quibus
erat promissum. Utrisque tamen nichilominus gratia. Hec autem gratia bis orta est. Semel
quibus erat promissum, id est Iudeis. Sed quia illi eam aut non, aut lente receperunt, secundo
orta est quibus non erat promissum, id est gentibus. Oriens autem non repente stare fecit omnem
fluxum corrupte propaginis, qui multiplex erat, ut supradictum est, scilicet tam secundum
115 culpam quam secundum penam. Sed paulatim stare fecit, primo fluxum culpe, dehinc etiam
fluxum pene²³, et primum in capite, deinde in membris.

Hinc est quod Christus natus est quidem sine culpa, sed non sine pena. Repente stare fecit
in se fluxum culpe, non etiam pene, novus homo secundum aliquid et secundum aliquid vetus,
mira arte retento fluxu [123^v] pene, deposito fluxu culpe ad illusionem partis adverse. Hoc nobis
120 significatum est in eo quod Christus natus est^{xxxiv}, circa finem anni fluentis, multis iam eiusdem
anni ebdomadis defluxis, una sola superstite, quia solum retinuit fluxum pene.

Deinde in prima consummatione sua stare fecit in se ipso et fluxum pene, quem eo usque
retinuerat, et sic omni fluxu corrupte propaginis in ipso deficiente per resurrectionem carnis
instabilem eternitatis diem quem perdiderat, ad creatorem suum homo sanatus rediit. Hoc nobis
125 significatum est in eo quod Christus octavo a nativitate, et primo sequentis anni die circumcisis
est^{xxxv}.

Sed quia adhuc supererat, ut membra capitis eodem ordine quo caput reformarentur et
consumarentur, in huius rei significatione rursum in secundo ortu suo, id est in spirituali
nativitate ipsius, in cordibus gentium per fidem stare fe-{111^v}cit fluxum culpe in suis, dum
130 iuxta Apostolum iustificavit preputium, id est gentes per fidem, sicut iustificavit
circumcisionem, id est Iudeos ex fide operante per dilectionem^{xxxvi}. Hoc nobis significatum est
in eo quod Magos stella ceteris lucidior ad Christum sexto die post eius circumcisionem
perduxit^{xxxvii}. Senarius enim perfectionem operum significat.

²² viciosa iusticia Dei sic exigente, nisi exiret alia propago] B, om. hom. A^{a.c.}; add. in marg. A^{p.c.}.

²³ pene] A^{p.c.}; pone A^{a.c.}.

Oportuit autem consummato capite per merita operum, etiam membra ipsius eodem modo
 135 consummari. Que consummatio post gratiam meritorum, tandem erit in gloria premiorum²⁴,
 quando stare faciet etiam fluxum pene in suis, purificata universa Ecclesia sua, non solum ab
 omni macula culpe, verum etiam ab omni ruga pene^{xxxviii}. Hoc nobis significatum est in hodierna
 beate virginis Purificatione, vicesimo octavo post Epiphaniam die proveniente^{xxxix}. Qui
 numerus, scilicet .XXVIII., idem genus perfectionis significat in secundo limite, quod senarius
 140 in primo limite significat. Nam hii duo numeri hoc genus perfectionis soli habent, alter in primo
 limite, alter in secundo, quod ex partibus²⁵ suis multiplicativis constant. In hoc solo distante
 significatione eorum, quod alter perfectionem meritorum, alter premiorum significat. In hac
 ergo sollempnitate, recte cum sollempni processione cerei accensi in manibus portantur, [124^r]
 quia in ultima Ecclesie consummatione propter merita operum anime cum corporibus
 145 resuscitatis glorificabuntur, et sollempniter procedentia membra cum capite suo Deo Patri
 representabuntur²⁶, sicut in sollempni oratione missalis officii ab universa Ecclesia hodie oratur,
 et hoc est quod in hac sollempnitate filius cum matre Deo Patri presentatur, ut quem ipsa olim
 mundo presentavit a Patre datum, ipsa etiam²⁷ novissime eundem Patri restituat consummatum.

Viso misterio huius tam iocunde sollempnitatis, videamus nunc breviter misterium
 150 gratulabunde illius vocis. *Suscepimus, Deus, misericordiam tuam, in medio templi tui*^{xl} etc. Hec
 igitur vox gratulationis vere tunc cantabitur, quia omnes electi in eterna beatitudine recepti,
 misericordias Deum in eternum cantabunt et in fines terre, id est per ipsa instrumenta corporum
 laudes Domini resonabunt, nec solum de misericordia, verum etiam de iusticia, qua tunc plena
 erit dextera eius misericordiam et iudicium cantabunt^{xli}. Adhuc namque semiplena est iusticia
 155 eius dum sole anime secundum merita sua recipiunt, tunc autem vere plena, quando cum
 animabus corpora hinc reproborum dampnabuntur²⁸, hinc electorum salvabuntur. In quorum
 numero et nos omnes numerare dignetur, iudex utrorumque, qui venturus est iudicare *vivos et*
mortuos^{xlii} *et seculum per ignem*^{xliii}.

ⁱ Ps 47, 10. *Antiphona*, 5084; 5085; *Graduale*, 29b; *Introitus*, 180a; *Responsorium*, 7743.

ⁱⁱ Cf. *Antiphona*, 1293; *Responsorium*, 6051; Cf. PETRUS ABAELARDUS, *Hymni et Sequentiae, In primo nocturno et ad vespas*, XXXVII, *Adorna, Sion, thalamum*, ed. Waddell cit., p. 59.

²⁴ premiorum] A^{p.c.}; *coni.* primiorum A^{a.c.}.

²⁵ partibus] A^{p.c.}; paratibus A^{a.c.}, *corr. sub l.*

²⁶ representabuntur] A; presentabuntur B.

²⁷ etiam] A; *om.* B^{a.c.}; *add. sup. l.* B^{p.c.}.

²⁸ dampnabuntur] B^{p.c.}.

-
- iii Cf. *Lc* 1, 54; 2, 25-38.
- iv *Mt* 5, 14; *Io* 8, 12; 9, 5.
- v Cf. *Gn* 27, 1; 18-29.
- vi Cf. GREGORIUS I, *Moralia in Iob* II, XXX, XXV, 71, PL 76, 563C-564B, ed. Adriaen cit., pp. 69, 29 – 70, 27.
- vii *Lc* 1, 52-53. *Magnificat*; *Antiphona*, 2149.
- viii *Antiphona*, 3089. Cf. *Lc* 2, 25-28.
- ix Cf. *ibid.* 2, 23.
- x Cf. *Lc* 2, 22-39.
- xi *Lc* 19, 42.
- xii Cf. GREGORIUS I, *Homiliae in Evangelia*, XXXIX, PL 76, 1294C, ed. Étaix cit., p. 380.
- xiii *Lc* 19, 43-44.
- xiv *Ps* 47, 10. *Antiphona*, 5084; 5085; *Graduale*, 29b; *Introitus*, 180a; *Responsorium*, 7743. Cf. *Lc* 2, 28. *Antiphona*, 1293.
- xv *Ibidem*.
- xvi *Ibidem*.
- xvii *Rm* 15, 8.
- xviii *Ps* 47, 10. *Antiphona*, 5084; 5085; *Graduale*, 29b; *Introitus*, 180a; *Responsorium*, 7743. Cf. *Lc* 2, 28. *Antiphona*, 1293.
- xix *Ibidem*.
- xx Cf. *Antiphona*, 1293; *Responsorium*, 6051; Cf. PETRUS ABAELARDUS, *Hymni et Sequentiae, In primo nocturno et ad vespertas*, XXXVII, *Adorna, Sion, thalamum*, ed. Waddell cit., p. 59.
- xxi *Ps* 47, 11. *Antiphona*, 5084; 5085; *Graduale*, 29b; *Introitus*, 180a; *Responsorium*, 7743.
- xxii *Cant* 1, 3. *Antiphona*, 5170.
- xxiii *Ps* 47, 11. *Antiphona*, 5084; 5085; *Graduale*, 29b; *Introitus*, 180a; *Responsorium*, 7743.
- xxiv Cf. *Ps* 94, 10.
- xxv *Mt* 11, 12.
- xxvi Cf. *ibid.* 4, 18-20.
- xxvii Cf. *Mt* 1, 25 – 2, 1; *Lc* 2, 6-20.
- xxviii Cf. *Lc* 2, 21.
- xxix Cf. *Mt* 2, 1-12, 16.
- xxx Cf. *Lc* 2, 22.
- xxxi Cf. *Gn* 1, 5.
- xxxii Cf. *ibid.*, 3, 1-7.
- xxxiii *Io* 1, 17. *Antiphona*, 3613.
- xxxiv Cf. *Mt* 1, 25 – 2, 1; *Lc* 2, 6-20.
- xxxv Cf. *Lc* 2, 21.
- xxxvi Cf. *Rm* 3, 30.
- xxxvii Cf. *Mt* 2, 1-12.
- xxxviii Cf. *Eph* 5, 27.
- xxxix Cf. *Lc* 2, 22.
- xl *Ps* 47, 10. *Antiphona*, 5084; 5085; *Graduale*, 29b; *Introitus*, 180a; *Responsorium*, 7743.

^{xli} Cf. *Ps* 47, 11.

^{xlii} Cf. *II Tim* 4, 1; *I Pt* 4, 5.

^{xliii} *Antiphona*, 2032; *Responsorium*, 6845; 7091; 7209.

X

Sermo in quadragesima

Introduzione

Il primo sermone quaresimale di Goffredo si distingue fin da subito per il taglio trattatistico, nella distinzione delle parti del discorso (piuttosto netta e definita), nella scelta del linguaggio, più semplice e poco attento, come in altri casi, ad artifici retorici: questi elementi, insieme alla notevole lunghezza del testo e allo sfondo decisamente più interessante dal punto di vista speculativo e teologico, fanno supporre che si possa trattare di un sermone non destinato necessariamente alla lettura comune.

Il testo intende rispondere alla fondamentale domanda su quale sia il senso del versetto: «*Militia est vita hominis super terram*»¹. L'analisi si dipana su diversi livelli ermeneutici, ma il focus sul termine *militia* porta necessariamente il discorso sulla metafora militare che già aveva dominato il primo sermone sulla prima domenica di Avvento e che aveva segnato il perimetro dell'ecclesiologia di Goffredo. Partendo sempre da una disamina letterale, Goffredo precisa subito la presenza di una lezione diversa del versetto, fatta propria da Gregorio Magno nei *Moralia in Iob*, che a *militia* preferisce *temptatio*². Rimane, tuttavia, una breve parentesi, dal momento che la metafora militare si presta bene alla distinzione di base che Goffredo propone e opera tra una *militia* corporale e una spirituale: se la discussione sulla prima, tuttavia, lascia il tempo che trova, esaurendosi nella definizione dell'attività dei soldati, il resto del sermone si prodiga di distinguere tra tre differenti tipi di *militia*: una meritoria, dei buoni, remunerabile con la beatitudine, che è il tipo di servizio militare che il soldato di Dio offre per Dio nella lotta e al suo fianco, contro il diavolo (il poliptoto nel testo latino contribuisce a fornire musicalità e ordine al testo, sempre alla ricerca della simmetria nella costruzione delle diverse coordinate³);

¹ *Iob* 7, 1.

² Cf. nota vii.

³ Per una puntuale analisi dello stile vittorino. cf. in particolare J.-Y. TILLIETTE, *Y a-t-il une esthétique littéraire victorine?*, in *Les écoles de pensée du XII^e siècle et la littérature romane* cit., pp. 123-138; P. BOURGAIN, *Existe-t-il en littérature un style victorin?*, in *L'école de Saint-Victor de Paris* cit., pp. 41-55; EAD., *Les Victorins et l'espace littéraire*, in *La cultura dei Vittorini e la letteratura medievale* cit., di prossima pubblicazione.

una demeritoria, propria dei malvagi, che porta alla dannazione, ed è il tipo di servizio offerto al diavolo nella lotta contro Dio; una neutra, infine, propria dell'uomo nello stato postlapsario, e che consiste nella perenne lotta contro le sue pene.

Goffredo illustra, a questo punto, le caratteristiche della prima *militia*, che è propriamente la *militia christiana* cui allude il versetto di Giobbe, dopodiché affronta la descrizione della condotta di vita che l'uomo deve tenere per essere degno di far parte di tale *militia* e, infine, conclude con la distinzione delle sue diverse forme (*species*). Riguardo il primo punto, Goffredo chiarisce le dinamiche dello scontro continuo tra il soldato di Cristo e i suoi nemici spirituali (carne, mondo e diavolo) e porta le ragioni per cui il migliore strumento per opporsi al diavolo è costituito dalla *sancta simplicitas*. Interessanti, dal punto di vista logico, le due argomentazioni che adduce per rendere conto del perché la scelta delle armi ricada proprio sulla *sancta simplicitas*: il primo è un *argumentum a contrario* che trova tutta la sua cogenza nel fatto che l'arma del diavolo consiste nella molteplicità delle sue trasformazioni e dei suoi artifici ingannevoli; il secondo, a conferma e sostegno del primo, consiste nel dire che, proprio in ragione dell'esperienza della sua molteplicità, il diavolo non ha esperienza della *simplicitas*, dunque questa si rivela essere effettivamente la migliore arma per combatterlo. Segue quindi un'ulteriore distinzione, volta a definire la stessa *sancta simplicitas*: da una parte c'è, infatti, la semplicità di necessità, dall'altra la semplicità di volontà. Soltanto la seconda è meritevole di salvezza, poiché è indice di una scelta volontaria della non molteplicità, è quella cioè che permette di combattere il nemico spirituale per eccellenza.

Il sermone cambia poi toni quando Goffredo rivolge un accorato appello al soldato di Cristo che deve quindi seguire, nella sua condotta, la semplicità della colomba e la prudenza del serpente: questi, infatti, riesce a salvarsi dagli agguati dei predatori cedendo il suo unico arto, che è il corpo, e preservando la testa. Nell'esempio di Goffredo l'anima del soldato di Cristo rappresenta la testa del serpente, il suo corpo, invece, il corpo del serpente, che può essere sacrificato, in una valutazione assiologica che considera l'anima migliore del corpo.

Il secondo nucleo tematico del sermone, che prevede l'analisi della condotta da tenere durante il servizio militare da prestare a Dio, rivela tutta la necessità della lotta del soldato di Cristo in seguito alla Caduta. La condizione postlapsaria dell'uomo, infatti, connotata da una fragilità e da una precarietà estreme, ha comportato un momentaneo cambio di schieramento, consegnando l'uomo al servizio del diavolo. La scintilla del divino, tuttavia, che ancora illuminava l'anima umana, insieme alla speranza nella divina misericordia e insieme al soccorso delle arti meccaniche per sfuggire alla condizione miserabile del terzo tipo di *militia*, quella

dell'uomo in lotta contro la sua natura decaduta, ha garantito la possibilità della sopravvivenza e della redenzione.

Il terzo nucleo tematico indaga le differenti forme di *militiae christianae* che, nella distinzione tra i piani dello scontro, chiede conferma a numerosi passi veterotestamentari che, oltre a denunciare una fortissima conoscenza della storia biblica, contribuiscono alla comprensione e alla divisione di queste *species*: la *militia* di Cristo e dei suoi soldati, infatti, lotta contro il diavolo e i suoi seguaci; quella dell'uomo perfetto, che è l'uomo dotato di *sancta simplicitas*, lotta contro la molteplicità; quella dell'interiorità dell'essere umano, invece, prevede una lotta della carne contro i suoi moti negativi.

L'ecclesiologia di Goffredo che traspare da questo sermone, e che si nutre dei numerosissimi esempi, tutti concentrati nella parte finale del testo, dettati dalla storia della Chiesa – come la lotta del protomartire Stefano, di Saulo che si converte al cristianesimo, o anche del condottiero Ioab o del capo dell'esercito di Babilonia Nabuzardan –, chiarisce l'importanza e la necessità della continua lotta per il soldato di Cristo che, contro il nemico che non riposa mai, deve possedere l'antidoto della dottrina e della sapienza.

Come di consueto, le conclusioni del sermone sono dedicate all'invito rivolto da Goffredo a chi si giova delle sue parole: in questo caso l'appello è al soldato di Cristo a saper scegliere le armi adatte per la sua lotta, vale a dire le virtù cardinali e teologiche, scelta che dovrà tener conto del nemico come delle naturali attitudini del combattente. Infine, Goffredo ribadisce ulteriormente l'invito al soldato cristiano a seguire l'esempio della lotta di Gesù nel deserto contro le tentazioni di Satana, le lusinghe del mondo e i moti della sua carne, richiamato dal momento liturgico che il sermone vuole celebrare.

Il testo, piuttosto complesso per l'ampio utilizzo di fonti dirette e indirette, si rivela in tutto il suo interesse anche per i numerosi vocativi al *miles Christi*: indizio, questo, di un probabile uditorio di Templari; d'altra parte l'espressione potrebbe anche essere basata sulla tradizionale metafora militare dell'armatura di Dio di *Eph* 6, 11⁴.

⁴ Sull'eventualità di un coinvolgimento di Goffredo con l'ordine templare, cf. *supra*, cap. I, pp. 25-27.

Testo

C = ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, ff. 50^v-60^v.

Probatissimi cuiusdam militis Dei sententia est: *Militia*¹ *est vita hominis super terram*¹. Cuius sentencie veritas non solum sui autoris excellentia, verum etiam omnium nostrum iugi experientia comprobatur. Quis enim ex omnibus nobis in semetipso militiam suam non iugiter
5 experitur? Nemo, ut arbitror. Verumtamen non quicumque experitur, et intelligit, quamvis fortassis quicumque intelligit, et experitur. Quia igitur valde expedit experiendi militiam suam etiam intelligere, ratione quadragesimalis temporis, quod in totius humane vite significatione institutum, et ob hoc spiritualiter christiane militie deputatum est, opere pretium diximus, iniuncto nobis verbi ministerio, de proposita sententia verbi materiam sumere; et ex ea vel
10 novos Christi tirones ad intelligentiam sue militie, quantum Dominus donaverit, informare rudesque animos et infirmos adhuc [51^r] contra hostiles impetus nostri ministerio sermonis animare pariter et armare, quatinus eosdem, scilicet hostiles impetus, et prudenter intelligere et caute declinare et, cum necesse fuerit, fortiter valeant sustinere viriliterque repellere.

§ Querendum itaque nobis in primis est quenam sit hec militia, de qua tam generaliter
15 dicitur quoniam *vita hominis super terram* ipsa estⁱⁱ. Generalis enim est sententia, quamvis indefinite prolata, sicut et illa: *Homo natus de muliere brevi vivens tempore repletur multis miseriis*ⁱⁱⁱ. *Homo*, id est omnis homo; similiter *vita hominis*, id est omnis vita hominis, *super terram militia est*. Querimus igitur que sit hec militia. Nunquidnam² ipsa est illud militare exercitium quod omnes novimus, quod per corpus exercetur et corpus persequitur? Nequaquam,
20 absit hoc ab intellectu tanti viri ut in lingua eius tanta inventa sit iniquitas, aut in faucibus eius tanta personuerit stulticia^{iv}, presertim cum ipse, illaturus hanc sententiam, in eiusdem commendatione premiserit, dicens: *Non invenietur in lingua mea iniquitas, nec in faucibus meis stulticia personabit*^v, et hoc dicto continuo subintulit, dicens: *Militia est vita hominis super terram*^{vi}. Querenda est igitur alia militia de qua vel pro qua vera possit inveniri hec sententia,
25 quamvis sit et alia huius eiusdem sentencie littera qua dicitur: *Temptatio est vita hominis super*

¹ Militia est vita hominis super terram] C^{p.c.}, Militia hominis vitam esse super terram C^{a.c.}, corr. in marg alia m.

² Nunquidnam] C^{p.c.}, nonquidnam C^{a.c.}.

terram. Sed qui huius littere expressionem desiderat, *Moralia* beati Gregorii in *Iob* legat, qui temptationis nomen diligentius quam militie pertractat. Nos illi littere quam proposuimus insistemus^{vii}.

§ Sciendum ergo quod est militia corporalis et est militia spiritualis. Corporalis est illa de
30 qua prelocuti sumus, illud scilicet militare exercitium quod per [51^v] corpus exercetur et corpus
persequitur; spiritualis vero est spirituale quoddam spiritualiter militantium exercitium quod
per spiritum exercetur et spiritum magis quam corpus persequitur. De corporali militia nichil
ad nos attinet dicere, tam longe a nostro relegata est sermone quam longe est et a conversatione.
De sola ergo spirituali dicendum. Hec ita subdistingui potest. Spiritualis militia alia meritoria,
35 alia demeritoria, alia neutra. Meritoria est qua miles Dei Deo et cum Deo suo contra diabolum
militat. Demeritoria est qua miles diaboli diabolo et cum diabolo suo contra Deum militat.
Neutra est qua generaliter omnis homo contra penalitates suas³ militat. Prima ex his bonorum
est, secunda malorum, tertia miserorum est. Prima remunerabilis, secunda dampnabilis, tertia
miserabilis. Ex hac distinctione iam aliquatenus apparere potest quam vera sit quamque
40 generalis illa quam proposuimus sententia. Omnis enim vita hominis super terram viventis
aliqua predictarum militiarum est. Nam omnis homo vivens super terram aut contra diabolum
militat (et bonus est), aut contra Deum militat (et malus est), aut ad minus contra penalitates
suas militat (et miser est). De quibus insequentibus plura dicemus.

Est ergo secundum hunc sensum, ut diximus, sententia generalis. Quod si quis eam
45 specificare velit, poterit sic dicere: ‘Vita hominis’, id est rationabiliter viventis, ‘super terram’,
id est super terrenitatem suam, subaudis constituti, hoc est terrenitatem suam bene regentis, est,
id est esse debet, ‘militia’, non quelibet predictarum, sed quedam determinate. Debet enim esse
illa quam meritoria diximus. Omnis enim homo, rationabiliter hanc suam vitam terrenam
regens, ad hoc Deo suo militare, ad hoc omnimodo laborare debet [52^r] ut, post vitam terrenam,
50 mereatur ad beatam vitam transmigrare. Hec autem sola militia christiana est. Solus enim is qui
Christo militat ad beatam vitam sibi meritum et transitum parat. Sola igitur christiana militia
meritoria est; de qua deinceps nobis principaliter loquendum est. Et primo videndum quid sit
christiana militia, secundo qualiter omnis vita hominis hec militia esse debeat, tercio que sint
species christiane militie. Tria hec capitula ordine dicto prosequemur.

55 Potest ergo descriptive sic ostendi quid sit christiana militia. Christiana militia est
artificiosus militis Christi cum spirituali hoste conflictus. Vere conflictus et multiplex conflictus

³ suas] Cp.c., suos C^{a.c.} *corr. sup. l.*

cum spirituali hoste, quia cum carne, cum mundo, cum diabolo; quorum quilibet spiritualis hostis noster dicitur^{viii}, non quod quilibet eorum spiritus⁴ sit, sed quod quilibet eorum spiritualiter nos impugnat. Vere conflictus cum carne, teste Apostolo, qui ait quia *spiritus pugnat adversus carnem, et caro adversus spiritum, ut non quecumque volumus illa faciamus*^{ix}. Vere conflictus cum mundo, teste Domino, qui militibus suis ait: *In mundo pressuras habebitis, sed confidite: ego vici mundum*^x; et rursum scriptum est: *Omnes qui pie vivere volunt in Christo, persecutionem patiuntur*^{xi}. Vere conflictus cum diabolo, teste rursum eodem Domino et rege huius militie, qui, primos milites suos ad hanc militiam exhortans, ait: *Estote fortes in bello et pugnate cum antiquo serpente*^{xii}, ac si dixisset hoc quod alibi dicit: *Non veni pacem mittere in terram, sed gladium*^{xiii}; ergo *qui gladium*⁵ *non habet, vendat tunicam et emat gladium*^{xiv}: qui pugnandum vobis est cum serpente, id est cum diabolo invisibiliter persequente. Serpente, inquam, antiquo^{xv}, ideoque multorum malorum experto, et ob hoc [52^v] ad bella doctissimo et artificiosissimo. Unde et militi Dei valde necessarium contra huiusmodi hostem artificium. Sed quod erit hoc militis Dei contra diabolum artificium? Nunquid enim homo, cuius vita brevis est super terram, cuius sensus etiam carnea moles hebetat, adquare⁶ potest versutias illius antiqui serpentis, qui etiam a multitudine scientie, quam tamen ipse nonnisi ad malos usus convertit, ‘demon’, id est sciens^{xvi}, dicitur?

Fratres karissimi, ego credo magna hic opus esse inquisitione, et multo maiore quam viribus nostris conveniat, quidnam sit hoc artificium contra diabolum militi Christi necessarium. Verumtamen, absque melioris sentencie preiuditio, presumam dicere quod sentio. Dico quoniam artificium hoc sancta simplicitas est. Quod et sic probo. Nam si artificium diaboli contra militem Dei multiplicitas est, unde et mille nocendi artes habere dicitur, unde et serpens tortuosus propter multiplicitem viarum suarum^{xvii} appellatur, unde et *nervi testiculorum Leviathan perplexi*^{xviii} dicuntur, quia suggestionum eius argumenta non solum multiplicia sed et implicita sunt, quibus miseram et incautam animam sic illaqueat, ut plerumque unum laqueorum eius, in quem iam incidit, non evadat nisi in alium incidat; si, inquam, ut dixi multiplicitas artificium diaboli est, ratione contrarii non absurde Christi militis artificium simplicitas dicitur.

Sed et alia ratione hoc idem probatur. Solent enim periti pugnandi suos adversarios ea potissimum arte obpugnare, in qua crediderint illos minus esse peritos. Constat autem diabolum

⁴ spiritus] C^{p.c.}, hostis C^{a.c.} corr. in marg.

⁵ gladium] om. C^{a.c.} add. sup. l. C^{p.c.} alia m.

⁶ adquare] C^{p.c.}, adquare C^{a.c.} corr. sup. l.

nichil minus nosse quam sanctam simplicitatem. Neque enim ipse eam novit per experientiam, neque per approbationem, utpote [53^v] quam numquam experitur, numquam approbat. Recte igitur Christi miles⁷ ea contra ipsum arte utitur, in qua ipse imperitus invenitur. Sit ergo sancta
90 simplicitas militis Dei artificium ad expugnandum diabolum.

Sed, queso, que est hec sancta simplicitas? Sunt enim diversa genera simplicitatis, que sic distinguere possunt: est simplicitas necessitatis et est simplicitas voluntatis. Simplicitas necessitatis est qua quis ideo simpliciter ambulat, quia nescit ambulare multipliciter. Nescit multas vias, et ob hoc unam ambulat, in quam casu inciderit. Que si forte bona est, poterit in ea
95 salvari. In hac enim simplicitate multi ambulantes, in viam fidei per gratiam missi salvati sunt; de quibus legitur quia *asine pascebantur iuxta boves*^{xix}. Sed, quamvis in ea quis salvetur, nemo tamen ex ea vel per eam salvatur. Ipsa enim non virtus, sed defectus est, ideoque ad pugnandum contra diabolum artificium non est. Est autem alia simplicitas voluntatis, qua quis ex industria simpliciter ambulat, qua quis ideo simpliciter ambulat, quia non vult multipliciter ambulare.
100 Videns enim vias et invia, spretis inviis, ambulat per vias rectas. Sed et inter ipsas vias prudenter discernens, ex industria meliorem eligit, et in ea se tenet, non declinans neque ad dexteram neque ad sinistram. Hec simplicitas non asinina sed columbina est, id est non fatua sed prudens^{xx}. Habet enim columba suam cum simplicitate prudentiam, quia meliora grana ad pastum suum eligit et, super aquas accipitris umbram prospiciens, insidias evadit^{xxi}. De hac simplicitate
105 dicitur: *Qui ambulat simpliciter, ambulat confidenter*^{xxii}; et rursum de eius contrario: *Ve ambulanti duabus viis*^{xxiii}, et *vir duplex animo inconstans est in omnibus viis suis*^{xxiv}. Hec simplicitas non [53^v] defectus, sed virtus est, ideoque optimum⁸ contra diabolum artificium est. Hoc artificium Dominus milites suos ad bella mittens docebat, dicens: *Ecce ego mitto vos sicut agnos inter lupos*^{xxv}. *Estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbe*^{xxvi}, ac si
110 apertius dixisset: ‘Estote prudenter simplices et simpliciter prudentes, estote simplices ut columbe, ne mala inferatis; estote prudentes ut serpentes, ut illata mala caveatis quantum potestis; aut, si non potestis omnino, facite quod serpens facere solet. Serpens enim in arto constitutus, si non potest totum corpus servare, neglecto reliquo corpore, saltem caput servat. Sic et tu, o miles Christi, si contingat⁹ te in arto constitui, ubi non possis utrique providere, et
115 corpori scilicet et anime, neglecto constanter corpore provide vel anime, que caput tuum est.

⁷ miles] C^{p.c.}, militis C^{a.c.} exp. et corr. sup. l.

⁸ optimum] obtimum C.

⁹ contingat] C^{p.c.}, continguat C^{a.c.}, eras.

§ Dicto quid sit militia christiana, nunc dicendum qualiter tota vita hominis super terram
hec militia esse debeat^{xxvii}. Et quidem facile est hec videre cuilibet rem diligentius intuenti. Nam
quod omnis homo super terram, id est terrenitatem suam, bene constitutus, toto tempore¹⁰ huius
terrene vite Deo suo militare debeat, si fieri possit, nemo qui ambigat, nisi qui et humane
120 conditionis modum non considerat, et presentem statum sanctorum angelorum qui numquam
lapsi sunt¹¹ ignorat. Nam et beati angeli qui numquam peccaverunt etiam nunc Deo suo iugiter
militant, et homo sic conditus est ut, si numquam peccasset, toto huius terrene vite sue tempore
sine difficultate Deo suo militasset. Sed postquam infelix homo, seductus ab illo antiquo
serpente qui [54^r] mature eum impugnare cepit, sui regis castra deseruit et, velut transfuga¹² in
125 aliena castra, recessit, proh dolor!, hanc suam militiam in contrariam commutavit et de milite
Dei factus est subito miles diaboli; ideoque divina sententia severius in eum dictata, in huius
vite miseras devolutus incidit ex inproviso, in quandam terciam militiam quam supra neutram
vocavimus, admodum sibi duram et laboriosam. Incidit, inquam, de dampnabili in miserabilem,
de culpabili in penalem. Incidit, inquam, in quasdam huius vite penalitates, velut quosdam
130 durissimos hostes, et ceperunt eum ille sue penalitates undique obpugnare, adeo ut, qui Deo suo
noluerat, iam non diabolo suo libere posset militare, penalitatibus suis veluti crudelissimis
hostibus undique eum artantibus et in diversa rapientibus. Hinc etenim fames et sitis, hinc frigus
et estus, hinc nuditas et egestas, hinc adversitates et egritudines, cetereque molestie et
inequalitates corporum¹³, et quod omnibus his multo miserius est, animi quoque defectus, ut¹⁴
135 est oblivio et mentis cecitas, hebitudo, tedia et tristicie, cetereque spiritus afflictiones, eum ita
undique vallaverunt et obpugnaverunt ut, nisi se aliquo contra hos armasset artificio, citius eum
suffocassent¹⁵.

Quid ergo faceret miser inter hos inimicos suos crudelissimos constitutus? Excogitare cepit
quedam artificia suarum miseriarum solatia, et invenit quasdam falsi nominis scientias, artes
140 scilicet mechanicas^{xxviii}; que quidem ei solatia prestiterunt, sed animum ipsius
adulteraverunt^{xxix}, quia veri nominis scientia, id est cognitione sui creatoris, cui olim humanus
animus maritatus fuerat [54^v], velut uxore de proprii viri thoro exclusa, quasi violenter in
alienum thorum surrepserunt. Invenit, inquam, contra penalitates famis et sitis agriculturas et

¹⁰ tempore] C^{p.c.}, te|pore C^{a.c.}.

¹¹ sunt] C^{p.c.}, sunt semper C^{a.c.} *del.*

¹² transfuga] transffuga C.

¹³ corporum] *om.* C^{a.c.}, *add.* C^{p.c.} *sup. l. alia m.*

¹⁴ ut] *om.* C^{a.c.}, *add.* C^{p.c.} *sup. l.*

¹⁵ suffocassent] C^{p.c.}, suffocass₃ C^{a.c.}.

venationes; contra nuditatem, frigus et estum lanificas, pelliparias et fabriles artes; contra
145 egestates et adversitates mercaturas et negotiationes; contra egritudines et inequalitates corporis
medicinales artes^{xxx}; sed et contra animi defectus quasdam maiores quidem scientias, id est
liberales artes et philosophicas, sed et ipsas tamen umbratiles et ad cognitionem veritatis, quam
pollicentur, non perducentes¹⁶.

His itaque omnibus inventis, velut quibusdam armis, armatus homo miser penalitates suas
150 obpugnare cepit, si quomodo eas expugnari contingeret. Sed quo magis illis institit, eo durius
ille resistebant, etsi quando eas extinxisse videbatur, ille reviviscebant. Ventris enim ruine
quotiens resarciuntur, tociens renovantur. Videns ergo infelix se parum vel nichil profecisse, et
hostes, quibus expugnandis adeo studuerat, funditus exturbari non posse, tedio fatigatus et
animo fractus, non iam eis expugnandis semel sed mitigandis¹⁷ die ac nocte cepit invigilare.
155 Sicque factum est ut tempus quod totum militie Dei sui debuerat, totum vel militie diaboli vel
mitigandis penalitatibus suis cogeretur impendere. Proh dolor, quam miseranda conditio!
Verumtamen, quia seductus ab alio, non irreparabiliter lapsus est homo, non omnino oblitus est
creatoris sui, vivente in eo adhuc aliqua rationis scintillula, que nec in eam¹⁸ extingui potuit,
sed quandoque inter miserias suas ad requiem, inter tenebras ad nativum lumen suum, licet
160 tenuiter, respexit, ideoque et divine misericordie [55^r] respectum meruit.

Non est enim oblitus misereri Deus, nec continuit *in ira sua misericordias suas*^{xxxi};
indultumque est misero ex divine gratie respectu, ut tempus quod totum Deo suo debuerat, vel
in parte redderet. Sed quia nec dimidium poterat, ne debitor¹⁹ inops nimio penso gravaretur,
tandem aliquando habundante gratia ex indulgentia accepit, ut vel decimam partem temporis,
165 sicut et aliarum rerum suarum, Deo suo redderet, ceteris anni partibus ad usum penalitatem
suarum mitigandarum cedentibus. Porro ad usum militie diaboli nullum ei umquam tempus est
indultum, quin immo sub dire mortis terminatione²⁰ prohibitum^{xxxii}. Ex his iam animadvertere
potest, quisquis ad annos discretionis evasit, quantum Deum suum offendant quisquis ei nec
tempore quadragesimali militare curat; immo quanto gravius, qui etiam hoc tempore diabolo
170 militare non cessat. Nam siquis tibi debitor esset in centum, et tu ei misericorditer eandem

¹⁶ perductes] C^{p.c.} *in ras.*

¹⁷ mitigandis] C^{p.c.}, mitigantis C^{a.c.}

¹⁸ eam] cam C.

¹⁹ debitor inops] C^{p.c.}, debitorinops C^{a.c.}

²⁰ terminatione] C^{a.c.}, *coni. dub.* ..terminatione C^{p.c.}, *corr. alia m.*

summam usque ad decem remitteres, nonne te graviter offenderet si, cum posset, nec decem redderet, immo multo gravius si ei cui nichil debuerat centum, tibi vero nec decem redderet?

Cumque generaliter hec ita se habeant, sunt tamen quidam quos tanquam dilectos filios benignus Pater Deus ab his penalitatum suarum curis exemit, quos tanquam electos milites suos
175 rex dives et sapiens in castris suis constituit, eisque de suo cotidiana stipendia per ministros suos providet et invenit, eo videlicet pacto ut, dum ab his penalitatum suarum curis liberantur, toti²¹ et semper eius militie mancipientur. Hii nimirum, hii sunt omnes clerici, canonici, monachi, sexus utriusque homines in religione constituti, qui cotidiana ac sufficientia stipendia per-[55^v]cipiunt in Ecclesiis²², velut in castris Dei, ea videlicet conditione ut, dum negotiis
180 exterioribus carent, toti et semper divinis obsequiis vacent. Hinc iam animadvertant, quicumque²³ huiusmodi stipendia percipiunt in ecclesiis Dei, velut in castris regis sui, quid ipsi versa vice suo debeant procuratori; animadvertant quod annum, quem totum vacuum habent, totum regi suo debent; animadvertant, inquam, quod non in regis sui dampnum vacuum acceperunt annum, nec militis stipendia regis decet esse dispendia, quia quod superest temporis
185 penalitatibus mitigandis non est indultum voluptatibus saciandis. Sed ecce res cedit in contrarium. Nam plerique, beneficiis Dei abutentes, annum quem totum vacuum acceperunt, immo quia vacuum acceperunt, totum voluptatibus suis indulserunt. Nam, et in ipsa quadragesima comedentes, semel deliciosius et lautius epulantur quam plerique alii qui, toto anno ter aut quater in die comedentes, vix simplici pane reficiuntur. Quod si quid forte durioris
190 in quadragesima susceperint abstinentie, quasi magnum aliquid se fecisse et, reliquum tempus ad peccandum se redemisse putantes, mox finita quadragesima, tanquam sus ad volutabrum luti remutuntur^{xxxiii}, et in ceno voluptatum suarum revolvuntur, immo resolvuntur.

Ecce, fratres, ad quos usus hii tales beneficia Dei converterunt; et tamen stipendia cotidiana sufficientia, immo habundantia, de manu Dei percipere non metuunt; et quidem nunc interim
195 recipiunt stipendia militis. Sed sciant²⁴, et certissime sciant, quia manent eos, nisi resipiscant, stipendia non militis sed mortis. *Stipendia enim peccati mors*^{xxxiv}. Hanc suam conditionem [56^r] quidam veri filii Patris et electi milites regis, viri scilicet vere religiosi, non negligenter attendentes, non minus extra quam in quadragesima Deo suo devote militant, evenitque frequenter ut extra quadragesima laboriosius militent, quippe quia plures tunc adversarios

²¹ toti] Cp.c., tot C^{a.c.}.

²² Ecclesiis] Cp.c., Ecclesiis Dei C^{a.c.}, *del.*

²³ quicumque] Cp.c. *in ras.*, *dub.*

²⁴ sciant] *bis scripsit C.*

200 habent. Nam eos quos in quadragesima quodammodo sue partis habere socios videbantur, extra quadragesima, velut in aliena castra transfugas, duriores adversarios experiuntur, si tamen eis aliena castra putanda sunt quibus iugiter inserviunt et non magis ea ad que modico tempore velut exploratores accedunt.

§ Sed his omissis iam ad enumerationem specierum christiane militie veniamus, in quarum
205 enumeratione et contrarie militie species apparebunt. Sunt ergo tres christiane militie species: prima est Christi et militum eius adversus diabolum et satellites ipsius; secunda est viri perfecti et commilitonum eius adversum mundum et complices ipsius; tertia species humani et motuum eius adversus carnem et motus ipsius.

Ecce habes tres christiane militie species, ex quarum enumeratione apparent et tres
210 contrarie, et ita sex: tres videlicet hinc et tres inde. Sed notandum quod he sex militie²⁵ species nonnisi duorum regum sunt. Regum, inquam, id est alterius, qui vere rex est, et alterius, qui se facit regem, non regnum habendo, sed alienum usurpando. Duorum ergo, ut dixi, regum sunt. Nam et vir perfectus et spiritus humanus, velut quidam principes militie Dei, Deo, tanquam regi suo, militant; et mundus et caro, veluti quidam principes militie diaboli, diabolo, tanquam regi
215 suo, militant^{xxxv}. Solent enim reges nunc per se, nunc per principes militie sue hostes debellare. Sic olim Nabuchodonosor, rex Babilonis, nunc [56^v] per se, nunc per Olofernem principem, nationes expugnavit^{xxxvi}. Sed et Nabuzardan, princeps cocorum, eius legitur destruxisse muros Ierusalem^{xxxvii}, in quo bene caro significatur: que, dum gule servit, non absurde princeps et magistra cocorum dicitur, et per eam muri Ierusalem, id est virtutes anime, destruuntur^{xxxviii}.
220 Sic olim David rex, nunc per se, nunc per Ioab principem militie sue philisteos expugnavit, quia et Dominus Iesus Christus, rex noster, manu fortis nunc in²⁶ propria persona contra hostes venire dignatur, nunc per Ioab, id est per predicatorum suorum ordinem, philisteos, id est voluptatibus huius seculi inebriatos, fortiter prosternit^{27xxxix}. Hanc militiam suam tunc Dominus Iesus corporaliter et contra diabolum spiritualiter inchoavit quando *ductus est Iesus in desertum*
225 *a spiritu*^{xl}, *ut temptaretur a diabolo*, in quo congressu, etsi non extinxit hostem, valde tamen ad tempus humiliavit; hanc militiam suam ipse idem Dominus in propria persona toto tempore predicationis sue exercuit quando Iudeos incredulos et semper sibi rebelles acutissimis invectionum suarum telis confixit, nunc latenter et quasi per insidias, ut dum in parabolis

²⁵ militie] C^{p.c.}, christiane militie C^{a.c.}, *del.*

²⁶ in] C^{p.c.} *eras.*

²⁷ prosternit] C^{p.c.}, prostravit C^{a.c.}.

loquens eos occulte tetigit, nunc patenter et manifeste, ut dum apertis increpationibus eos
230 graviter vulneravit.

O quotiens acutissima in eos verborum tela iaculatus est, dicens²⁸: *Ve vobis, scribe et pharisei, qui circuitis mare et aridam ut faciatis unum proselitum, ut, cum factus fuerit, duplo facitis eum filium Gehenne^{xli}. Ve vobis, ypocrite, qui mundatis quod²⁹ foris est calicis et peraspidis, qui similes estis sepulcris dealbatis: que foris quidem sunt speciosa, intus autem*
235 *plena omni spurticia^{xlii}. Ve vobis, qui decimatis mentam et ciminum et anietum et colatis culicem, et glutitis camelum^{xliii}, [57^r] et alia multa huiusmodi^{xliv} ‘ve’, que in Mattheo simul posita inveniuntur! O quotiens et illi in eum acutissima blasphemie tela reiaculati sunt, dicentes eum magum et turbe seductorem et in Beelzebub demonia eicientem^{xlv}! Novissime vero hanc suam militiam gloriose consummavit quando, sponte ad passionem accedens, ipsam mortem*
240 *moriendo destruxit; quando Leviathan, illum antiquum serpentem^{xlvi} in mari huius seculi latentem, carnis sue obiectu inescatum, sed aculeo divinitatis transfixum, velut piscem hamo captum de mari huius seculi eiecit^{xlvii}, sicut ipse imminente passione sua promiserat, dicens: Nunc iudicium est mundi, nunc princeps huius mundi eicietur foras^{xlviii}.*

Sed et usque ad consummationem seculi, quamvis non corporaliter, tamen personaliter,
245 suis adesse non desinit agonistis pro se decertantibus. Quid enim aliud fuit quod eum Stephanus, in agone suo laborans, in celo stantem, vidit^{xlix}? Quid aliud fuit quod eum Saulus desuper et terribiliter intonantem audivit, et dure ferientem sensit^l? Postquam vero Dominus corporaliter hanc suam militiam consummavit, tunc viri perfecti, viri strenui, quasi christiane militie principes et signiferi, in eius locum successerunt, qui mundum istum in maligno positum fortiter
250 debellaverunt, alii obiectu carnis sue sevitiam persecutorum destruentes, ut sancti martires; alii antidoto doctrine et sapientie sue venena heretice perfidie dissipantes, ut sancti Ecclesie predicatorum et doctores.

Porro novissime his temporibus nostris, cessantibus foris bellis, non quiescit domesticus hostis. Pugnat enim adversum nos *ea que dormit in sinu nostro^{li}*, pugnat uxor cum ancillis suis
255 adversus virum cum famulis suis, id est caro cum lascivis et effe-[57^v]minatis motibus suis adversus spiritum³⁰ cum virilibus et robustis motibus suis; oriturque in una et eadem domo pugna quedam feda nimis, in qua, quod etiam dictu miserabile est, frequentius evenit

²⁸ dicens] C Matth. XXIII, scripsit *in marg. alia m.*

²⁹ quod] C^{p.c.}, que C^{a.c.} *corr. sub. l.*

³⁰ spiritum] C^{p.c.}, spiritu C^{a.c.}.

mulierculas viros³¹ evirare quam viros feminas effeminare, id est a feminee molliciei consuetudine revocare.

260 Ecce, fratres, quam detestandum in una et eadem domo bellum. Neque enim sex militie species ideo distinximus, quasi necesse sit semper eas in diversis personis inveniri: inveniuntur et in eadem persona, vel omnes, vel plures earum simul; inveniuntur et singule in singulis. Quandoque enim impugnamur a diabolo solo, quandoque a mundo solo, quandoque a carne sola, quandoque ab his omnibus simul vel a pluribus horum^{lii}. Verbi gratia, a diabolo solo
265 impugnatur quis, quotiens ei tales veniunt³² *immissiones per angelos malos*^{liii}, quales nec mundus nec caro suggerit, ut, si furore vel ira vel odio penitus sine causa vel existente vel apparente exagitetur, si tristitia penitus irrationabili vexetur, si concupiscentia pessimi alicuius flagitii temptetur, ut occidendi³³ hominem sine causa vel etiam occidendi seipsum. Huiusmodi namque temptationes solius esse diaboli immissiones inde probantur quod nec mundus talia
270 suggerere solet, nec carnem vel spiritum talia delectant, quin immo cruciant. Nam, quamvis humana anima creata sit irascibilis et concupiscibilis, simul tamen creata est et rationalis, ut videlicet ira et concupiscentia eiusdem ratione magistra gubernentur^{liv}. Unde apparet quia, quotiens ratione vel vera vel saltem apparente³⁴ non regantur, eas non naturales sed contra naturam, non humanas sed magis esse diabolicas. A mundo vero temptatur quis, quotiens
275 suggestionem vel exemplo perversorum hominum, [58^r] in avaritiam, cupiditatem, ambitionem, vanam gloriam vel aliquod aliorum que mundus suggerere solet vitiorum rapitur, quotiens, adversa vel prospera fortuna succedente, impatientia vel elatione tangitur. A carne autem sola temptatur quis, quando ex ipsius carnis vitio quidam motus insurgunt qui spiritui bella indicunt; quod fit quotiens nulla quidem se species carnis, unde caro moveatur, a foris ingerit, et tamen
280 caro non quiescit. Nam si ei species unde moveatur ingeritur, non iam a se tantum, sed et aliunde temptatur. Porro ab omnibus his seu pluribus horum temptatur quis, quotiens plurimis aut omnibus predictorum vitiorum generibus, velut .VII. demoniis^{lv}, inquietatur, et tunc utique quasi multiplicato hoste gravius et periculosius vexatur.

Attende ergo tibi, o miles Christi, unde tibi sit pugna ut, cognita vexationum tuarum causa,
285 congrua singulis obitias arma. Neque enim convenit militem Christi inermem ad bella procedere, presertim cum et hostis tuus adversum te bene armatus procedat. Sunt igitur et partis

³¹ viros] *om.* C^{a.c.}, *add. sup. l.* C^{p.c.} alia m.

³² veniunt] C^{p.c.} *in ras.*

³³ occidendi] C^{p.c.}, occidetur C^{a.c.}, *corr. in marg. et sub. l.*

³⁴ apparente] C^{p.c.}, apparante C^{a.c.}

tue et partis illius arma diversa, de quibus multa dici possunt et que tanta sint ut animum totum sibi vacantem requirant. Nos ea que occurrerint, adiuvante Domino, dicemus. Sunt itaque partis utriusque arma virtutes et vitia, vulnera vero his armis inflicta bona et mala opera. Vis te contra
290 hostem tuum bene armare? Stude omne corpus actionum tuarum virtutibus munire. Vis hosti tuo vulnus infligere? Stude in oculis eius virtutum opera multiplicare. Tot et tanta ei vulnera inflixeris, quot et quanta in oculis [58^v] eius bona opera feceris.

Notandum autem quod non promiscue aut confuse utendum est virtutum armis. Neque enim contra quodlibet vitium qualibet virtute utendum est, aut in quolibet predictarum
295 militiarum genere quelibet indiscrete virtus eque necessaria est. Sunt tamen quedam virtutum arma generalia, quedam spiritualia. Generalia sunt quedam virtutes contra vitium quodlibet et in quolibet militie genere utiles, quales sunt principales virtutes .IIII^{or}., quas cardinales³⁵ appellant, videlicet iusticia, prudentia, fortitudo, temperantia. Tales sunt etiam devotio orandi, studium legendi et meditandi in sacra Scriptura, virtus contemplandi, exercitium in bonis
300 occupationibus te occupandi^{lvi}. Hec et huiusmodi contra vitia quelibet et in quolibet militie genere valent. Alia vero sunt spiritualia, que non omnibus sed singulis vitiis expugnandis, nec in quolibet sed in uno aliquo militiarum genere valent. Nam si a solo diabolo impugnaris, his que supra commemoravimus vilissimis vitiis, ire scilicet vel concupiscentie penitus irrationabilis, nequaquam tibi utendum est ieiuniis, vigiliis ceterisque corporalibus quibus caro
305 expugnatur laboribus. Iuvaretur his potius hostis quam gravaretur.

Sed neque ea quibus mundus expugnatur virtutum arma hic tibi sunt necessaria. Quid ergo? Nunquid fidei, spei, caritatis hic utendum est armis? Nec hoc dico, non quia non habeant hic locum, sed quod tam preciosa arma tam vilissimis usibus non sunt adhibenda. Quibus sibi hic virtutum armis utendum? Audi quibus. Est quedam virtus et magna virtus, quia magnanimitatis
310 virtus vilissima queque contempnere, que tunc melius et gloriosius expugnantur cum contempnuntur, ne, si attendantur, eo ipso aliquid esse putentur. [59^r] Sic veteres olim philosophi, scrutabundi veritatis inquisitores, quasdam diabolice magis inquisitionis quam humane inventionis sentencias de Deo et mundo – quibus diabolici spiritus homines asserebant Deum nichil esse, aut mundum hunc non divina providentia gubernari sed fortuitis casibus
315 agitari^{lvii} – eo quod vilissime essent nec reputatione digne, contempnendo potius quam ratiocinando expugnaverunt. Hinc est quod aut numquam aut raro in libris eorum he sentencie rationibus expugnantur, eo quod omni sane sapienti frivole penitus intelligantur. Sic et ipse Dominus terciam, inter tres quibus eum diabolus impugnavit temptationes, dicens: ‘Si me

³⁵ cardinales] C^{p.c.}, principales C^{a.c.}, *corr. in marg.*

adoraveris, hec tibi dabo^{lviii}, quia diabolica magis quam humana fuit, prius eam contempnendo
 320 quam ratione expugnavit, dicens: *Vade retro, Sathanas*^{lix}. Non sic in prima, ubi de carnis vitio,
 id est de gula, temptabatur, respondit, sed modeste compescuit hostem, dicens: *Non in solo pane*
vivit homo^{lx} etc. Non sic in secunda, ubi de³⁶ seculari vitio, id est de vana gloria, temptabatur,
 respondit, sed modeste eum³⁷ compescuit, dicens: *Non temptabis Dominum Deum tuum*^{lxi} etc.
 In tertia vero, quia diabolica magis temptatio fuit, non iam pacienter tulit temptatorem, sed
 325 dure increpuit, dicens: *Vade retro, Sathanas*^{lxii}, ac si apertius dixisset: ‘Hactenus, quia aliquid
 dicere videbaris, pacienter te tuli; nunc iam tam vilia proponis, ut nec responsione mea te
 digner: *Vade retro, Sathanas*^{lxiii}. Nemo enim ita mente captus qui non intelligat diabolicam
 esse suggestionem, si sibi suggeratur ut diabolum adoret. Omnis namque homo intelligit
 diabolum nullo modo esse adorandum. Verumtamen, quia hec ipsa temptatio aliquid quo
 330 humana capi posset infirmitas [59^v] habebat admixtum, cum diceretur: *Hec omnia tibi dabo*^{lxiv},
 tandem subiunxit rationem³⁸, dicens: *Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies*^{lxv}.

Imitare igitur, o miles Christi, vestigia Domini Dei tui, regis tui; et cum te videris
 huiusmodi diabolica temptatione temptari, contempne temptatorem et dic illi: *Vade retro,*
Sathanas^{lxvi}, et sic melius illum expugnaveris. Generaliter igitur huiusmodi vilissima queque
 335 diabolicarum temptationum vitia exturbare poteris, si tamen compendio te ab hoste expedire
 curaveris. Nam, si per omnes anfractus viarum eius ei obviare studueris, cum, ut dictum est,
 mille nocendi vias habeat, timeo ne ante deficias quam proficias. Verumtamen, si de gratia Dei
 presumens, et hoc audebis, sunt singula virtutum arma, singulis eius vitiis obviantia, de quibus
 alibi dicemus. Si autem a mundo impugnaris et in amorem rerum mundialium, vel ex proprio
 340 vitio vel alterius instinctu aut exemplo traheris, ita ut avaritia seu cupiditate, seu etiam
 ambitione vel vana gloria, seu quolibet alio mundialium vitiorum genere tempteris, quia singula
 hec vitia singula habent virtutes contrarias, oppone contraria contrariis, et ab hoste tutus eris.
 Oppone avaritie largitatem; cupiditati, ne in immensum tendat, mediocritatem; ambitioni
 contemptum³⁹ honorum; vane glorie contemptum tui ipsius. Cave omnino ne confuse his armis
 345 utaris, vel ut avaritie contemptum honorum, vel ambitioni largitatem opponas. Sic enim iuvaris
 potius hostem quam gravares. Habet enim et ambitio suam largitatem, et avaritia suum

³⁶ de] C^{p.c.} corr. sup. l. in ras.

³⁷ eum] om. C^{a.c.}, add. sup. l. C^{p.c.}.

³⁸ rationem, dicens] C^{p.c.}, dicens rationem C^{a.c.}.

³⁹ contemptum] C^{p.c.} in ras.

contemptum honorum. Exempli causa quedam tibi et non omnia commemoro, ut his instructus a similibus ad [60^v] similia progrediaris.

Porro, si a carne propria bella tibi veniunt, quia domestica pugna est et cum uxore et familia
350 tua tibi res geritur, audi quid facias. Dispone melius domui tue et pacem habebis in ea. Et
primum quidem uxorem, id est carnem tuam, legibus tue rationis gubernare, ipsamque ut⁴⁰ tibi
per omnia preterquam in uno solo obediat in forma. In uno enim solo, scilicet carnali debito
exigendo vel solvendo, par est uxor viro. Si in aliquo alio par⁴¹ est, propter ipsum carnalem
debitum est. Solvas ergo ei et exigas ab ea carnale debitum, id est necessaria nature tribuas illi
355 et accipias, et in ceteris omnibus te superiorem illa esse cognoscas. Siquid ad superfluitatem,
siquid petat ad lasciviam, nullam ei⁴² talibus debes coniventiam, quin immo ipsa⁴³ tibi per
omnia, tanquam domino domus debet obedientiam. Sic igitur gubernata uxore, id est carne tua,
providendum tibi est de familia tua, id est de motibus carnis. Si contumax et importabilis tibi
sit familia, attende quod scriptum est: *Qui servum delicate nutrit, contumacem reddit*^{lxvii}. Igitur
360 delicata nutritura contumacie causa est. Tolle causam et cessabit effectus. Hoc genus servorum
non nisi suppliciis emendatur. Si ergo lascivi sunt et libidinosi motus carnis tue, castiga eos
ieiuniorum, vigiliarum, ceterorumque corporalium⁴⁴ laborum flagellis. Talia hic locum habent.
Si alibi exercentur, aut ex habundanti sunt aut inordinata sunt. Quod si litigiosi sunt et
contenciosi motus carnis tue, lege rationabilis silentii cohibebis eos. Si vagi et instabile, inice
365 pedes eorum in compedes sapientie tue, hoc est divinorum preceptorum vinculis eos coherce,
et in similibus similiter. Sic igitur ordinata familia tua pacem habebis in domo tua.

Vidisti [60^v] nunc, o miles Christi, militiam tuam, cognovisti hostem tuum multiplicem,
didicisti artificium tuum, accepisti armaturam tuam. Nunc igitur confortare et esto robustus et
insiste viriliter officio tuo, ut sis quod diceris. Procede in campum adversus hostem tuum quia
370 ‘Ecce circuit tanquam leo rugiens, querens quem devoret; cui resiste fortis in fide’^{lxviii}. Preliare
prelia Domini^{lxix} cum fiducia, communemque inimicum non solum te sed et fines tuos
invadentem repelle, quin immo in finibus tuis iam in vasis quiescentem procul inde expelle.
Fines tui sunt proximi tui cohabitantes tibi aut subditi; in quibus diabolus quiescit, quotiens ei
peccata sua placere facit. Ut igitur non solum miles sed et gloriosus miles sis, eicere satagas

⁴⁰ ut] C^{p.c.}, in ras., corr. alia m.

⁴¹ par est] C^{p.c.}, parest C^{a.c.}.

⁴² ei] C^{p.c.}, coni. eum C^{a.c.}.

⁴³ ipsa] C^{p.c.} in ras.

⁴⁴ corporalium] corpalium C.

375 inimicum, non solum a te sed a finibus tuis, ut principatum militie obtinens *super decem civitates* contitui merearis^{lxx}, et ut hoc omnia possis habita *in adiutorio altissimi et in protectione Dei celi* commemorare^{lxxi}, et ipse te liberabit *de laqueo venantium*^{lxxii}, ipse tibi scapulis suis obumbrabit^{lxxiii}, ipse tibi semper victoriam de hoste dabit, tandemque te de malitia in regnum sublimabit rex et propugnator noster Iesus Christus. Amen.

ⁱ *Iob* 7, 1. *Responsorium*, 7463.

ⁱⁱ Cf. *ibidem*.

ⁱⁱⁱ *Iob* 14, 1-2.

^{iv} Cf. *ibid.* 6, 30.

^v *Ibidem*.

^{vi} *Iob* 7, 1.

^{vii} Cf. GREGORIUS I, *Moralia in Iob*, VII, VI, 10-11, PL 75, 807AC, ed. Adriaen cit., p. 388, 80-107. Cf. anche per es. ID., *Expositio in psalmos poenitenciales*, IV, 10, PL 79, [549-658B], 589A; *ibid.*, VI, 1, 631B; AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Contra Gaudentium*, I, XXIII, 21, 24, PL 43, [707-752], 720, ed. M. Petschenig, Wien 1910 (CSEL, 53), [pp. 201-274], p. 24; ID., *De correptione et gratia*, VIII, 19, PL 44, [915-946], 927, ed. G. Folliet, Wien 2000 (CSEL, 92), [pp. 219-280], p. 231; HUGO DE SANCTO VICTORE, ID., *De vanitate rerum mundanarum*, IV, PL 176, 734C, ed. Giraud cit., p. 192, 1444-1458; ODO DE SANCTO VICTORE, *Epistolae*, VII, PL 196, [1399-1418B], 1415C; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De statu interioris hominis*, I, 11, PL 196, 1125B, ed. Ribailier cit., p. 76.

^{viii} Cf. per es. HUGO DE FOLIETO, *De claustro animae*, III, 9, PL 176, [1017-1184A], 1102A; ADAM DE SANCTO VICTORE, *Sequentiae*, XLIX, ed. Grosfillier cit., p. 459, 9-10; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Super Ecclesiasten*, XVI, PL 175, 235BC; ID., *Miscellanea*, XXX, PL 177, 712A; *ibid.*, LXXIX, 513D; *ibid.*, CXCV, 585D; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber exceptionum*, II, 2, PL 175, 773B, ed. Châtillon cit., p. 235; PETRUS COMESTOR, *Sermones*, VIII, PL 198, 1743B; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XII, 158-159; XX, 165-166; XXXI, 149-152.

^{ix} Cf. *Gal* 5, 17.

^x *Io* 16, 33.

^{xi} *II Tim* 3, 12.

^{xii} Cf. *Apc* 12, 15. *Antiphona*, 2684.

^{xiii} *Mt* 10, 34.

^{xiv} *Lc* 22, 36.

^{xv} Cf. *Apc* 20, 2.

^{xvi} Cf. CALCIDIUS, *Commentarius In Timaeum*, CXXXII, ed. Waszink, p. 174; *ibid.* CXXXIII, p. 174; AMBROSIIUS THEODOSIUS MACROBIUS, *Saturnalia*, I, XXIII, 7, ed. I. Willis, Leipzig 1970, p. 124, 3; LUCIUS CAECILIUS FIRMIANUS LACTANTIUS, *Divinae institutiones*, II, XIV, 4, PL 6 [111-822A], 331A, ed. S. Brandt, Wien 1890 (CSEL, 19), p. 163; ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, VIII, XI, 15, PL 82, 315C, ed. Lindsay cit., p. 332; AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei*, IX, 18-19, PL 41, 272-273, edd. Dombart - Kalb cit., pp. 266, 32 – 267, 22; RABANUS MAURUS, *De universo*, V, 6, PL 111, 427B; ALANUS AB INSULIS, *Distinctiones*, PL 210, 759A;

GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Platonem*, II, 110, ed. Jeauneau, pp. 199-200, 24-27; ID., *Dragmaticon Philosophiae*, I, 5, 1, ed. Ronca, p. 17, 8-14.

^{xvii} Cf. *Iob* 21, 14.

^{xviii} *Iob* 40, 12.

^{xix} *Iob* 1, 14.

^{xx} Cf. per es. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Epistolae*, VI, 2, PL 182, 93B, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit., VII, p. 30; *ibid.*, CCCLXII, 2, 564B, p. 284; RUPERTUS TUITIENSIS, *In opus de gloria et honore Filii Homini super Matthaeum*, VIII, PL 168, 1495A.

^{xxi} Cf. per es. ANSELMUS LAUDUNENSIS, *Enarrationes in Cantica canticorum*, PL 162, [1187-1228B], 1195D; ID., *Enarrationes in Matthaeum*, III, PL 162, [1227-1500B], 1269C.

^{xxii} *Prov* 10, 9.

^{xxiii} *Eccli* 2, 14.

^{xxiv} *Iac* 1, 8.

^{xxv} *Lc* 10, 3. Cf. *Mt* 10, 16.

^{xxvi} *Mt* 10, 16.

^{xxvii} Cf. *Iob* 7, 1. *Responsorium*, 7463.

^{xxviii} AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De doctrina christiana*, II, XXX, 47, PL 34, 57, ed. Martin cit., p. 63, 1-21; ISIDORUS HISPALENSIS, *Differentiae*, XXXIX, 150-152, PL 83, 94A, ed. Sanz cit., p. 97; ID., *Liber numerorum qui in sanctis Scripturis occurrunt*, VIII, 44, PL 83, 188B; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, II, 20-21, PL 176, 760AC; ed. Buttimer cit., pp. 38, 27 – 39, 25; ID., *Epitome Dindimi in philosophiam*, ed. R. Baron, in *Hugonis de Sancto Victore Opera Propaedeutica*, Notre-Dame (IN) 1966 [pp. 186-207], p. 200, 342-343; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber exceptionum*, I, 5-6, PL 177, 195D-196B, ed. Châtillon cit., p. 105, 15 - 106, 24; *ibid.*, 14-21, 200A-201C, ed. Châtillon cit., pp. 109, 1 - 111, 8; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, I, 57, ed. Delhay cit., p. 74; ID., *Fons philosophie*, ed. Michaud-Quantin cit., p. 36, 21-44; ID., *Sermones*, XII, 260-263; XXXI, 103-106.

^{xxix} Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, I, 9 - II, 1-2, PL 176, 747A e 752B.

^{xxx} Cf. *supra*, n. ^{xxviii}.

^{xxxi} *Ps* 76, 10.

^{xxxii} Cf. PETRUS COMESTOR, *Historia scholastica*, XXV, PL 198, 1212C.

^{xxxiii} Cf. *II Petr* 2, 22.

^{xxxiv} *Rm* 6, 23.

^{xxxv} Cf. *supra*, n. ^{viii}.

^{xxxvi} Cf. *Iudith* 2, 4.

^{xxxvii} Cf. *IV Reg* 25, 8; *Ier* 52, 12; HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Libri Samuelis et Malachim*, PL 28, [563-664A], 769BC, 770B.

^{xxxviii} Cf. *IV Reg* 25, 8-20.

^{xxxix} Cf. *II Reg* 19, 10-14.

^{xl} Cf. *Mt* 4,1-11, *Marc* 1,12-13 e *Lc* 4,1-13.

^{xli} *Mt* 23, 14-15.

^{xlii} *Ibid*, 25-27.

^{xliii} Cf. *ibid.* 23-24.

xliv *Mc* 7, 13.

xlvi Cf. *Mt* 10, 25; 12, 24 e 27, *Mc* 3, 22, *Lc* 11, 15 e 18-19.

xlvi *Apc* 20, 2.

xlvi Cf. *Iob* 40, 19-20. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Enarrationes in Psalmos*, CXXXVII, 16, PL 37, 1783, edd. Dekkers - Fraipont cit., p. 1989; PSEUDO-RABANUS MAURUS, *Allegoriae in Sacram Scripturam*, PL 112, 947; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, II, 130, ed. Delhay, pp. 141-142.

xlvi *Io* 12, 31.

lxix Cf. *Act* 7, 55. *Antiphona*, 3392; *Responsorium*, 6984.

¹ Cf. *Act*, 7, 57-58. *Antiphona*, 2622; 2623.

li *Mich* 7, 5.

lii Cf. *supra* n. viii.

lii *Ps* 77, 49.

liv Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, I, 29, ed. Delhay, pp. 53-54.

lv Cf. *Tob* 3; *Mt* 27, 56-61; 28, 1; *Mc* 15, 40-47; 16, 1-19; *Lc* 8, 2; 24, 10; *Io* 19, 25; 20, 1-18. Cf. ISIDORUS HISPALENSIS, *De numeris*, VIII, 43, PL 83, 188A; GREGORIUS I, *Homiliae in Evangelia*, XXXIII, 1, PL 76, 1239C, ed. Étaix cit., p. 288; BEDA, *In Evangelium Sancti Marci*, IV, 16, PL 92, [131-302C], 297D, ed. D. Hurst, Turnhout 1960 (CCSL, 120), [pp. 431-648], p. 644; RABANUS MAURUS, *Homiliae*, XX, 4, PL 110, [9-468D], 183A; ALANUS AB INSULIS, *Distinctiones dictionum theologicarum*, PL 210, 759C; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De mystico somnio regis Nabuchodonosor*, II, 29, PL 196, [1229-1366A], 1328A.

lvi Cf. per es. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De meditatione*, PL 176, 993C, *De meditatione*, PL 176, [993-998], 993C, ed. R. Baron, in *Six opusculi spirituales*, Paris 1969 (SC, 155), [pp. 44-59], pp. 46-48; ID., *Didascalicon*, V, 9, PL 176, 797A, ed. Buttimer cit., p. 109, 13-17; ID., *Miscellanea*, LXXIII, PL 177, 679A; PETRUS COMESTOR, *Sermones*, PL 198, 1747A.

lvii Cf. per es. ANICIUS MANLIUS TORQUATUS SEVERINUS BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*, I, 6, PL 63, [579-870A], 650A, ed. C. Moreschini, *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, München - Leipzig 2005 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), [pp. 1-164], p. 23.

lviii Cf. *Mt* 4, 9; *Lc* 4, 7; *Antiphona*, 5135.

lix *Mc* 8, 33.

lx *Mt* 4, 4; *Lc* 4, 4; *Antiphona*, 3919; 3920; *Responsorium*, 6369. Cf. *Deut* 8, 3.

lxi *Mt* 4, 7. *Antiphona*, 5303. Cf. *Deut* 6, 16.

lxii *Mc* 8, 33.

lxiii *Ibidem*.

lxiv *Mt* 4, 9.

lxv *Ibid.*, 10; *Lc* 4, 8.

lxvi *Mc* 8, 33.

lxvii *Prov* 29, 21.

lxviii *I Petr* 5, 8-9.

lxix *I Re*, 25, 28

lxx Cf. *Lc* 19, 17.

lxxi *Ps* 90, 1. *Antiphona*, 4474.

lxxii *Ibid.*, 3.

lxxiii *Ibid.*, 4.

XI

Sermo* in prima dominica quadragesime

Introduzione

Il secondo sermone quaresimale di Goffredo verte sugli stessi temi del primo, con un'attenzione marcata alla figura di Cristo, associata alla sua lotta contro le tentazioni nel deserto, e che riprende il sermone-trattato XV di Acardo di San Vittore¹. Se, però, nel primo sermone la scelta omiletica si era concentrata sulla variante testuale più comune del versetto di Giobbe che preferiva il termine *militia* a quello di *temptatio*, qui è ripresa la lezione meno comune portata avanti da Gregorio Magno. Il sermone, dunque, sviluppa il tema delle tentazioni di Cristo e prevede l'invito al fedele cristiano a esercitare le proprie virtù per vincere le tentazioni offerte dai nemici spirituali dell'uomo, magistralmente sintetizzati dalla sequenza di Adamo di San Vittore, citata testualmente: «Mundus, caro, demonia / diversa movent prelia»².

Sul versante filologico, risulta degna di nota la presenza del testimone F, che contiene parte del testo del sermone, quello in cui si discute delle tentazioni del corpo e dei moti che la *ratio* è portata a vincere, in linea con la gnoseologia e la psicologia di Goffredo. Gli studi paleografici sul frammento hanno portato all'individuazione della mano di Goffredo in F, sebbene ne siano stati evidenziati i tratti più goffi e giovanili. L'ipotesi che si tratti di una scrittura veloce, poco curata, in ragione di un lavoro di bozza in vista di una seconda copia più precisa e ordinata – che corrisponderebbe al testimone B – sembra essere plausibile, ancor di più se si sostiene l'ulteriore ipotesi che il testimone A rappresenti il codice utilizzato per la lettura comune di San Vittore, a giudicare dalla cura e dalle decorazioni del manoscritto³. Che dunque il frammento del testimone F possa costituire una primitiva bozza del testo definitivo del sermone parrebbe

* Sermo in prima dominica quadragesime] A; B; Sermo in principio quadragesime B in marg. *alia m.*

¹ Cf. ACHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XV, ed. in J. CHÂTILLON, *Achard de Saint-Victor. Sermons inédits*, Paris 1970 (Textes philosophiques du Moyen Âge, 17), pp. 199-243.

² ADAM DE SANCTO VICTORE, *Sequentiae*, XLIX, ed. Grosfillier cit., p. 459, 9-10.

³ Cf. F. GASPARRI, *Textes autographes d'auteurs victorins du XII^e siècle*, cit.

essere la spiegazione migliore, almeno a giudizio della Gasparri, che mette a confronto F con B⁴.

Una ricerca più dettagliata delle fonti conduce tuttavia al capitolo 29 del *Microcosmus*, che Goffredo riprende testualmente nella stesura del sermone quaresimale: le evidenze delle varianti testuali dimostrano infatti una più diretta dipendenza del testo del *Microcosmus* da quello del testimone F, il che porterebbe ad escludere la tesi di Gasparri e a considerare il frammento una bozza di lavoro per il trattato e non per il sermone.

⁴ Cf. *ibid.*, pp. 277-278 e 281-284.

Testo

A = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14515, ff. 124^r-128^v.

B = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14881, ff. 112^r-115^v.

F = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14505, ff. 48^{ravb} (*fragm.*).

Ed. parz. in F. GASPARRI, *Textes autographes d'auteurs victorins du XII^e siècle*, in «Scriptorium», 35.2 (1981), [pp. 277-284], pp. 281-284.

*Ductus est Iesus in desertum a spiritu ut temptaretur a diabolo*ⁱ. Olim Sapientia docuit Filium suum, dicens: *Fili, accedens*¹ *ad servitutem Dei, sta in timore et prepara cor tuum ad temptationes*²ⁱⁱ. In hodierni Evangelii lectione invenitur Dominus Iesus huic Sapientie documento diligenter instituisse, et secundum tenorem et formam huius doctrine temptatorem suum vicisse pariter et temptationes eius fortiter elisisse, propter quod de his duobus capitulis alternatim in hoc sermone disseremus. Sed quid est quod dicimus Dominum Iesum Sapientie documento instituisse, quasi opus habuerit aliena doctrina, cum sit ipse Sapientia *que illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*ⁱⁱⁱ? Omnino inconveniencia maiestati Domini Iesu videntur hec. Sed cum evangelia eum temptatum [124^v] narret, quid mirum, si non cum contra temptationes instructum dicimus? Nam id nimirum quod in eo temptari potuit³⁴, potuit et instrui⁵. Videamus ergo quid sit quod in eo temptari potuit, ut ita appareat quid in eo potuerit instrui.

¹ accedens] A^{p.c.}; accendens *vel* attendens A^{a.c.}.

² temptationes] A^{p.c.}; temptacione A^{a.c.}.

³ potuit] bis scripsit *in corr.* A.

⁴ temptari potuit et instruit. Videamus ergo quid sit quod in eo temptari potuit] B, *om. hom.* A^{a.c.}; *add. in marg.* A^{p.c.}.

⁵ instrui] A^{p.c.}; insti A^{a.c.}.

15 *Ductus*⁶ est, inquit, *Iesus in desertum*^{iv}, ductus est ergo de loco in locum. Qui⁷ duci poterat de loco in locum, homo erat. Deus enim de loco in locum duci non potest, qui ubique est. Ergo humanitas que duci potuit in desertum, potuit et temptari, potuit et instrui. Vere enim humanitatis indicia sunt hec, sed hec ipsa humanitas, queso, quomodo instructa est que ab ipsa hora sue conceptionis omnes plenitudinem gratie accepit, nec per intervalla temporum aliquid illi plenitudini accrescere potuit? Hic attendendus est modus ille loquendi quo quid dicitur fieri, 20 cum incipit apparere, quomodo Lucas etiam dicit eum profecisse *sapientia et etate*^v. Sed aliter sapientia, aliter etate. Sapientia⁸ per apparentiam tantum⁹, etate per existenciam simul et apparentiam, quia sapientie quidem aliquid videbatur accrescere, cum tamen nichil ei accresceret, etati¹⁰ autem vere aliquid accrevit, sicut et videbatur accrescere.

25 His perspectis¹¹ querimus nunc que sit hec Sapientia doctrix¹² eius, tamquam mater filii sui, quidve eum docuerit aut quid ipse secundum doctrinam eius egerit, vel quare hec sapientia non humana, sed divina intelligenda est, presertim cum sit doctrix discipline Dei et electrix operum illius, sicut in premissi capituli tenore apparet; terrena autem sapientia que inflat *ad servitutem Dei*^{vi} neminem invitat. {112^v} Sed cum nomen sapientie modo personam, modo essentiam de Deo predicet personam, ut hic: ‘Sapientia genuit vel gignit sapientiam’, id est 30 Pater Filium; essentiam, ut hic: ‘Pater, Filius, Spiritus sanctus sunt una Sapientia’, queri adhuc potest^{vii}, quomodo hic accipiendum sit, cum dicimus: ‘Sapientia docuit hominem Christum, tamquam filium suum’. Necque enim hic pro persona filii accipi potest, quia non est alia persona Filius Dei et filius hominis, ac per hoc nec Filius Dei docuit filium hominis, tanquam filium suum, ne sicut naturarum sic personarum divisionem facere videamur in Filio Dei et filio 35 hominis. Sed nec pro persona Patris magis quam pro communi tribus personis essentia accipi potest, cum non magis Pater quam tota Trinitas hominem Christum docuerit. Restat ergo ut pro persona Spiritus sancti accipiatur, cum dicimus: ‘Sapientia docuit hominem Christum tanquam filium suum’, id est Spiritus sapientia sive [125^r] Spiritus sapientie, scilicet gratia Spiritus

⁶ Ductus] Dictus A.

⁷ Qui duci poterat de loco in loco] A; om. B^{a.c.}; add. in marg. B^{p.c.}.

⁸ Sapientia] A^{p.c.}; Sapientiam A^{a.c.}.

⁹ tantum, etate per existenciam simul et apparentiam] B, om. hom. A^{a.c.}; add. in marg. A^{p.c.}.

¹⁰ Etati autem vere aliquid accrevit, sicut et videbatur accrescere] B, om. A^{a.c.}; add. in marg. A^{p.c.}.

¹¹ perspectis] A^{p.c.}; perfectis coni. A^{a.c.}.

¹² doctrix] doctix A.

sancti, que etiam hebraice feminino nomine dicitur *ruha*^{viii}, docuit hominem Christum tanquam
40 primum filium gratie, multos postea fratres habiturum.

Ipsa enim est primogenitus ex multis fratribus, unde Augustinus: ‘Eadem gratia ille¹³ homo factus est Christus qua gratia quilibet alius homo fit christianus^{ix}. Differenter tamen. Nam alii gratia adoptionis adoptivi, iste gratia unionis unigenitus Dei. Hec nimirum est *sapientia que edificavit sibi domum*, id est humanitatem Christi docuit, scidit *columpnas* .VII.^x, dum
45 septiformi gratia sua illum replevit. Sic Ysaïas ait: *Requiescet super eum spiritus sapientie et intellectus*^{xi} etc. Hanc matrem nobis sacra Scriptura in Rebecca, et hunc filium in Iacob quem reprobo Esau mater elegit^{xii}, significat. Ex his patet que sit hec sapientia doctrix hominis Christi, vel etiam christiani, tanquam mater filii.

Nunc videndum quid eum docuerit, *Fili*, inquit, *accedens*¹⁴ *ad servitutem Dei*^{xiii}, *sta in timore*^{xiv}. Filius Dei servus Dei factus est, cum¹⁵ homo factus est. Unde *servus meus es tu Israel, quia in te gloriabor*^{xv}; et iterum: *Puer meus noli timere, quia ego sum tecum*^{xvi}. Recte ergo tam ei quam omnibus fratribus eius dicit mater sapientia: *Fili accedens ad servitutem Dei*^{xvii}. Accessit Christus *ad servitutem Dei* quando factus¹⁶ est¹⁷ Christus. Accedit quilibet homo ad servitutem Dei quando fit christianus. Accessit adhuc artius Christus *ad servitutem Dei*^{xviii}, cum
55 *ductus in desertum a Spiritu*^{xix} celibi vite et ieiunio se propter Deum mancipavit. Accedit christianus artius *ad servitutem Dei*^{xx}, cum se vite districtiori propter Deum vel ad tempus vel in perpetuum mancipat. Ad tempus, ut in hoc quadragesimali tempore quilibet verus christianus; in perpetuum, ut dum non quilibet sed aliquis Spiritu¹⁸ Dei tactus relicta publica strata arcioris vite semitam ingreditur. Quid ergo docet mater Sapientia, sive mater gratia,
60 Christum sive christianum, sic accedentem *ad servitutem Dei*^{xxi}? Quid, inquam, discipline quid virtutis ei proponit? *Sta*, inquit, *in timore*^{xxii}. Quam recte doctrix discipline Dei primum hic documentum di-{113^r} discipline timorem ponit. Ipsa enim est que alibi dicit: *Initium sapientie timor*¹⁹ *Domini*^{xxiii}. Ac si diceret ‘Initium sapientie²⁰ doctrine mee ti-[125^v]mor Domini’.

¹³ ille] *bis scrips.* B^{a.c.}; *corr. sub l.* B^{p.c.}.

¹⁴ accedens] A^{p.c.}; attendens A^{a.c.}.

¹⁵ cum homo factus est] B; *om.* A.

¹⁶ factus est] B; est factus A.

¹⁷ est] *om.* A^{a.c.}; *add. sup. l.* A^{p.c.}.

¹⁸ spiritu] A^{p.c.}; spiritus A^{a.c.}.

¹⁹ timor] B; amor A.

²⁰ doctrine] A; *om.* B.

Propter quod Ysaïas huius sapientie sive gratie dona prepostere enumerans, ab ultimo et
65 summo sapientie dono incipit et in primum timoris donum desinit^{xxiv}. Sed quid dicit hec
Sapientia, invitans filium suum ad timorem?^{xxv} Sta, inquit, quendam spiritualementem situm non
corporis, sed anime significans. Stat anima recta, dum ad regulam et rectitudinem divine²¹ iusticie
totam intencionem suam dirigit, ita ut temptator accedens ad eam non prevalens transire per
eam sic stantem dicat ei: *Incurvare ut transeamus*^{xxvi}. Illa vero deprehendens insidias eius
70 nichilominus recta perseverat ad hanc rectitudinis regulam. Stetit Dominus Christus *ductus in
desertum* huius mundi *a Spiritu*^{xxvii} suo, de quo conceptus est in matris²² utero, ita ut non
declinaret *neque ad*²³ *dexteram neque ad sinistram*^{xxviii}. Ipse enim est ille *beatus vir qui non
abiit in consilio impiorum*^{xxix} etc. usque *non sic impij*^{xxx}. In²⁴ hac iusticie²⁵ regula rursum stetit,
dum iam ducendus in desertum ad litteram, baptiste²⁶ suo Iohanni renuenti se baptizare diceret:
75 *Sine modo: sic enim decet, nos implere omnem iusticiam*^{xxxi}. Ecce quomodo ad regulam iusticie
stetit Christus, sive ab hora conceptionis sue, sive in hora temptationis sue, formam dans
christiano quomodo et ipse stare debeat ad eandem regulam, sive ab hora conceptionis sue²⁷ in
utero matris Ecclesie, sive in hora temptationis²⁸ vel milicie sue, id est toto tempore vite sue,
quia *milicia vel temptatio est vita hominis super terram*^{xxxii}.

80 Maxime autem in hoc quadragesimali tempore, quando et hoc ipsum nobis revocatur ad
memoriam hodierna Evangelii lectione. Latet adhuc et alius sensus non²⁹ preterendus in verbo
standi. Stare enim ad opus virile pertinet, id est ad pugnam vel luctam. Unde Stephanus, stans
ad pugnam contra diabolum, vidit etiam Iesum stantem^{xxxiii}, et subministrantem gratiam³⁰ sibi
et fortitudinem^{xxxiv}. Stare ergo sicut propter corporis erectionem ad iusticiam, sic propter³¹
85 pugne expeditionem ad fortitudinem pertinet. Miro itaque compendio sapientia instruens

²¹ divine] A^{p.c.}; divinem A^{a.c.}.

²² matris utero] B; utero matris A.

²³ ad dexteram, neque] B^{p.c.}.

²⁴ In] B *in marg.*

²⁵ iusticie] A^{p.c.}; iustice A^{a.c.}.

²⁶ Baptiste] A^{p.c.}; Baptite A^{a.c.}.

²⁷ sue in utero matris] B; in utero matris sue A.

²⁸ temptationis] A^{p.c.}; temtacionis A^{a.c.}.

²⁹ non] B; *om.* A.

³⁰ gratiam sibi] A; sibi gratiam B.

³¹ propter] *om.* A^{a.c.}; *add. sup. l.* A^{p.c.}.

accedentem³² *ad servitute[m] Dei*^{xxxv} filium suum, uno verbo ad duas maximas virtutes eum informat, id est iusticiam et fortitudinem, que sunt due, quatuor cardina-[126^r]lium virtutum. Sub pari quoque compendio ad duas reliquas, id est prudenciam et temperanciam, eundem informat subdens: *Et prepara cor tuum ad temptationes*^{xxxvi}, quasi diceret: ‘Prudens corde et
 90 temperans esto in temptationibus, sciens te in servitute Dei varias temptationes passurum’. Quasi ideo pluraliter dicit³³, quia non tantum plures, sed etiam³⁴ varie sunt: alie sunt abintus, alie sunt aforis, alie sunt in prosperis, alie in adversis, contra adversa prudenciam, contra prospera ponens temperanciam, miro³⁵ artificio etiam³⁶ hic duas combinans, sicut supra simili ex causa iusticiam et fortitudinem combi-{113^v}navit: alteram, id est iusticiam, prosperis,
 95 alteram, scilicet fortitudinem³⁷, adversis opponens. Sed, quia rursum, ut dictum est, temptationes alie abextra, alie abintus sunt, pari artificio duas priores, id est iusticiam et fortitudinem, exteriori homini subservire voluit, cum ait: *Sta in timore*^{xxxvii}, pugnaturus etiam corporaliter contra exteriores temptationes abextra, scilicet a mundo vel a diabolo venientes, duas vero posteriores, id est prudenciam et temperanciam interiori homini attribuit, cum ait:
 100 *Prepara cor tuum contra interiores temptationes*^{xxxviii}, abintus scilicet a spiritu vel a carne venientes, prudenciam spiritui temptanti, temperanciam carni opponens. Que due in respectu priorum bene interiores dicuntur, quia ab ipso cui insunt originem habent, quamvis tamen ea que a carne est respectu illius que a spiritu est exterior frequentius dicatur.

Sed [48^{ra}] fortasse movet aliquem quod dicimus a nostro spiritu nobis venire temptationes, cum³⁸ non amplius quam trifaria inveniatur nostrarum inpugnationum distinctio, et usitate dictum sit:

Mundus, caro, demonia

diversa movent prelia^{xxxix},

³² accedentem] A^{p.c.}; accendentem A^{a.c.}.

³³ dicit] A; om. B^{a.c.}; add. sup. l. B^{p.c.}.

³⁴ etiam] A; om. B^{a.c.}; add. sup. l. B^{p.c.}.

³⁵ miro] A^{p.c.}; miror A^{a.c.}.

³⁶ etiam hic] A; om. B^{a.c.}; add. sup. l. B^{p.c.}.

³⁷ fortitudinem] A^{p.c.}; fortudinem corr. sup. l. A^{a.c.}.

³⁸ cum non amplius quam trifaria inveniatur nostrarum inpugnationum distinctio, et usitate dictum sit: Mundus caro demonia / diversa movent prelia, nec adici soleat quarta temptatio a spiritu. Presertim] A, B, om. hom. F.

nec adici soleat quarta temptatio a spiritu. Presertim cum Apostolus dicat: *Spiritus concupiscit*³⁹
 110 *adversus carnem*^{xli}, utique pro nobis resistendo carni nobis adversanti. Et Dominus: *Spiritus*
*quidem promptus*⁴⁰ *est*⁴¹ *caro autem infirma*^{xlii}. Non est in homine aliud nisi spiritus et caro. Si
 ambo hec hominem impugnant, quis stabit pro eo? Sed in⁴² illa trifaria distincione nomine
 carnis etiam spiritus carnalis intelligitur. Dominus autem⁴³ Spiritu Dei plenus et Apostolus
 Spiritu Dei diffuso in corde suo^{xliii} de⁴⁴ se⁴⁵ hec dicebant. Nam et Apostolus alibi dicit: *Si Deus*
 115 *pro nobis, quis contra nos*^{xliii}? *Spiritus enim Dei habi*-[126^v]*tans in nobis*^{xliv}, pro nobis est,
 adiuvens nos contra nos, id est contra spiritum nostrum et carnem nostram. Necesse est enim
 perire hominem, in quo non est tercius Spiritus Dei, cum spiritu et carne sua, testante Domino,
 qui dicit: *Sine me nichil potestis facere*^{xlv}, et rursum, Apostolo dicente: *Velle adiacet michi*
perficere autem non invenio^{xlvi}. Quod etiam ratione sic probatur.

120 Constat enim a carne nostra nobis non inesse nisi malum, nec indiget probatione. Porro a
 spiritu nostro sine adiutorio Spiritus Dei, plus nobis inesse mali quam boni sic constabit,
 Spiritus noster natura triplex est: irascibilis, concupiscibilis, rationalis. Irascibili-^{114^r}tate⁴⁶
 naturaliter fugimus incommoda. Concupiscibilitate naturaliter querimus commoda.
 Rationalitate discernimus utraque⁴⁷, fugienda scilicet⁴⁸ vel querenda, commoda⁴⁹ vel
 125 incommoda. Ratio ergo magistra esse debuerat duarum. Sed ille vicio⁵⁰ suo cece et precipites,
 nolunt sequi magisterium eius, indiscrete, immoderate, precipitantur⁵¹ excercentes negotium
 suum. Et quidem bonum et naturale est fugere incommoda, querere commoda, si tamen duce
 ratione hoc fiat. Sed, ut dictum est, nolunt habere rationem ducem. Ideoque necesse est perire
 hominem, duabus superantibus terciam, id est rationem, nisi ei assit Spiritus Dei. O quam iugi

³⁹ concupiscit] A; B; pugnat F.

⁴⁰ promptus] promptus A.

⁴¹ est, caro autem] *scripsi cum fonte*, est autem caro A^{a.c.}; caro est autem A^{p.c.}.

⁴² in illa trifaria distincione nomine carnis etiam spiritus carnalis intelligitur] A; B; *om.* F.

⁴³ autem] A; B; *om.* F.

⁴⁴ de] *om.* F^{a.c.}, *add. sup. l.* F^{p.c.}.

⁴⁵ se] *om.* F^{a.c.}, *add. sup. l.* F^{p.c.}.

⁴⁶ irascibilitate] A^{p.c.}; iracibilitate *corr. sup. l.* A^{a.c.}.

⁴⁷ utraque] A; B; *om.* F.

⁴⁸ scilicet] A; B; *om.* F.

⁴⁹ commoda] commoda scilicet F.

⁵⁰ vicio suo] A; B; *om.* F.

⁵¹ precipitantur] A; B; precipitanter. F.

130 experientia hec que dico unusquisque⁵² nostrum in se ipso experitur. Quanti irrationabiles
 motus ire, quanti irrationabiles motus concupiscencie, fatigant rationem volentem eos
 compescere nec valentem, nisi Spiritu Dei adiuventur. Hec est gratia que tociens nobis in Scrip-
 |48^{rb}|turis commendatur, sine qua nichil possumus. Ex his nimirum patet quante temptationes,
 non solum a carne nostra⁵³, sed etiam a spiritu⁵⁴ nostro⁵⁵ nobis insint, et quam necessarium sit
 135 christiano predictum sapientie, id⁵⁶ est Spiritus Dei documentum contra Spiritum suum^{xlvi}.

Sed, quia nos hoc documentum tam Christo quam christiano communicavimus, queri⁵⁷
 adhuc potest quomodo hec pars documenti Christi persone conveniat, qui nichil temptationis
 abintus sensit, cuius⁵⁸, teste Gregorio, tota eius⁵⁹ temptatio ab extra fuit^{xlvi}. Quomodo ergo ei
 convenit: *Prepara cor tuum ad temptationes*^{xl}? Hic si ad primum eius accessum *ad servitutem*
 140 *Dei*^l respiciamus⁶⁰ id est ad incarnationem eius, preparacio cordis eius in eo intelligenda est
 [127^r] quod Spiritus Dei ab hora conceptionis, ita sine mensura hominem Christum replevit,
 et⁶¹ cor eius preparavit, ut nec temptationes aliquas intus posset admittere nedum admissas
 vincere⁶². Si vero ad alia servitutis eius opera respiciamus, preparatio hec ad apparentiam magis
 quam ad existenciam pertinet. Quo sensu et Lucas dicit *eum firmasse faciem suam, ut iret in*
 145 *Ierusalem conpletis diebus assumptionis eius*^{li}, non quod non semper eam firmam habuerit, sed
 quod firmam se eam habere tunc apparuit. Christus ergo ductus in desertum, dum temptaretur^{lii}
 cor suum preparavit^{liii}, id est preparatum ostendit ad resistendum temptatori suo prudenter et⁶³
 temperanter. Prudenter, dum non quasi ex suo sensu, sed potius autoritate Scripture
 temptationes eius elisit⁶⁴. Temperanter, dum eum quem sicut olim {114^v} ut *fulgur de celo*^{liv}

⁵² unusquisque] A^{p.c.}; unusquisque *corr. sup. l.* A^{a.c.}.

⁵³ nostra] A; B; *om.* F.

⁵⁴ spiritu] spiritu.. A^{a.c.}.

⁵⁵ nostro] A; B; *om.* F.

⁵⁶ id est Spiritus Dei] *add. in marg.* F.

⁵⁷ queri adhuc potest] *bis scrips.* B^{a.c.}; *del.* B^{p.c.}.

⁵⁸ cuius] A; B; *sed* F.

⁵⁹ eius] F; *om.* A, B.

⁶⁰ respiciamus, id est ad incarnationem eius] A; B; id est ad incarnationem eius respiciamus F.

⁶¹ et cor eius preparavit] *om.* F^{a.c.}; *add. in marg.* F^{p.c.}.

⁶² vincere] A; B; superare F.

⁶³ et temperanter. Prudenter] A; B; *om.* F.

⁶⁴ elisit] A^{p.c.}; eligit *corr. sup. l.* A^{a.c.}.

150 precipitare potuisset, modesta et⁶⁵ temperata potius responsione confudit, ne ut homo intemperans in iram excecanduisse videretur.

Sed cur hec fecit Christus, nisi ut instrueretur christianus? Cur hec sustinuit⁶⁶ medicus, nisi ut etiam sic curaretur egrotus? Cur ductus est in desertum temptandus Iesus, nisi ut significaret suos et celibem vitam ducturos⁶⁷, et in ea multas temptationes passuros, ideoque necessariam
155 sibi fore formam⁶⁸ cui imprimerentur, exemplum quod imitarentur? Accipe ergo, o christiane, a Christo formam cui imprimaris, exemplum quod imiteris, formam documenti, exemplum facti. [48^{va}] Documenti, inquam, Sapientie facti, sapientis pariter et Sapientie: Christus enim sapiens et Sapientia. Accessisti *ad servitatem Dei*^{lv}, sive generaliter in baptismo, sive specialiter in religionis voto, sive particulariter pro tempore, in hoc quadragesimali ieiunio. Si singulis
160 obligaris Deo, quanto magis universis? *Sta ergo in timore*^{lvi}, fortis ad pugnam, rectus ad iusticie regulam, fortis in adversis, rectus magis in prosperis; *prepara cor tuum*^{lvii} prudencie, prepara temperancie, ut dictum est, et his armis virtutum circumdatus, securus duceris in desertum, id est in celibem vitam ab huius mundi contagiis remotam, [127^v] hoc quaternario vallatus quaternarium temptationum *non timebis* scilicet *a timore nocturno, a sagitta volante in die, a negotio perambulante in tenebris, ab incursu et demonio meridiano*^{lviii}, id est a levibus et
165 gravibus, occultis et manifestis temptationibus, quia *tenebre non obscurabuntur a te, et nox sicut dies illuminabitur tibi, sicut tenebre eius*⁶⁹ *ita et lumen eius tibi*^{lix}.

Si tamen in corpore illius es de⁷⁰ quo hoc dictum est vel cui hoc dictum est. Si ad exemplum illius ambulans qui in desertum ductus, sic stetit, sic fecit. Qui in desertum ducendus, primum
170 quidem non se permisit duci a spiritu contrario, potius duci voluit a suo. Secundo vero et tercio non solum a suo, verum etiam a spiritu⁷¹ contrario duci se permisit. Utrobique tutus, utrobique securus. Poterat enim primo etiam sicut secundo et tercio secure admisisse ducatum spiritus contrarii, si voluisset. Quid ergo rationis inerat huic diversitati, nisi⁷² quia omnia ad exemplum suorum fecit? Previderat autem nonnullos ex suis, non solum ad occasiones peccandi a spiritu

⁶⁵ et temperata] A; B; om. F.

⁶⁶ sustinuit] A; B; fecit F.

⁶⁷ ducturos] A^{p.c.}; dicturus *corr. sup. l.* A^{a.c.}.

⁶⁸ formam] A; om. B^{a.c.}; *add. sup. l.* B^{p.c.}.

⁶⁹ eius] B; om. A.

⁷⁰ de quo hoc dictum est, vel cui hoc dictum est] A; B; vel qui hoc dixit vel de quo hoc dictum est F.

⁷¹ spiritu contrario duci se] A; B; a contrario spiritu se duci F.

⁷² nisi] A; B; nimirum F.

175 suo, sed etiam ad ipsa peccata a spiritu maligno ducendos. Ideoque⁷³ ne in disperationis⁷⁴
foveam sic⁷⁵ in ipsum peccatum inducti caderent, suo eos exemplo voluit informari, cuiuslibet⁷⁶
alterius exemplum eis sufficere non arbitrans, non quod Dominus in ipsum peccatum inductus
sit, qui provida⁷⁷ {115^r} dissimulatione⁷⁸ maligno spiritui seducenti consensit, quod ipsum
utique tutum non esset cuilibet alteri. Neque enim quilibet alter etiam perfectus, ut peccatorem
180 a desperationis fovea liberet, dubiis peccandi casibus se committere⁷⁹ debet, qui ante penitentiae
remedium morte⁸⁰ potest intercipi.

Dominus autem, qui⁸¹ nec nolens intercipi, nec peccato subripi potuit, secure hoc facere
potuit⁸². [48^{vb}] Ambula⁸³ ergo ad exemplum preambuli tui Christi, sed caute. Nam, si spiritu tuo
ductus aliquod bonum opus propter Deum inchoaveris⁸⁴, quia tamen inimicus calcaneo tuo
185 adhuc insidiatur^{lx}, calcaneo tuo cavendum est, scilicet⁸⁵ ne quod bene inchoasti male finias et
sic totum operis⁸⁶ tui meritum perdas. Verbi gratia, si ieiunio et maceratione carnis propter
Deum affligeris, quia dura res est afflictio carnis, veniet temptator et⁸⁷ hanc ipsam velud
lapidem tibi proponet dicens: ‘*Dura [128^r] sunt hec, ut quid hec dura pateris? Dic ut lapides
isti panes fiant*^{lxi}. Sed⁸⁸ temptator est: noli ei credere! Responde potius: *Non in solo pane vivit*

⁷³ Ideoque] A; om. B^{a.c.}; add. in marg. l. B^{p.c.}; om. F.

⁷⁴ disperationis] A; B; desperationis F.

⁷⁵ sic in ipsum peccatum inducti caderent] A; B; caderent in ipsa peccata a maligno spiritu inducti F.

⁷⁶ cuiuslibet] F^{p.c.}; add. in marg. F.

⁷⁷ provida] A^{p.c.}; providia A^{a.c.}.

⁷⁸ dissimulatione] A; B; om. F.

⁷⁹ committere debet] A; B; committet F.

⁸⁰ morte] A; B; om. F.

⁸¹ qui] A; B; om. F^{a.c.}; add. sup. l. F^{p.c.}.

⁸² potuit] add. in marg. alia m. sine dico tibi tu veniebis ibi F.

⁸³ ambula] A^{p.c.}; ambuli A^{a.c.}.

⁸⁴ inchoaveris] A; B; inchoas F.

⁸⁵ scilicet] A; B; om. F.

⁸⁶ operis tui meritum] A; B; meritum operis tui F.

⁸⁷ et hanc ipsam velud lapidem tibi proponet dicens] A, B; insidias calcaneo tuo et dicet tibi F.

⁸⁸ sed] A; B; om. F.

190 *homo*⁸⁹, *sed in omni verbo quod*⁹⁰ *procedit de ore Dei*^{lxii}, sive suavi sive duro⁹¹, quia *propter*⁹² *verba labiorum tuorum ego custodivi vias duras*^{lxiii}. Dic et illud: *Si bona suscepimus de*⁹³ *manu Domini*^{lxiv} etc. Nam sicut prosperis, sic immo⁹⁴ quandoque⁹⁵ plus adversis proficimus.

Porro, si capiti tuo, id est operis tui inicio, insidiator insistit, volens fieri dux tuus in via qua ambulas, hic tibi cautius agendum est. Non enim expedit tibi exemplo Christi qui hoc in
 195 persona sua securus, ut⁹⁶⁹⁷ dictum est, facere potuit, ducatu Sathane⁹⁸ uti. Si⁹⁹ tamen eo male usus in peccatum lapsus fueris, noli desperare, sed tunc exemplo Christi incipe uti, et temptatorem quem a principio non repulisti¹⁰⁰ vel in fine repelle. Verbi gratia, si in montem, id est in ambitionem dignitatum terrenarum, te rapuerit inimicus, et ostensis tibi huius mundi concupiscibilibus dixerit: *Hec omnia tibi dabo si procidens adoraveris me*^{lxv}, vel si *super*
 200 *pinnaculum Templi*^{lxvi}, id est in ambitionem dignitatum ecclesiasticarum, te elevaverit, et dixerit tibi: *Mitte te deorsum, quia 'angelis suis*¹⁰¹ *mandavit*¹⁰² *de te*^{lxvii} etc. Hec etenim duo sunt ad que maxime rapiuntur incauti, ideoque Dominus in his potissimum suos esse cautos voluit, ne tardes respondere temptatori talia¹⁰³ tibi dicenti. Hinc dic: *Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies*^{lxviii}. Quod est: 'Non tibi serviam pro terrenis, sed Deo soli pro
 205 celestibus'. Inde dic: *Non temp-*{115^v}*tabis Dominum Deum tuum*^{lxix}. Quod est dicere: 'Tu

⁸⁹ homo] non solis suavis proficit spiritualis F.

⁹⁰ quod procedit de ore Dei] in marg. F.

⁹¹ duro] add. sup. l. F^{p.c.}.

⁹² propter] A^{p.c.}; ... A^{a.c.}.

⁹³ de manu Domini] A; B; om. F.

⁹⁴ immo plus] om. F^{a.c.}; add. sup. l. F^{p.c.}.

⁹⁵ quandoque] A; B; om. F.

⁹⁶ ut dictum est] om. F^{a.c.}; add. sup. l. F^{p.c.}.

⁹⁷ ut dictum est facere potuit] A; B; facere potuit, ut dictum est F.

⁹⁸ Sathane] A; B; eius F.

⁹⁹ Si tamen eo male usus in peccatum lapsus fueris, noli desperare, sed tunc exemplo Christi incipe uti] A; B; om. hom. F.

¹⁰⁰ repulisti] A; B; cavisti F.

¹⁰¹ suis etc] F in marg.

¹⁰² mandavit de te] A; B; om. F.

¹⁰³ talia tibi] A; B; tibi talia F.

michi suggeris ut temptem Dominum¹⁰⁴ Deum¹⁰⁵ meum, cum habeam quid agam¹⁰⁶ sine miraculo eius. Novi vocem Domini mei pastoris mei, ovicula eius sum, non credam lupo, sed pastori meo dicenti michi: *Non temptabis Dominum Deum tuum*^{lxx}. Non me precipitabo in profundum desperationis, sed sponte descendam de¹⁰⁷ pinnaculo^{lxxi}, id est humiliabo¹⁰⁸ me
210 agendo penitentiam de peccato ambicionis¹⁰⁹, in quod me induxisti incautum¹¹⁰.

Ecce¹¹¹ cum documento Sapientie exempla sapientis, id est Christi tibi proposui, o christiane, ut habeas quid facias cum in temptationes [128^v] varias incideris. Itaque iuxta documentum¹¹² insiste exemplis, *accedens ad servitatem Dei*^{lxxii}, ut possis evincere temptationes inimici, ipso preambulo tuo Christo te¹¹³ adiuvante, qui cum Patre et Spiritu sancto
215 vivit et regnat¹¹⁴, Deus, per omnia¹¹⁵ secula seculorum. Amen.

ⁱ Mt 4, 1. *Antiphona*, 2431, della prima domenica di quaresima. Cf. ACHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XV, ed. Châtillon cit., p. 199.

ⁱⁱ *Sir* 2, 1.

ⁱⁱⁱ Io 1, 9.

^{iv} Mt 4, 1. *Antiphona*, 2431.

^v *Lc* 2, 52.

^{vi} *Sir* 2, 1.

^{vii} Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Trinitate*, XV, VII, 12, PL 42, 1066, ed. Mountain cit., II, pp. 476, 45 – 477, 64.

^{viii} Cf. HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Commentarius in Ecclesiasten*, PL 23, [1009-1116C], 1060A. Cf. anche PASCHASIUS RADBERTUS, *Expositio in Matthaëum*, VIII, PL 120, [31A-994C], 559C, ed. B. Paulus, 3 voll., Turnhout 1984 (CCCM, 56, 56A, 56B), II, 182; ALANUS AB INSULIS, *Distinctiones dictionum theologicarum*, PL 210, 913A; PETRUS COMESTOR, *Historia scholastica*, XI, PL 198, 1652C.

¹⁰⁴ Dominum] A; B; om. F.

¹⁰⁵ Deum] B; om. A.

¹⁰⁶ agam] A; B; faciam F.

¹⁰⁷ de pinnaculo] om. F^{a.c.}; add. sup. l. F^{p.c.}.

¹⁰⁸ humiliabo] A^{p.c.}; humilibo corr. sup. l. A^{a.c.}.

¹⁰⁹ ambicionis] om. F^{a.c.}; add. sup. l. F^{p.c.}.

¹¹⁰ incautum] A; B; om. F.

¹¹¹ Ecce cum documento Sapientie exempla sapientis, id est Christi tibi proposui, o christiane, ut habeas] A; B; cum regula sapientie exempla Christi tibi propoui, o christiane F.

¹¹² documentum] A; B; regulam F.

¹¹³ te] A; B; om. F.

¹¹⁴ regnat Deus per omnia secula seculorum. Amen] A; om. F.

¹¹⁵ omnia secula seculorum. Amen] A; om. B.

^{ix} AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De praedestinatione sanctorum*, XV, 31, PL 44, 982; HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, II, I, 5, PL 176, 382C.

^x *Prov* 9,1.

^{xi} *Is* 11, 2.

^{xii} Cf. *Gn* 27, 5-17.

^{xiii} *Sir* 2, 1.

^{xiv} *Ibidem*.

^{xv} *Is* 49, 3.

^{xvi} *Antiphona*, 4411; *Responsorium*, 7449. *Is* 43, 5.

^{xvii} *Sir* 2, 1.

^{xviii} *Ibidem*.

^{xix} *Mt* 4, 1. *Antiphona*, 2431.

^{xx} *Sir* 2, 1.

^{xxi} *Ibidem*.

^{xxii} *Ibidem*.

^{xxiii} *Eccli* 1, 16; *Ps* 110, 10.

^{xxiv} Cf. *Is* 11, 2-3.

^{xxv} Cf. *Sir* 2, 1.

^{xxvi} *Is* 51, 23.

^{xxvii} *Mt* 4, 1.

^{xxviii} *Deut* 2, 27; 5, 32; *I Reg* 6, 12; *I Par* 34, 2; *Is* 30, 21.

^{xxix} *Ps* 1, 1.

^{xxx} *Ibid.* 1, 4.

^{xxxi} *Mt* 3, 15.

^{xxxii} *Iob* 7, 1. GREGORIUS I, *Moralia in Iob*, VII, VI, 10-11, PL 75, 807AC, ed. Adriaen cit., p. 388, 80-107. Cf. anche per es. ID., *Expositio in psalmos poenitentiales*, IV, 10, PL 79, 589A; *ibid.*, VI, 1, 631B; AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Gaudentium*, I, XXIII, 21, 24, PL 43, 720, ed. Petschenig cit., p. 24; ID., *De correptione et gratia*, VIII, 19, PL 44, 927, ed. Folliet cit., p. 231; HUGO DE SANCTO VICTORE, *De vanitate mundi*, IV, PL 176, 734C, ed. Ciraud cit., p. 192, 1444-1458; ODO DE SANCTO VICTORE, *Epistolae*, VII, PL 196, 1415C; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De statu interioris hominis*, I, 11, PL 196, 1125B, ed. Ribaillier cit., p. 76. Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, X, 23-28.

^{xxxiii} Cf. *Act* 7, 55-56.

^{xxxiv} Cf. *ibid.*, 6, 8.

^{xxxv} *Sir* 2, 1.

^{xxxvi} *Ibidem*.

^{xxxvii} *Ibidem*.

^{xxxviii} *Ibidem*.

^{xxxix} Cf. ADAM DE SANCTO VICTORE, *Sequentiae*, XLIX, ed. Grosfillier cit., p. 459, 9-10.

^{xl} *Gal* 5, 17.

^{xli} *Mt* 26, 41; *Mc* 14, 38.

^{xlii} Cf. *Rm* 5, 5.

-
- xliv *Ibid.* 8, 31.
- xliv *II Tim* 1, 5; *I Cor* 3, 16.
- xlvi *Io* 15, 5.
- xlvi *Rm* 7, 18.
- xlvi Sed fortasse... documentum contra Spiritum suum] Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, I, 29, ed. Delhay, pp. 53-54.
- xlvi Cf. GREGORIUS I, *Moralia in Iob*, IV, XXVIII, 54, PL 75, 665B, ed. Adriaen cit., p. 198, 22-28; *ibid.*, VII, II, 2, 768B, p. 335, 22-25.
- xlvi *Sir* 2, 1.
- ¹ *Ibidem.*
- li *Lc* 9, 51.
- lii Cf. *Mt* 4, 1.
- lii Cf. *Sir* 2, 1.
- lii *Lc* 17, 24.
- lii *Sir* 2, 1.
- lii *Ibidem.*
- lii *Ibidem.*
- lii *Ps* 90, 5-6.
- lii *Ibid.* 138, 12.
- lii Cf. *Gn* 3, 15.
- lii *Mt* 4, 3.
- lii *Ibid.* 4, 4.
- lii *Ps* 16, 4.
- lii *Iob* 2, 10. *Responsorium*, 7647.
- lii *Mt* 4, 9.
- lii *Ibid.* 4, 5.
- lii *Ibid.* 4, 6.
- lii *Ibid.* 4, 10; *Lc* 4, 8.
- lii *Deut* 16, 6.
- lii *Ibidem.*
- lii Cf. *Mt* 4, 5.
- lii *Sir* 2, 1.

XII

Sermo in dominica in ramis palmarum

Introduzione

L'unico sermone di Goffredo scritto in occasione della celebrazione della domenica delle palme scandaglia fin dalle prime righe il senso letterale del testo di Luca e Matteo, ammettendo subito che l'entrata trionfale che Gesù compie a dorso d'asino a Gerusalemme evoca ben più di quel che racconta la storia evangelica. L'intero sermone, infatti, sarà dedicato a mostrare cosa si intenda, *sub velamine*, per l'entrata nella città di Gerusalemme.

Se il primo nucleo di sermoni, tuttavia, era stato costituito in base alla scansione liturgica degli eventi legati alla nascita e all'infanzia di Gesù, questo secondo nucleo, cominciato con il periodo quaresimale, prosegue nella festività della domenica delle palme. Dal punto di vista testuale sono presenti, infatti, molti riferimenti scritturali al tempo di Quaresima o, talora, tornano proprio gli stessi richiami alle tentazioni vinte da Cristo nel deserto di cui è stato scritto nei sermoni precedenti, a riprova della coerenza interna del lavoro omiletico di Goffredo, che si intreccia ancora una volta alla storia evangelica e al tempo liturgico. Ritorna la metafora militare, infarcita stavolta dalla fonte agostiniana che chiarisce la natura dei nemici di Cristo e dei suoi soldati: sotto la metafora del dragone e del leone¹, infatti, sono esposti brevemente i due tipi di avversario spirituale, uno occulto e uno manifesto, ma entrambi pericolosi, che il soldato di Cristo deve vincere, seguendo l'esempio del Signore a capo della schiera contro il nemico².

La seconda parte del sermone spoglia finalmente il testo biblico del velo letterale e spiega cosa si intenda spiritualmente con l'entrata di Gesù in Gerusalemme. La vita terrena di Cristo è intesa come modello da perseguire per il buon cristiano, che deve proseguire nello stesso cammino: entrare a Gerusalemme, infatti, ha il senso del passaggio dall'esilio alla *patria*

¹ Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Enarrationes in Psalmos*, XXXIX, 1, PL 36, 431, edd. Dekkers - Fraipont cit., p. 420.

² Più avanti la distinzione dei mali del buon cristiano si farà triplice, ma prevedrà la classica distinzione nell'*aversio a se*, culminante nell'*amor sui*, nell'*aversio a mundo*, che ha come corrispettivo l'*amor saeculi*, e nell'*aversio a diabolo*, che porta all'amore per il peccato.

celeste, dallo stato di miseria a quello di beatitudine e, perciò, tale transito diventa figura del percorso comune a tutto il corpo ecclesiale che, dai martiri ai santi, dai dottori della chiesa agli stessi Vittorini, tutti gli esseri umani dovranno compiere, passando dallo stato ignobile in cui giacciono *per corrupta generationem* allo stato nobile che avverrà, tramite la grazia di Cristo, *per incorruptam regenerationem*³.

L'entrata a Gerusalemme, allora, diventa il quarto passaggio, quello definitivo, di tre peregrinazioni, di tre esili cui il popolo ebraico è stato condannato. La loro articolazione, infatti, nella schiavitù egizia, nell'attraversamento del deserto da parte del popolo eletto e nella cattività babilonese, diventano, in Goffredo, per la loro struttura triadica, riflesso in negativo dei tre *loca habitationis Dei*, con un cenno piuttosto esplicito alla dottrina delle attribuzioni trinitarie⁴, in una contrapposizione di spazi immensi e ristretti e di luci e ombre tra le due regioni dell'esilio e della *patria*.

Lo iato abissale tra la miseria della condanna e la beatitudine promessa conduce il lettore del sermone a una tensione sperata e auspicata verso la *similitudo Dei*, laddove il triplice esilio veterotestamentario si fa figura tipologica per il corretto percorso di avvicinamento a Dio nello stato postlapsario: la schiavitù degli Ebrei presso gli Egizi, dunque, diventa simbolo delle arti meccaniche, donate all'uomo nello stato più miserevole per consentirgli la sopravvivenza; la fuga dall'Egitto rappresenta l'acquisizione delle arti liberali e filosofiche; la cattività babilonese, invece, l'acquisizione di una *lex divina* che però è *sine Christo*, dunque *sine gratia*. Il sermone si conclude con un appello al soldato di Cristo, implicito, ma che si lascia bene intendere, a entrare nella città della grazia, nella città dove ora è il Signore, che ci ha preceduto, indicandoci il cammino da seguire lungo i suoi passi.

³ La distinzione tra un *opus conditionis* e un *opus restaurationis*, la cui delimitazione sta nella morte e resurrezione di Cristo, che ha portato alla redenzione l'umanità intera, è dottrina comune e frequente negli scritti vittorini, a partire dalla formulazione che ne diede Ugo di San Vittore. Cf., per esempio, Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, I, 2-4, PL 176, 188-189.

⁴ Sulla triade *potentia, sapientia e bonitas*, cf. *supra*, cap. II, p. 67.

Testo

C = ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, ff. 60^v-68^v.

*Factum est dum complerentur dies assumptionis Iesu*¹ *et ipse faciem suam firmavit ut iret in Ierusalem*ⁱ. De tempore dominice passionis et de profectione ipsius Domini ad locum passionis, id est in Ierusalem, Lucas Evangelista hec historice narrat, sed sub historie velamine forsitan
5 aliquid aliud nobis mystice insinuat. Quod quidem in sequentibus commemorabimus, prius tamen commemorato modo introeundi Dominum hodierno die in Ierusalem. Nam et ipse modus introitus eius hodie illuc valde no-[61^r]tabilis est et multa consideratione dignus. Porro de hoc introitus eius modo tam Lucas quam ceteri evangeliste latius explicant quod Dominus, appropinquans Ierusalem, misit duos de discipulis suis et adduxerunt ei asinam et pullum
10 secundum Mattheumⁱⁱ, secundum alios tres evangelistas, tacita asina, pullumⁱⁱⁱ, et impositis ei vestimentis suis eum desuper sedere fecerunt et, precedentibus et subsequenter eum turbis multis et regias ei laudes acclamantibus et dicentibus: *Osanna filio David, benedictus qui venit in nomine Domini*^{iv}, viamque ei de vestimentis suis^v et ramis palmarum sternerentibus^{vi}, cum multa gloria et pompa regia eum introduxerunt in Ierusalem.

15 Hic est modus ingrediendi Dominum hodie in civitatem Ierusalem, quomodo numquam alias introisse in eam legitur. Sed ecce, pro foribus huius nostri sermonis, cuiusdam nobis questionis scrupulus emergit, qui fortassis minus intelligentibus offendiculi occasio erit, si non complanatus fuerit, ideoque eum sub silentio preterire non convenit. Videtur enim ex his que vel ipse gessit² Dominus hodie, vel que circa eum gesta sunt, mundanam gloriam captasse, et
20 oblatam sibi gratam ter acceptasse. Quod si verum est, quomodo stabit quod a principio de Luca introduximus, videlicet quod *Dominus faciem suam firmavit ut iret in Ierusalem*^{vii}, cum hoc non sit facies euntis in Ierusalem, sed potius in Babilonem, secundum illam quam posterius huius dicti proferemus expositionem? Nam gloriam mundanam querere non est celestibus, sed terrenis desideriis inhiare. Quid ergo dicemus?

¹ Iesu] C, eius Lc.

² gessit Dominus] C^{p.c.}, Dominus gessit C^{a.c.}.

25 Nunquid hodie Dominus moriturus captator glorie factus est, qui tot aliis sacre Scripture testimoniis victurus adhuc semper eam declinasse conprobatur? Nonne ipse est qui olim temptatorem suum Sathanam, de huiusmodi gloria se temptantem, cum ostenderet ei omnia regna mundi et gloriam eorum et [61^v] diceret: *Hec omnia tibi dabo, si procidens adoraveris me*^{viii}, constanter repulit, fortiter elisit, dicens: *Vade retro, Sathanas*^{ix}. *Scriptum est enim:*
 30 *Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies*^x. Nonne idem ipse est qui, satiatis V. vel .IIII^{or}. milibus hominum de V. vel .VII. panibus^{xi}, cum rapere eum vellent et regem sibi constituere, ipse huiusmodi gloriam declinans fugit, et a conspectu eorum latuit. Nec solum ipse eam in sua persona declinavit, verum etiam declinandam discipulis suis tradidit. Unde et filios Zebedei, de huiusmodi gloria temptatos, cum intercedente matre peterent ab eo ut unus ad
 35 dexteram, alter ad sinistram eius sederent in regno suo, de stulta petitione castigavit^{xii}, dicens: *Nescitis quid petatis. Potestis bibere calicem quem ego bibiturus sum*^{xiii}?, ac si diceret: ‘Stulta est peticio vestra. Vos gloria in hoc mundo queritis, sed pressuras mecum sustinebitis’.

Et non solum in diebus sue carnis hec egit vel agenda docuit, verum etiam longe ante dies carnis sue prophetas suos similia docere admonuit. Unde Ysaïas audisse se vocem testatur,
 40 dicens sibi: *Clama. Et dixit Ysaïas: Quid clamabo?* Et vox ad eum: *Omnis caro fenum et omnis gloria eius tanquam flos agri*^{xiv}. Ecce Ysaïas testatur se admonitum a voce dicentis sibi, nimirum Domini, omnem gloriam carnis non solum declinandam, sed etiam calcandam, eo quod brevis sit et inanis sicut flos agri, qui subito martescit; nec modeste, sed clamose hoc mundo nuncianda esse, eo quod ad huiusmodi doctrinam mundus surdaster sit, nec facile
 45 huiusmodi vocem exaudiat. Ventosum animal est homo, et popularis aure capax et cupidum, usque adeo ut, etsi eam [62^r] declinandam ratione decernat, actione tamen et moribus eam declinare non valeat.

Ecce his et aliis infinitis testimoniis comprobari potest Dominum semper huiusmodi gloriam declinasse et calcasse. Quid ergo? Qui victurus adhuc gloriam calcavit, moriturus eam
 50 ut haberet captavit? Absit hoc et longe absit a cordibus fidelium suspicari tale aliquid de Domino suo, de rege glorie. Qu^em³ propheta admiratur, dicens: *Quis est iste rex glorie? Dominus virtutum, ipse est rex glorie*^{xv}. Cui recens nato in terra, angeli gloriam cecinerunt in excelsis. Cui nascenti humanitus, astra famulata sunt celitus. Quem Pater *gloria et honore* coronavit *et constituit eum super opera manuum* suarum^{xvi}. Nequaquam ergo rex eterne glorie
 55 temporalis glorie ventos ut haberet captavit, sed certa ratio fuit cur hodierno die huiusmodi gloriam admisit, quam etiam ipse Evangelista non tacuit, ubi ait: *Hoc totum factum est ut*

³ quem] conieci, quam C.

adimpleretur quod dictum est per prophetam dicentem: Dicite filie Syon: 'Ecce rex tuus venit tibi sedens super pullum asine'^{xvii} etc. Quam prophetiam etiam ad litteram tunc Dominus adimpleri necessarium dixit propter eruditionem fidelium, misteria scripturarum nondum penetrare valentium, licet eadem, secundum mysticam sui intelligentiam, iugiter usque ad finem seculi impleri non desinat, donec universa Ecclesia ex Iudeis vel gentibus constituta vel constituenda, cui Dominus per fidem insidet, cum eo quem portat in Ierusalem introeat. Et hec quidem ratio glorie a Domino admissae, ratio superficietenus intuentibus sufficere poterat.

Sed si quis altius rem indagare voluerit, eo ipso quo Dominus huiusmodi gloriam captasse visus est, calcasse comprobabit, immo ideo captasse⁴ ut calcaret. Quod sic manifestum [62^v] erit. Constat⁵ Christum et milites eius duplex habere genus hostis, unum occultum et unum manifestum, unum insidians et unum seviens, unum truculentum et unum virulentum, unum quod dicitur 'draco' et unum quod dicitur 'leo'^{xviii}. Sed et occulti hostis unum genus est blandiens et unum pungens. De occulto et blandiente hoste ponamus exempla, cetera nota sunt.

Occultum et blandiens genus hostis est species mulieris meretricis, voluptas carnis, gulositas ventris, gloria secularis et cetera huiusmodi. Utrumque Dominus debellare in hunc mundum venerat, ut ad utrumque debellandum suum militem instrueret; et quidem utrumque crebris iam congressibus afflixerat, sicut per omnem Evangeliorum textum manifestum est, qui modo insidiantium, modo sevientium in eum Phariseorum vel Iudeorum insultus creberrimos narrat^{xix}.

Sed neutrum adhuc⁶ conculcaverat; restabat ut utrumque conculcaret, sicut scriptum est: *Super aspidem et basiliscum ambulabis, et conculcabis leonem et draconem*^{xx}. Per aspidem et basiliscum utrosque hostes, scilicet tam occultos quam manifestos, intellige, sed minores; per⁷ draconem et leonem item utrosque intellige, sed maiores. Ut ergo utrumque hoc genus hostis, tam sui quam militis sui, Dominus conculcaret, hodie Ierusalem introivit. Hoc autem ordine uti in hoc congressu voluit: prius occultum et blandientem hostem aggressus est, et in ea specie in quam pestilentior est, id est in gloria mundana, et ea arte qua militi Christi cum blandiente hoste diu congregiendum⁸, hoc⁹ est breviter, non morose. Neque enim militi Christi cum blandiente hoste diu congregiendum est.

⁴ captasse] catasse C^{a.c.}.

⁵ Constat] C^{p.c.}, constat C^{a.c.}.

⁶ hoc] *dub. C, in corr.*

⁷ per] C^{p.c.}, *coni. pre* C^{a.c.}.

⁸ congregiendum] ... *add. C^{a.c.}, hec add. C^{p.c.} in ras. alia m. sed postea delevit*

⁹ adhuc] ad hec C^{a.c.}, *corr. in marg. C^{p.c.} alia m.*

Noli, miles Christi, cum facie mulieris diu congregi; breviter intueri, si necesse est, et
 85 transi. Mora periculum trahit. Sic et de ceteris facito. Gloriam igitur huius mundi Dominus
 hodie captavit, non ut haberet sed ut perderet [63^r], non ut retineret sed ut reiceret. Calcavit ergo
 eam dum captatum, quia mox habitam reiecit. Quid enim aliud est, quod habes sponte
 proicere¹⁰, quam¹¹ conempnere et calcare? Sic sic plerumque miles fortis hostem suum querit,
 non ut habeat sed ut perdat, non ut foveat sed ut confodiat, non ut honoret sed ut confundat, non
 90 ut salvet sed ut occidat. Sic nimirum, sic Dominus et propugnator noster, quantum ad se securus
 de victoria, cum hoc hoste suo congressus est, sciens eo uti non solum ad suorum militum usum
 et exemplum, quod hoc agendo eis proposuit, verum etiam ad suorum emulorum irrisum et
 obprobrium, quod eis opposuit. Sciebat emulos suos Iudeos etiam bene gesta sua depravare
 solere¹². Unde, si numquam huiusmodi gloriam captasset, hoc ipsum, probe a se gestum, ab illis
 95 sinistra interpretatione depravatum iri dicentibus: quid mirum si Christus non quesivit gloriam,
 quam habere non potuit? Facile est cuilibet simulare contemptum rei quam habere non potest.
 Ut ergo huiusmodi emulos suos Dominus irrideret et confunderet, seposita forma quam
 militibus suis, ut iam dictum est, proposuit, etiam hanc de causa gloriam mundanam quesivit et
 accepit, presertim in eo casu in quo sibi Scripturam consonam habuit. Nam ubi eandem sibi
 100 contrariam habuit, omnino id facere renuit, licet eque sibi in promptu fuerit. Unde cum crucifixo
 assisterent irridentes et dicentes: *Si rex Israel est, descendat nunc de cruce et credemus ei*^{xxi},
 omnino de cruce descendere noluit. Et contra Scripturam minora facere renuit, qui secundum
 Scripturam maiora facturus erat. Secundum Scripturas mori, sepeliri, ad inferos descendere, et
 inde cum gloria resurgere habuit, quod utique multo maius fuit^{xxii}.

105 Ex his ergo iam patet quod Dominus, dum gloriam captavit, calcavit [63^v] et calcandam
 etiam ipse mundo, clamore quodam¹³ valido, in diebus carnis sue clamavit. Unde et mater
 Ecclesia, clamorem eius audiens et intelligens et ipsa factum Domini sui imitata, sciens id sibi
 ad exemplum propositum, eodem modo filiis suis hodie contemptum glorie mundane clamat,
 dum inter iuges lamentaciones, quas iamdudum pro commemoratione dominice passionis
 110 assumpserat, subito tristi facie in letam commutata, quasi venienti in Ierusalem Domino
 occurrens, breves ei laudes et gloriam decantat, quibus mox quasi conculcatis, ad consueta
 rursum lamenta faciem permutat, et in his totam sequentem ebdomadam continuat, donec

¹⁰ proicere] C^{p.c.}, reicere C^{a.c.} corr. sup. l.

¹¹ quam] C in ras.

¹² solere] soleet C^{p.c.}, dub., in ras.

¹³ quodam] C^{p.c.}, quidam C^{a.c.}, corr. sup. l.

tandem in vigilia dominice resurrectionis accenso benedicto cereo, quasi resuscitato corpore dominico, longas lamentaciones in pleno gaudio terminat. Ex his omnibus credo iam intelligenti complanatum quicquid supra scrupuli in corde minus intelligentium emerserat, liquidoque patere quod Dominus, dum gloriam mundi captasse visus est, faciem suam non infirmavit¹⁴, ut putabatur, sed firmavit ut iret in Ierusalem^{xxiii}.

§ Sed iam nunc videamus quod sit hoc iter eius in Ierusalem, aut que sit hec facies eius euntis in Ierusalem, aut quomodo hanc faciem suam firmaverit, iens in Ierusalem^{xxiv}. Nimirum iter hoc eius in Ierusalem mystice nichil aliud est quam quod Iohannes Evangelista aperte narrat, dicens: *Ante sex dies Pasche^{xxv}, sciens Iesus quia venit hora eius ut transeat ex hoc mundo ad Patrem*. Transitus eius ergo de hoc mundo ad Patrem ipsum est iter eius Ierusalem, de exilio ad patriam, de miseria ad beatitudinem. Porro facies euntis in Ierusalem, que est nisi ea quam idem Iohannes ibidem subiungit, dicens: *Cum dilexisset suos usque in finem dilexit eos^{xxvi}*? Dilectio ergo qua [64^r] sic dilexit eos ut pro eis mori non dubitaret, ipsa est facies eius qua ipse singulariter inter filios hominem agnosci poterat¹⁵, qua ipse singulariter pre filiis hominem speciosus erat. Nemo enim alius sic inventus est dilexisse suos ut sic pro eis moreretur. Solus in hoc mundo per hanc faciem cognitus est. De hac facie ipse dicit: *Faciem meam non averti ab increpantibus et conspuentibus in me^{xxvii}*, quia nec inimicis dilectionem suam negavit, dum pro eis oravit, nec pro amicis sponte mori recusavit. Unde ait: *Maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis^{xxviii}*. Sed hanc faciem suam quomodo firmavit ut iret in Ierusalem^{xxix}? Nunquid aliquando infirma fuit ut eam firmari opus esset? Absit. Nunquam infirma, nunquam remissa, sed semper firma, semper eque intensa fuit. Sed que semper eadem erat, non semper eadem apparebat. Cum a facie persecutorum fugeret, infirmam habere visus est faciem. Firmavit ergo faciem suam quando ipsis rerum effectibus quantam semper erga suos habuit dilectionem tempore oportuno ostendit, ut eo tropo locutionis dictum sit hoc, quo tunc dicitur res fieri, quando primum innotescit. Vel certe quia corpus Christi Ecclesia est^{xxx}, facies huius corporis eminentiores, quique in Ecclesia sunt, videlicet qui imaginem Christi expressius et in vita et in morte sua portant quales nimirum fuerunt sanctis martires Christi et quicumque carnem suam cum vitiis et concupiscentiis crucifigere didicerunt.

Hanc ergo faciem suam Dominus firmasse recte dicitur, quia futuros martires exemplo suo¹⁶ roboravit. O quanta milia martirum in hac facie firmata postea inventa sunt, que utique

¹⁴ infirmavit] *conieci* C.

¹⁵ poterat] poterant C^{a.c.}.

¹⁶ suo] C^{p.c.}, *coni.* sue C^{a.c.}.

nunquam ibi fuissent nisi hanc faciem suam Dominus firmasset! Neque [64^v] enim ab ipsis, sed a Domino omnis eorum firmitas erat, dicente: *Nichil sine me potestis facere*^{xxx}ⁱ. Unde et in
145 Apocalypsi *coronas suas ante thronum Dei* ponunt^{xxxii}, quia victorias suas divine gratie attribuunt. In huius faciei prima fronte merito computatus est ille qui, inter lapidantium ictus, firma facie celos intuens, vidit apertos et Iesum *stantem a dextris virtutis Dei*^{xxxiii}. O quam digne hoc vidit, qui sic firma facie stetit! In hac facie fuit nimirum et ille qui, licet aliquando persecutor prioris, postea tamen factus prosecutor, ait: *Quis me separabit a caritate Christi?*
150 *Tribulatio? An angustia? An persecutio?*^{xxxiv} etc.

§ Quia igitur, fratres karissimi, Christus hodie faciem suam firmavit, sicut dictum est, ut iret in Ierusalem^{xxxv}, videamus nos, qui sacramento et nomine christiani sumus, utrum re et veritate hoc¹⁷ simus, et, si in veritate hoc¹⁸ sumus, in quibus menbris eius computari digni sumus, utrum in facie an in alio aliquo membro eius. Nam, si in facie beati sumus, in Ierusalem
155 pergentes cum Domino, a via non declinabimus. Firma est facies eius: signum cognoscendi te firmitas vel infirmitas vel certe aversio tua est. Alii namque firma, alii infirma¹⁹ facie cum eo; alii, pro dolor, aversa ab eo facie ambulant. Firma facie cum eo ambulant perfecti, infirma imperfecti, aversa mali christiani ab eo recedunt. Aversio autem mali christiani triplex est: ad se, ad mundum, ad diabolium^{xxxvi}. Aversio ad se est amor sui; aversio ad mundum est amor seculi;
160 aversio ad diabolium est amor peccati, que aversio ceteris deterior, perversio magis vel subversio est. Videamus ergo quomodo [65^r] ambulemus.

Ambulamus enim et necesse habemus ambulare. In exilio enim sumus et ad patriam tendere necesse habemus. Sed quia per nos repatriare non poteramus, venit ad nos in exilium Filius Dei ut de exilio nos educeret. Et ecce, preambulus noster, hodie precedit nos, pergens firmata facie
165 in Ierusalem^{xxxvii}. Sequamur eum constanter, alacriter, perseveranter, ut cum eo ad patriam pervenire mereamur. Sed fortassis aliquis submurmurans hic dicit in corde suo: ‘In quo exilio sumus, ut ad patriam tendere necesse habeamus?’ Aut que hec patria est, ad quam nobis tendendum est? Nonne in terra sumus et de terra sumus et in terram tendimus^{xxxviii}? Pro dolor, quam multi hec dicunt in corde suo, et qui christiano nomine censentur, nescientes genus suum,
170 etiam quibusdam infidelibus infideliores. Nam teste Apostolo, cum Atheniensibus philosophis disputante et sua eos sententia convincente, *genus sumus*^{xxxix} Dei.

¹⁷ hoc] C^{p.c.} hic C^{a.c.}, corr. sup. l.

¹⁸ hoc] C^{p.c.} hic C^{a.c.}, corr. sup. l. iter.

¹⁹ infirma] C^{p.c.}, con. firma C^{a.c.}.

Quisquis ergo hec submurmurans dicis, eo ipso degnerem te probas, quo genus tuum ignoras; et si natura nobilis es, vitio tuo ignobilis factus est; nec attendis quia melius²⁰ est nobilem te fieri quam nasci. An nescis quia qui nobilis est natura, plerumque vitio suo fit ignobilis? Sed <qui²¹> hoc nescis, eo ipso es ignobilis quia vitio tuo hoc nescis, et ideo vitio tuo factus est ignobilis. Disce, si michi credis, de ignobili fieri nobilis. An nescis quia qui ignobilis est per corruptam generationem, nobilis fit per incorruptam regenerationem? Sed et post ipsam regenerationem, quia quisque vitio suo nonnumquam²² fit²³ ignobilis. An nescis quod gratia et probis actibus fieri potest denuo nobilis? *Oportet vos*, inquit, Dominus *nasci denuo*^{xl}. Sed et ego, salva pace ipsius, [65^v] aditio et dico: ‘oportet nos nasci tercio’. Nam qui etiam post regenerationem filius diaboli fit suo vitio, rursum vitio moriens et iusticie renascens, filius Dei fit gratia et suo studio. Hec omnia si nescis, disce a sciente, nec ita degeneres ut putes omnes nescire quod tu nescis. Audi Apostolum, scientem et dicentem quod scit: *Non habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus*^{xli2425}; id est videntem audi, dicentem et ostendentem quod videt: *Incola ego sum in terra*^{xlii}. Et ne putes quod de se²⁶ solo hoc senserit, audi eundem: *Advena ego sum et peregrinus sicut omnes patres mei*^{xliii}. Et ne putes eum non egre tulisse hoc exilium suum, audi plangentem: *Heu michi, quia incolatus meus prolongatus est!*^{xliv}. Si tu cecus es, noli putare omnes esse cecos. Nam et alius videns suam patriam dicit: ‘Natione celestes sumus’; quod tu forssitan non credis, qui dicis quia de terra sumus, sicut in terra sumus. Ego, occasione huius dicti, si michi credi, docebo te quia, etsi secundum aliquid de terra sumus, simpliciter tamen de celo sumus. Nam hoc ipsum quod de terra facti sumus, non ad terram, sed ad celum facti sumus. Et vide quomodo conditor noster, qui condidit nos, etsi de duabus naturis vel in duabus naturis condidit nos, altera videlicet corporea, altera²⁷ incorporea, altera terrena, altera celesti, ipsam etiam naturam quam de terra sumpsit non ad terram destinavit, sed ad celum”.

Proposito namque conditoris sic facti sumus ut, si nunquam peccassemus, numquam dissolveremur, sed immortales et in-[66^r]dissolubiles facti, tempore certo in celum integri cum

²⁰ melius] C^{p.c.}, nobilis C^{a.c.}, corr. sup. l.

²¹ sed qui hoc] conieci; sed hoc C^{p.c.}, sed .. hoc C^{a.c.}, del.

²² nonnumquam] scripsi, num nonquam C.

²³ fit] conieci, sit C.

²⁴ propter] dub. C^{p.c.}, om. C^{a.c.} add. in marg. C^{p.c.}.

²⁵ id est futuram] del. C^{p.c.}.

²⁶ se] om. C^{a.c.}, add. sup. l. C^{p.c.}.

²⁷ altera incorporea] om. C^{a.c.}, add. in marg. C^{p.c.} alia m.

corpore et anima transferremur. Sed vitio suo in peccatum prolapsus, quod ex conditione homo non habuit, ex sententia dampnationis peccator accepit: *Terra es et in terram ibis*^{xliv}. Non est
200 hec sententia condentis, sed dampnantis. Nam, etsi ex condente est: *Terra es*, ex condente tamen non est: *in terram ibis*. Sic ergo constat quia natione celestes sumus, licet a facie ire indignationis eius qui condidit nos, ut propheta dicit: ‘In terram allisi sumus’. Sed, ne desperet peccator, ex indignatione divina in terram allisus, non posse se redire ad celum, qui ex indignatione illum allisit in terram, ex dignatione rursum eum sublevavit in celum, dum,
205 particeps nostre corrupte nature factus, eam in semetipso nobilitavit et allisam²⁸ erexit, et erectam in celum exaltavit. Qui ergo primum natione celestes facti sumus et post indignatione divina in terram allisi, novissime dignatione divina celo et patrie nostre restituti sumus, per eum qui hodie in Ierusalem precedit nos, si tamen eum sequi voluerimus.

Satagite, ergo, fratres karissimi, sequi preambulum vestrum, *ponite corda vestra super vias*
210 *vestras*^{xlvi}, ut ait propheta, hoc est: attendite ubi sitis unde iter moveatis et qua transeatis quove perveniatis. Nam licet omnes in exilio simus, non omnes tamen in eadem regione exilii sumus. Sed neque filii Israel olim in una tamen regione exulasse leguntur: alii in Egypto, alii in heremo, alii in Babilone exulaverunt. In Egypto circiter .CCCC^{tos}. annos^{xlvi}, in heremo circiter .XL. annos^{xlvi}, in Babilone circiter .LXX^{ta29}.^{xlvi}. *In figura contingebant hec illis*^l propter veros [66^v]
215 Israelitas in huius mundi exilio similiter per tres regiones exulantes. Quas regiones ut distincte videre possimus, proponamus eregione patriam et exilium nostrum alterum contra alterum. Aspiciens enim a longe, videre michi videor patriam meam; sed, infelix ego!, quod videre possum, in monte heremi cum Moyse constitutus, attingere non possum. Ostendam tamen vobis quod videro, si forte eniti poterimus ut simul attingamus quod simul viderimus. Que ergo est
220 hec patria nostra? Nimirum ipsa est locus habitationis Dei. Heredes enim sumus Dei, ut dicit Apostolus: *coheredes autem Christi*^{li}. Sed quis est iste locus habitationis Dei? Scriptura dicit quia Deus habitat lucem inaccessibilem^{lii}. Similiter dici et scribi vere potest, quia Deus habitat potenciam³⁰ inaccessibilem. Sed et³¹ nichilominus dici et scribi vere potest quia Deus habitat bonitatem inaccessibilem. Tria ergo sunt lux, id est sapientia, inaccessibilis, potencia
225 inaccessibilis, bonitas inaccessibilis; locus vel loca habitationis Dei, quia ipse solus summe sapiens, summe potens, summe bonus invenitur^{liii}. Sed ecce contrarium videtur quod alibi

²⁸ allisam] C^{p.c.}, allisum (?) C^{a.c.}

²⁹ .LXX.] .LXXX. C.

³⁰ potenciam] C^{p.c.}, *del. et corr. in ras.* C^{a.c.}, *alia m.*

³¹ et] *om.* C^{a.c.}, *add. sup. l.* C^{p.c.}

scriptum est, quod Deus in se habitat^{liv}. Neque enim³² Deus alieno sustentaculo indiget in quo habitat. Nam et ante mundum in seipso habitabat. Sed neque post factum mundum habitationem commutavit. In seipso ergo habitat et nichilominus verum est quod lucem et potenciam et bonitatem inaccessibilem habitat. Nam tria hec ipse est, et tria hec unum sunt, et tria hec tres persone sunt, et tria hec tres regiones nostre patrie sunt, et tamen una patria nostra sunt. Nec mireris tres personas in Deo tres regio-[67^r]nes dici, cum immensus sit Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus. Magna regio est que immensa est. Deus ergo ipse patria nostra est. Nunquid non nobilem esse convenit, cui Deus patria est? Non solum ergo celestes, sed etiam
235 dii natione sumus.

Sed hic michi dicit aliquis: ‘Omnia bene diceres, si non tibi contraria dicere videreris. Dixisti enim locum habitationis Dei esse patriam nostram. Sed et hunc locum dixisti esse inaccessibilem^{lv}. Quomodo hec simul stabunt? Nunquid impossibile est nos ad patriam nostram accedere? Quomodo ergo patria nostra est, ad quam nobis accedere semper impossibile est?’
240 Subtiliter tibi moveri videris, quisquis sic moveris, sed subtilius removeberis. Nam quod impossibile est quoad equalitatem Dei, non est impossibile quoad similitudinem. Similes Deo fieri possumus, equales non possumus. Similitudo Dei ipsa est portio nostra, ipsa est hereditas nostra in patria nostra. Unde Iohannes in canonica epistula: *Nondum apparuit quod erimus. Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus*^{lvi}.

Vidisti nunc patriam tuam; deflecte nunc visum in contrarium, et videbis exilium tuum. Nam si patria nostra locus habitationis Dei, nimirum exilium nostrum est locus habitationis diaboli; quod est *mundus* iste, qui *in maligno*, id est in potestate maligni, scilicet diaboli, *positus est*^{lvii}, qui et ipse tres regiones habet: Egyptum, heremum et Babilonem. Egyptum est terra tenebrosa, heremus terra invia et inaquosa, Babilon terra confusa et odiosa. Egyptus est
250 ignorantia, opposita luci Dei; heremus inpotencia, opposita potencie Dei; Babilon malitia, opposita bonitati Dei. Si nescis bonum, in Egypto es. Si iam scis bo-[67^v]num, sed nondum potes, de Egypto quidem existi, sed in heremum devenisti. Quod si iam scis et potes bonum facere, sed non vis, in deterius exilium Babilonis incidisti. Ecce tres regiones exilii tui, tribus patrie tue regionibus opposite.

Vide ergo in qua harum regionum sis, et inde iter move, ad patriam rediturus. Sed cave quomodo ambules, videlicet ne vel sine via vel sine duce ambules. Sine via ambulat qui peccatum facit. Nam omne peccatum invium est. In via ambulat qui ad aliquem utilem finem

³² enim] om. C^{a.c.}, add. sup. l. C^{p.c.} alia m.

in actionibus suis tendit. Nam quod omnino inutile est, invium est. Sed non omnis via de exilio in patriam ducit. Nam sunt vie que ducunt in Egyptum, et sunt vie que ducunt per Egyptum, et sunt vie que educunt de Egypto. Vie que ducunt in Egyptum artes mechanice sunt, que animum sibi deditum tenebris et curis involvunt secularibus, et a luce sapientie cui legitime maritali debuerat, alienantes adulterant. Unde et «mechanice», id est adulterine vocantur^{lviii}. Vie tamen sunt et non invia, quia viatorem suum et ad aliquid utile et artificiose ducunt et, licet difficile, aliquo tantummodo sine peccato exerceri possunt. Unde occasione sola, non etiam causa, in Egyptum ducunt. Vie que ducunt per Egyptum liberales et philosophice discipline sunt, que *falsi nominis scientie*^{lix} animum sibi deditum ad veram libertatem, quam nomine solo promittunt, non perducunt, nec lucem veritatis quam querunt inveniunt. Quod ex ea que inter ceteras maior est astronomica [68^r] disciplina constat, que, licet ex Egyptiis tenebris etiam in celum ducere videatur, tamen, dum in constellationibus fata hominum ponit, humanis actionibus liberum arbitrium tollens, in mediis falsitatis tenebris viatorem suum relinquit. Vie que educunt de Egypto, vel potius via que educit de Egypto, quia multe vie una via sunt, legis divine scientia est. Hec quidem educit de Egypto, sed non sine gratia duce perducit in Ierusalem. Unde nec per hanc viam sine duce ambulare expedit. Solus hanc viam ambulare conatur hereticus, et ideo deviat. Solus hanc viam ambulat Iudeus, ex quo Moyses suus mortuus est, hoc est ex quo legis littera defecit et Christum, id est gratiam, ducem habere noluit; et ideo, per eam ambulans, nonnisi ad heremum pervenit. Legis enim littera sine Christo, id est sine gratia, neminem ad³³ perfectum, ac per hoc ad patriam, perducit. Scire bonum et non posse illud perficere, est de Egypto quidem exisse, sed in heremo substitisse. Et utinam de Egypto exeuntes vel in heremo subsistamus, et non deterius in Babiloniam declinemus, dum quod scimus et possumus sola malivolentia facere detrectamus³⁴! Longius et periculosius exulat a patria qui quod scit et potest non vult bonum facere, quam qui vult quod nec scit nec³⁵ potest. Caveamus ergo, fratres karissimi, ne soli ambulemus in via, hoc est ne solam scientiam legis habeamus sine observantia. Melius est viam veritatis non agnoscere quam agnitam non observare. Sequamur ducem gratiam, id est [68^v] Christum hodie nos precedentem in Ierusalem, ea qua ipse nos precedit via, videlicet obedientes ei, sicut et ipse obedivit Patri usque ad mortem, mortem autem crucis omnimodis commorientes ei, ut commorientes morienti conresurgere

³³ ad] om. C^{a.c.}, add. in marg. C^{p.c.} alia m.

³⁴ detrectamus] C^{p.c.}, detractamus C^{a.c.} corr. sup. l. alia m.

³⁵ nec] C^{p.c.}, non C^{a.c.} corr. sup. l. alia m.

resurgenti et conregnare regnanti mereamur, per eundem Dominum nostrum, cuius regnum permanet in secula seculorum. Amen.

ⁱ *Lc* 9, 51.

ⁱⁱ Cf. *Mt* 21, 1-2.

ⁱⁱⁱ Cf. *Mc* 11, 1-11; *Lc* 19, 28-36; *Io* 12, 12-16.

^{iv} *Mt* 21, 9; cf. *Mc* 11, 9; *Lc* 19, 38; *Io* 12, 13.

^v Cf. *Mt* 21, 7-8; *Mc* 11, 7-8; *Lc* 19, 35-36.

^{vi} Cf. *Io* 12, 13.

^{vii} *Lc* 9, 51.

^{viii} *Mt* 4, 9.

^{ix} *Ibid.*, 10; *Mc* 8, 33.

^x *Mt* 4, 10; *Lc* 4, 8.

^{xi} Cf. *Mt* 14,13-21; *Mc* 6, 30-44; *Lc* 9, 12-17; *Io* 6, 1-14.

^{xii} Cf. *Mt* 20, 20-28.

^{xiii} *Ibid.* 20, 23.

^{xiv} *Is* 40, 6.

^{xv} *Ps* 23, 10.

^{xvi} *Ibid.* 8, 6; *Hebr* 2, 7. Cf. *Responsorium*, 6774; 6775; 6776; *Antiphona*, 1283; 3304; 4058; *Introitus*; *Graduale*.

^{xvii} *Mt* 21, 4-5.

^{xviii} Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Enarrationes in Psalmos*, XXXIX, 1, PL 36, 431, edd. Dekkers - Fraipont cit., p. 420.

^{xix} Cf. *Lc* 11, 53-54.

^{xx} *Ps* 90, 13.

^{xxi} *Mt* 27, 42; cf. *Mc* 15, 32.

^{xxii} Cf. Simbolo degli Apostoli.

^{xxiii} Cf. *Lc* 9, 51.

^{xxiv} Cf. *ibidem*.

^{xxv} *Io* 12, 1.

^{xxvi} *Ibid.* 13, 1.

^{xxvii} *Is* 50, 6. *Antiphona*, 2833.

^{xxviii} *Io* 15, 13.

^{xxix} Cf. *Lc* 9, 51.

^{xxx} Cf. *Eph* 5, 23; 4, 15; *Col* 1, 18; *I Cor* 11, 3.

^{xxxi} *Io* 15, 5.

^{xxxii} *Apc* 4, 10.

^{xxxiii} *Act* 7, 55.

^{xxxiv} *Rm* 8, 35.

^{xxxv} Cf. *Lc* 9, 51.

^{xxxvi} Cf. per es. HUGO DE FOLIETO, *De claustris animae*, III, 9, PL 176, 1102A; ADAM DE SANCTO VICTORE, *Sequentiae*, XLIX, ed. Grosfillier cit., p. 459, 9-10; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Super Ecclesiasten*, XVI, PL 175, 235BC; ID., *Miscellanea*, XXX, PL 177, 712A; *ibid.*, LXXIX, 513D; *ibid.*, CXCV, 585D; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber exceptionum*, II, 2, PL 175, 773B, ed. Châtillon cit., p. 235; PETRUS COMESTOR, *Sermones*, VIII, PL 198, 1743B; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, X, 57-58; XX, 165-166; XXXI, 149-152.

^{xxxvii} Cf. *Lc* 9, 51.

^{xxxviii} Cf. *Gn* 3, 19.

^{xxxix} *Act* 17, 28.

^{xl} *Io* 3, 7.

^{xli} *Hebr* 13, 14.

^{xlii} *Ps* 118, 19.

^{xliii} *Ibid.* 38, 13.

^{xliv} *Ibid.* 119, 5. *Antiphona*, 3038.

^{xlvi} *Gn* 3, 19.

^{xlvi} *Agg.* 1, 7.

^{xlvi} Cf. *Gn* 15, 13; *Ex* 12, 40.

^{xlvi} Cf. *Num*; *Deut* 1-4.

^{xlvi} Cf. per es. *Ier* 52, 28-30.

ⁱ *I Cor* 10, 11.

^{li} *Rm* 8, 17.

^{lii} Cf. *I Tim* 6, 16.

^{liii} Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, I, I, 6, PL 176, 208B; I, I, 7; *ibid.* 209A; I, II, 13; *ibid.* 211B; I, II, 22; *ibid.* 216CD; I, III, 26, I, I, 7; *ibid.* 227C; I, III, 28; *ibid.* 230CD; ID., *Sententiae de divinitate*, ed. Piazzoni cit., pp. 938, 943, 948, 953-954; ID., *Libellus de formatione archæ*, IV, PL 1976, 693D, ed. P. Sicard, p. 143; ID., *De tribus diebus*, ed. D. Poirel, pp. 3-4, 5-6, 34, 60, 63-64, 69-70; ID., *In Hierarchiam caelestem*, VII, 4, PL 175, 1062C, ed. Poirel cit., p. 594, 787-806; ID., *Didascalicon*, III, 10, PL 176, 772D, ed. Buttmer, p. 60; ID., *Eulogium Sponsi et sponsae*, PL 176, 988C-989A; ID., *Miscellanea*, I, 63, PL 177, 504C-505A; I, 83, *ibid.* 518B; I, 99, *ibid.* 531AB; PSEUDO-HUGO DE SANCTO VICTORE, *Quaestiones in epistolas Pauli*, I, 34, PL 175, 440A; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De spiritu blasphemiae*, PL 196, 1187C, ed. Ribaillier cit., p. 122; ID., *De statu interioris hominis*, XL, PL 196, 1148C, ed. Ribaillier cit., p. 111; ID., *De Trinitate*, III, 21, PL 196, 928B; ed. Ribaillier cit., pp. 195, 4 – 196, 19; IV, 3, *ibid.*, 932A, p. 164, 13-16; VI, 15, 979B-980B, pp. 247, 14 – 248, 54; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, I, 167-168; XXI, 131-138; XXII, 36-42; XXIX, 40-43.

^{liv} Cf. *Ps* 10, 5; *Apc* 21, 22.

^{lv} Cf. *I Tim* 6, 16.

^{lvi} *I Io* 3, 2.

^{lvii} *Ibid.* 5, 19.

^{lviii} Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, I, 9 - II, 1-2, PL 176, 747A e 752B. Cf. anche AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De doctrina christiana*, II, xxx, 47, PL 34, 57, ed. Martin cit., p. 63, 1-21; ISIDORUS HISPALENSIS, *Differentiae*, XXXIX, 150-152, PL 83, 94A, ed. Sanz cit., p. 97; ID., *De numeris*, VIII, 44, PL 83, 188B; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, II, 20-21, PL 176, 760AC; ed. Buttmer cit., pp. 38, 27 – 39, 25; ID., *Epitome Dindimi in philosophiam*, ed. Baron cit., p. 200, 342-343; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber exceptionum*, I,

5-6, PL 177, 195D-196B, ed. Châtillon cit., p. 105, 15 - 106, 24; *ibid.*, 14-21, 200A-201C, ed. Châtillon cit., pp. 109, 1 – 111, 8; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, I, 57, ed. Delhayé cit., p. 74; ID., *Fons philosophie*, ed. Michaud-Quantin cit., p. 36, 21-44; ID., *Sermones*, X, 140-141; XXXI, 103-106.

^{lix} *I Tim* 6, 20.

XIII

Sermo de annunciatione Domini

Introduzione

Il primo sermone di Goffredo sull'Annunciazione rivela fin dalle prime righe l'immane portata della solennità, che è intesa come confine, come evento liminare tra i due tempi che regolano il mondo creato, ovvero quello dell'ira e quello della grazia, quello della colpa e quello del perdono, quello della morte e quello della salvezza. L'annunciazione dell'incarnazione del Verbo, infatti, rappresenta il passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento, dall'età della Legge a quella del Vangelo, dalle ombre alle cose in sé, poiché è la conferma di una promessa millenaria mantenuta. Tutto il sermone, dunque, si articola attraverso una serie di figure prolettiche, che vedono nella descrizione, sempre minuziosa, di alcuni eventi veterotestamentari la prefigurazione poi annunciata nel Nuovo Testamento.

Il versetto dell'esordio, tuttavia, che è tratto da *Ap* 19, 7-8, fa riferimento alle nozze dell'Agnello, rispetto alle quali Goffredo si chiede perché vadano celebrate proprio in questo giorno. La risposta è data in due momenti. Nel primo analizza il senso della parola *nuptiae*, che per il Vittorino è *signum* dell'unione ineffabile delle persone divine nella natura umana, del Figlio di Dio nell'uomo, del Verbo nella carne. Come le nozze, infatti, sanciscono l'unione tra un uomo e una donna e, nella fusione delle carni, generano una terza persona, che è la prole, così l'unione del Figlio di Dio con la natura umana in un solo corpo, in una sola persona, porta alla nascita del Cristianesimo, del popolo dei fedeli. La coincidenza non fortuita della data dell'Annunciazione con quella della Pasqua (le ottave calende di aprile corrispondono al 25 marzo) rappresenta per Goffredo una buona spiegazione del perché il testo giovanneo parli di agnello a proposito delle nozze. Lo stesso Agnello, infatti, che oggi si è incarnato, si immolerà per noi e sarà mangiato (il riferimento è al sacramento dell'eucaristia).

Il sermone, infine, si interroga anche sul senso propriamente etimologico della parola *pascha*, che significa *transitum*, passaggio, così come sul senso delle parole di Giovanni a proposito della veste di lino splendente di cui parla in *Ap* 19, 8. Goffredo, attraverso una analisi sottile dei verbi utilizzati saggiamente dall'evangelista, sostiene che la veste rappresenti il nostro corpo mortale: come il lino, infatti, subisce un processo di imbiancamento dal momento

della raccolta alla confezione degli abiti, così il nostro corpo passa dal colore della terra (poiché dalla terra veniamo, recita la *Genesi*¹) al candore dello stato immortale, quando il nostro corpo sarà parte del corpo di Cristo.

L'invito finale è, come sempre, edificatorio ed esortativo e consiste nell'impegno quotidiano a far sì che si possa essere degni di entrare a far parte dell'immacolato corpo di Cristo.

¹ Cf. *Gn* 3, 19.

Testo

C = ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, ff. 68^v-75^v.

*Gaudeamus et exultemus et demus gloriam Deo*¹, quia venerunt nuptie Agni et uxor illius preparavit² se. Et datum est ei ut cooperiat se byssino splendenti, candidoⁱ. Omnia tempus habent, ait sapiens: *tempus nascendi, tempus moriendi, tempus ridendi, tempus flendi, tempus loquendi, tempus tacendi, tempus amplexandi, tempus ab amplexibus longe fieri*ⁱⁱ.

Non possunt contraria simul eidem convenire. Sed ecce nescio quo pacto mirum in³ modum hec contraria in hunc diem conveniunt. Ecce hodie inter luctus invitamur ad gaudia. Hodie namque *tempus nascendi, tempus moriendi, tempus flendi, tempus ridendi, tempus loquendi, tempus tacendi, tempus amplexandi, tempus longe fieri ab amplexibus*ⁱⁱⁱ, sicut in sequentibus ostendemus. Mirum est hoc, nec tamen incongruum. Hec etenim dies duum diversorum temporum quasi quidam limes mediusque terminus est. Nam duo valde diversa seculis tempora currunt, videlicet tempus ire <et> tempus gratie, culpe et venie, inimitiarum et pacis, mortis et salutis. Hactenus igitur, id est usque in hunc diem, vetus ira cucurrit; deinceps autem ira in mansuetudinem conversa est. Hactenus [69^r] in⁴ ira sua *Deus mundum* proiecit; deinceps *ut complatitior* fieret apposuit. Hactenus abscidit *a generatione in generationem*⁵ *misericiordiam suam*; deinceps⁶ non est oblitus *misereri Deus*, nec continuit *in ira sua misericordias suas*^{iv}, sed *propter miseriam inopum et gemitum pauperum, nunc* exurgit et, ponens *in salutari* per incarnationem, *fidutialiter* agit *in eo*^v; per passionem hodierna itaque sollempnitas, velud quoddam⁷ contrariorum confinium vetera novis, iram gratia, culpam venia, inimiticias pace, mortem in salutari terminavit.

¹ Deo] C; ei *Apc.*

² preparavit] preparparavit C.

³ in modum] *conieci*, immodum C.

⁴ in ira sua] C^{p.c.}, *in ras.*

⁵ generationem] C^{p.c.} *in ras.*

⁶ deinceps] C^{p.c.} *in ras.*

⁷ quoddam] C^{p.c.}, quodam C^{a.c.}, *corr. sup. l.*

Hodierna namque sollempnitas Vetus Testamentum in Novum, Legem in Evangelium, figuras in figuratum, umbras in rem, promissiones in veritatem prima commutavit. Nam, ut quasdam veteres promissiones in hunc diem specialiter et proprie respicientes et ipsa rerum exhibitione hodie completas commemoremus, incipientes a novissimis usque ad primas, hodie, iuxta vaticinium iunioris pueri Danielis, *lapis* ille modicus de monte *sine manibus* absconditur^{vi}, per quem statua Nabuchodonosor conteritur, quo excrescente in montem maximum universa terra repletur^{vii}; quia homo Christus, adhuc corpore quidem brevissimus, de virginei corporis substantia, veluti de montis eminentia, sine complectencium manibus, sola videlicet operatione Spiritus sancti, separatur, quo idolatria diaboli destruitur, quo excrescente in montem montium universa Ecclesia sustentatur. Hodie, iuxta vaticinium Ezechielis, per *portam* templi *orientalem* soli principi^{viii}, id est ad⁸ [69^v] opus principis clausam et numquam apertam princeps ingreditur, et nichilominus clausa invenitur, quia in virginalem aulam princeps regum terre Christus introducitur, et tamen virginalis introitus secretum non aperitur. Hodie, iuxta vaticinium Iheremie, *novum facit Dominus super terram, mulier* circumdat *virum*^{ix} quia virgo mulier a sexu vocata, concludit intra angustias sui uteri Deum hominemque perfectum. Hodie, iuxta eundem: *Ecce dies veniunt, et suscitabo David germen iustum*, ut regnet *rex et sapiens erit*, qui faciat *in terra iusticiam et iudicium*^x. Hodie, iuxta vaticinium nobilis illius, prophete Ysaie videlicet: *Exurga de radice Iesse egressa flos* ascendit^{xi}. *Flos*, inquam, *campi et lilium convallium*^{xii}, *speciosus forma pre Filiis hominum*^{xiii}, *super quem Spiritus Domini requiescit*^{xiv}, quo nimirum Christus homo ab hora conceptionis plenus fuit. Hodie, iuxta eundem prophetam, *Dominus* ascendit *super nubem candidam et levem, et ingreditur Egyptum* et moventur *simulacra Egypti*^{xv}, quia Dei Filius assumit carnem mundam et immaculatam, et ab omni onere peccati liberam, et has⁹ inferiores mundi partes tenebrosas ingreditur, ut diabolice ydolatrie tenebre removeantur. Hodie, iuxta eundem, domui David ipse Dominus dat signum, quia *ecce virgo paritura concipit filium et vocabitur nomen eius Emmanuel*^{xvi}, *quod est Deus nobiscum*^{xvii}. Hodie ad eiusdem petitionem rorant *celi desuper et nubes pluunt iustum*; aperitur terra virginei cordis *et germinat Salvatorem*^{xviii}. *Verbum* [70^r] *enim misit Dominus in Iacob et cecidit in Israel*^{xix} et, ut a verborum promissionibus ad rerum promissiones¹⁰ veniamus, hodie Gedeoni petenti signum datur: vellus in area positum rore compluitur, et nichilominus area in circuitu velleris sicca reperitur^{xx}; quia virgo fidelis, tanquam lane vellus inbibendo

⁸ ad] *bis scr.* C.

⁹ has] C^{p.c.}, his C^{a.c.}, *corr. sup. l.*

¹⁰ promissiones] C^{p.c.}, promissionis C^{a.c.}, *corr. sup. l. alia m.*

celesti rori facilis, in area Iudee constituta, Spiritus Sancti rore perfusa fecundatur, omnis tamen area in¹¹ infidelitatis sue siccitate¹² relinquitur. Hodie virga Aaron, repente frondens et florens, nucem gignit amigdalinalam^{xxi}, dum virgo, de sacerdotali eque sicut de regia stirpe progenita, solo verbo¹³ concipiens velut nucleum, sub humanitatis testa personam gestat divinam. Hodie
55 archa federis construitur, in qua *urna aurea* plena *manna*, necnon et *tabule Testamenti* cum predicta *virga Aaron* reponuntur^{xxii}, quia corpus dominicum formatur, in quo anima sapientissima plena Verbo Dei necnon et tocus divine legis scientia pariter et custodia cum dignitate sacerdotali sicut et regia continetur. Hodie castra filiorum Israel eodem manna compluuntur, quo ipsi idem deinceps, per quadraginta annos in deserto gradientes et ad terram
60 promissionis tendentes, nutriuntur^{xxiii}, quia fidelium populi contra diabolum pugnaturi Verbo Dei sub immaculate carnis edulio celitus hodie donantur, quo velut optimo viatico toto tempore vite huius, per desertum mundi gradientes et ad patriam celestem tendentes [70^v], ne deficiant reficiuntur. Hodie rubus ardere videtur nec comburitur^{xxiv}, quia virgo de spinis Iudeorum orta Spiritu sancto calefit et illuminatur, sed nullo libidinis igne conflagratur. Hodie Sare sterili filius
65 Ysaac nasciturus promittitur^{xxv}, quia¹⁴ virgini et manenti virgini, quo nichil inter feminas sterilius est, filius qui mundo¹⁵ gaudium sit nasciturus per angelum nunciatur.

Et quid plura? Denique hodie adventante iam sexta seculi etate^{xxvi}, velud sexto quo vetus Adam creatus est die, novus Adam multo melius multoque felicius *ad imaginem Dei*^{xxvii} numquam in ipso deformandam formatur, per quem non solum illius veteris Ade imago male
70 dudum deformata reformatur in terris, verum etiam angelica ruina restauratur in celis, diabolica rapina revocatur ab inferis. Merito igitur dies hec, veluti quidam veteris ire limes, culpe modus, inimitiarum terminus, mortis mors, initium¹⁶ vite, pactum pacis, venie vena, gratie gradus primus, universo mundo desiderabilis, venerabilis et exultabilis illuxit, ita ut iure cunctis fidelium auribus intonare debeat illa vox *tube magne et tonitruorum magnorum*^{xxviii}, quam a
75 principio proposuimus, quam beatus Iohannes in Apocalipsi audivit, dicentem: *Gaudeamus et exulemus et demus gloriam Deo*, et subdit causam gaudendi: *quia venerunt*, inquit, *nuptie Agni*^{xxix xxx}.

¹¹ in] *om.* C^{a.c.}, *add. sup. l.* C^{p.c.}, *alia m.*

¹² siccitate] C^{p.c.}, *siccitat..* C^{a.c.}, *in ras.*

¹³ Verbo] *om.* C^{a.c.}, *add. in marg.* C^{p.c.}, *alia m.*

¹⁴ quia] *coni.* C^{p.c.} *in ras.*

¹⁵ mundo] *dub.* C^{p.c.} *in ras.*, *coni.* mundum C^{a.c.}.

¹⁶ initium] C^{p.c.}, *eras.* *iiinitium* C^{a.c.}.

Nusquam in Veteri Testamento sic plene et sic compendiose signata sunt huius diei sacramenta sicut in hoc Verbo. Nec mirum. Illius enim sunt qui in libro olim quidem signato
80 sed iam aperto diligentius legerat^{xxx}. Sed, queso, [71^r] que sunt iste nuptie, aut quis est iste Agnus, aut que tandem est hec tam nugatoria verborum iunctura, qua dicitur *quia venerunt nuptie Agni*^{xxxii}, quasi soleant Agni nuptias celebrare? Omnino ridiculum hoc et deliramenti simile videtur. Quid tam ignarum, quid tam expers nuptiarum ut agnus? Verumtamen quia verba Spiritus sancti sunt, ociosa esse non possunt. Videamus ergo quid sibi velint et primum que sint
85 he nuptie disquiramus.

Nuptie iste sunt mirabilis illa et ineffabilis unio divine persone ad humanam naturam, Filii Dei ad hominem, Verbi ad carnem, qua videlicet hodie *Verbum caro factum est et habitavit in nobis*^{xxxiii}. Que tam diversorum unio ratione similitudinis nuptie dicuntur quia, sicut duo, masculus scilicet et femina, in una carne conveniunt, ut exinde tertia proles generetur, sic
90 nimirum, sic Dei Filius et humana natura in una carne, in una persona convenerunt, ut populus fidelium nasceretur. Si enim Dei Filius humanam naturam tanquam sponsam sibi non cupulasset, si in sua divina essentia invisibilis permansisset, non fuisset utique seminatum semen, unde tam numerosa fidelium proles excrevisset. Nunc autem, quia seminatum est bonum semen Verbi, et ipsum *in bonam terram*, id est in incorruptum humane nature agrum cecidit,
95 multum fructum, sicut hodie videmus, fecit^{xxxiv}.

Iste sunt nuptie in quibus nobilis ille cytharista David epithalamium carmen decantare gestiens, et quasi ad hostium sponsi stans et introitum postulans, ita ait: *Eruc*-[71^v]*tavit*¹⁷ *cor meum Verbum bonum*^{xxxv} etc., ac si apertius dixisset: “Domine sponse, Domine sponse, iube michi¹⁸ aperiri, quia ecce cor meum de pleno affectu eructavit tibi verborum bonum, scilicet
100 epithalamium carmen, quod tibi et sponse tue decantare gestio”; et quasi diceret ei ianitor deintus: “Non tibi modo licet intrare, sed dic quod habes et nos referemus illud ad sponsum”, respondet¹⁹, dicens: “Non Domine mi, non, sed ego ipse et non alius *dico regi* et non alii *opera mea*, scilicet carmen meum, et expedite dicam, quia *lingua mea calamus scribe*, id est instrumentum Spiritus sancti, *velociter scribentis*^{xxxvi}”. Mox igitur, quasi intromissus ad
105 sponsum et stans in conspectu eius, incipit in laude sponsi decantare, dicens: *Speciosus forma pre filiis hominum, diffusa est gratia in labiis tuis*^{xxxvii} et cetera, usque ad illum locum: *Astitit regina a dextris tuis*^{xxxviii}, ubi mire laudes sponsi continentur. Dehinc in laude sponse alia

¹⁷ Eructavit] erucructavit C.

¹⁸ michi] mⁱ C^{p.c.}, mi C^{a.c.} in ras.

¹⁹ respondet] C^{p.c.}, responsum C^{a.c.}, corr. sup. l.

adnectit, dicens: *Audi filia et vide*^{xxxix} etc., usque ad finem psalmi. Totus enim iste psalmus epithalamium carmen est et in laude sponsi et sponse digestus. Sed et eiusdem cythariste filius
110 et ipse cantor, non minus egregius, familiaris etiam quam pater, in ipsum sponsi et sponse thalamum intromissus et quasi ad eorum lectulum stans, aliud eis carmen epithalamium decantat, longe adhuc excellentius, ita ex persona sponse dicens: *Osculetur me osculo oris sui*^{xl} etc. Quod carmen tantam spiritualis amoris dulcedinem redolet, quantam humana anima [72^r] capere non valet. Unde et excellenter Canticum canticorum sive Canticum²⁰ amoris dici solet.

115 De his nuptiis Iohannes evangelista in Evangelio suo narrat, dicens quia *nuptie facte sunt in Chana Galilee et erat ibi Iesus et Maria mater eius*^{xli}. Sed quid mirum si erat ibi Iesus et Maria mater eius, cum ipsi essent earundem nuptiarum sponsus et sponsa? Quomodo ille persone nuptiis deessent, sine quibus nuptie non essent? Quantum ergo ad mysticum sensum, minus dixit et plus significavit.

120 De his rursum nuptiis alibi in Evangelio dicitur quia *simile factum est regnum celorum*^{xlii} homini regi qui fecit nuptias filio suo. Ad has nuptias cum decem virgines preparatis lampadibus festinarent, quia *quinque ex eis erant fatue et quinque prudentes*^{xliii}, exclusis fatuis sole prudentes introierunt^{xliv}. Timendum est hoc exemplum, fratres, ne forte, tanquam fatue virgines nec vivum semen habentes, nec oleum in vasis continentes, partem in his Agni nuptiis
125 non habeamus, maxime nos qui continencie studemus. Multo enim meliores sunt Agni nuptie quam fatuarum virginum continentia. Sed Agnus iste quis est? Ipse utique est quem Iohannes, ad Iordanem constitutus, videns *ad se venientem*, digito ostendit, dicens: *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi*^{xlv}. Ipse est qui, iuxta legis preceptum, decima die mensis primi *masculus anniculus immaculatus* de medio gregis eligitur^{xlvi}, et usque in quartum decimum
130 [72^v] diem, hoc est usque in Pascha, immolandus reservatur^{xlvii}. Ipse idem est cuius sanguine postes filiorum Israel in Egypto liniuntur ut, angelo percuciente primogenita Egyptiorum, ipsi hoc signo discreti a percussione liberentur^{xlviii}. Ipse denique est qui ab Abel, immo in Abel, occisus est^{xlix}, ab origine mundi et hodierna die in ipso capite Christo occisus, occidi non desinet in electis membris eius usque ad finem mundi.

135 Sed iam videamus quid sibi velit hec verborum iunctura que tam frivola videtur, qua dicitur quia *venerunt nuptie Agni*¹. Et revera superficialitatenus inspecta locutio hec absona est. Si vero interius inspecta fuerit, invenietur elocutione Spiritus sancti dignissima, et sacramentis²¹ huius

²⁰ sive Canticum] sive “ Canticum C.

²¹ sacramentis] C^{p.c.}, sacramenta C^{a.c.}, corr. sup. l.

diei aptissima. Sub duorum enim verborum brevi compendio duo signata sunt huius diei maxima sacramenta, scilicet incarnatio et passio dominica, id est introitus Filii Dei in hunc mundum et exitus; in quibus duobus tota divine dispensationis in carne facte summa consistit. Est ergo sensus dicti talis ‘*venerunt nuptie Agni*^{li}’, id est venit dies incarnationis simul et passionis dominice. Venit, inquam, dies in quo is, qui sponsus factus est se incarnando, factus est et agnus se immolando. Nam, quamvis impediante lunaris cursus varietate, que paschalem terminum mutat, seu alia qualibet²² ecclesiastice institutionis causa, non eodem die singulis annis celebrentur incarnatio et passio dominica, absque omni tamen dubio eodem die, etsi non eodem anno, facte sunt incarnatio et passio dominica. Dominus enim qui incarnatus est hodie, [73^r] id est octavo kalendis aprilis, ipse idem, revolutis post incarnationem .XXXIII^{bus}. annis, hoc ipso²³ die passus est, id est octavo kalendis aprilis, ut ita videlicet primus Adam, qui eodem die creditur et conditus et perditus, et per incarnationem secundi Ade recrearetur, et per passionem redimeretur.

O miranda huius diei sacramenta! O stupenda divine dispositionis secreta! Quis fidelium, hec attendens, non admiretur? Quis, talia considerans, non obstupescat²⁴? Solus incredulus aut omnino stolidus hec admirari nescit. Ex his iam liquet quam verum sit quod supradiximus, scilicet mirando quodam modo contraria in hunc diem convenire. Hodie namque, ut diximus, vere *tempus nascendi et moriendi, ridendi et flendi, loquendi et tacendi, amplexandi et longe fieri ab amplexibus*^{lii}, quia is, qui hodie nascitur in utero virginis matris, ipse hodie moritur in patibulo crucis; et qui hodie sua incarnatione gaudendi causam prestat universo mundo, ipse hodie sua passione luctum compassionis attulit universo credentium populo; et qui hodie, tanquam sponsus ad salutandam virginem, *os aperuit* angelicum, ipse hodie, *tanquam agnus coram tondente se obmutuit*, et non *aperuit os suum*^{liii}; et qui hodie, ex nimia caritate qua *Deus dilexit mundum*^{liv}, ruit in amplexus sponse sue, ipse idem hodie, ex nimio persequentium odio per ignominiam turpissime mortis, ab eiusdem sponse sue amplexibus avellitur, et quodammodo sponsa vidua relinquitur^{lv}.

Rectissime igitur et Spiritui sancto dignissime dictum est: [73^v] *venerunt nuptie Agni*^{lvi}, quia ipse qui²⁵ hodie ut sponsus est incarnatus, ipse idem hodie ut agnus est immolatus vel, si mavis dicere, ut edus. Christus enim et agnus et edus: agnus quia hostia innocens, edus quia

²² qualibet] C^{p.c.}, quelibet C^{a.c.}, corr. sup. l.

²³ ipso] C^{p.c.}, ipso idem, exp. C^{a.c.}.

²⁴ obstupescat] C^{p.c.}, obtupescat C^{p.c.}, corr. sup. l.

²⁵ qui] om. C^{a.c.}, add. C^{p.c.} sup. l.

similis peccatoribus, ut etiam ita carnifices eius Iudei magis inveniantur in eius morte rei, qui inter ceteras legis divine transgression²⁶ et in hoc divini mandati transgressores inventi sunt, quo eis divina lex preceperat, dicens: *Non coques hedum in lacte matris sue*^{lvii}. Ipsi enim, nec
170 utilitatem in huius mandati littera invenientes, nec ad spiritualem intellectum eiusdem assurgere valentes, edum Christum, de peccatoribus nascentem et pro peccatoribus morientem et ita peccatoribus in pena similem, coxerunt igne passionis in die sue incarnationis, quando videlicet adhuc erat in tenera substantia materni lactis. Sic itaque intellectum verbum nuptiarum Agni, non iam absonum, sed sacramentis²⁷ huius diei fit aptissimum.

175 Quibus et cetera que sequuntur²⁸ de premissis capitulo non minus apte conveniunt. Sequitur enim et dicit: *Et uxor illius preparavit se. Et datum est illi ut cooperiat se byssino splendenti, candido*^{lviii}. Sed que est hec uxor Agni nisi illa de qua supra diximus, humana natura Filio Dei in una carne in unitatem persone coniuncta? Que quidem, nuptiis adhuc durantibus, recte sponsa vocabatur; sed, celebratis iam finitisque nuptiis incar-[74^r]nationis, sublato nomine sponse,
180 uxoris nomen asciscitur. Hec igitur *uxor* Agni, id est humanitas Christi sive homo Christus, *preparavit*, inquit, *se*^{lix}. Que, queso, est hec preparatio aut ad quid? Nimirum preparatio hec nichil aliud est quam voluntaria illa et promptissima obedientia Christi, de qua dicit Apostolus quia Christus *factus est obediens Patri usque ad mortem, mortem autem crucis*^{lx}. Que obedientia ob hoc recte preparatio dicitur quia non tantum in passione fuit, sed ab ipsa incarnationis hora
185 incipiens usque ad mortem non desiit. Unde nec Apostolus dicit quia ‘factus est obediens in morte’, sed *usque ad mortem*^{lxi}, ab hora scilicet incarnationis. Ad quid autem erat hec preparatio? Utique ad celebrandum Pascha, hoc est ut per passionem transiret ad gloriosam resurrectionem. Nam et nomen Pasche transitum sonat^{lxii}.

Unde *et subditur et datum est illi, ut cooperiat se byssino splendenti, candido*^{lxiii}. Hoc est
190 quod Apostolus adhuc excellentioribus verbis exprimit, dicens: *Propter quod et Deus exaltavit illum et donavit illi nomen quod est super omne nomen*^{lxiv} etc. Pene idem dicunt Apostolus et Iohannes, nisi quia Apostolus maiora dicit et soli persone Christi convenientia; Iohannes vero minora, et non solum Christo, sed et menbris eius fidelibus convenientia, merito passionis sue Christo donata. Solus enim Christus, non etiam christianus, merito passionis accepit *nomen*
195 *quod est super omne nomen*^{lxv}, ut scilicet diceretur et esset Deus. Communiter vero Christus et

²⁶ transgressiones] Cp.c., transgressores C^{a.c.}, corr. sup. l.

²⁷ sacramentis] Cp.c. in ras.

²⁸ sequuntur] sequuntur C.

christianus [74^v] merito passionis Christi hoc acceperunt *ut cooperiat se byssino splendenti, candido*^{lxvi}.

Videamus ergo quid hoc sit byssinum²⁹: indumentum est de bysso factum. Scitis autem quia byssus genus lini est optimum^{lxvii}, quod primum quidem terrei coloris est, utpote de terra
200 natum; sed post multo labore et attricione ad nimium candorem perducitur, et decorum inde vestimentum fit quod bissinum dicitur. Talia sunt, fratres, corpora nostra: primum byssus terrei coloris, id est mortalia, utpote de terra nata. Terreus etenim color corporum nostrorum ipsa est nostra mortalitas, per quam non solum terre similes sumus, sed et ipsa terra efficimur^{lxviii}. Hic tamen color multo labore et attricione in candorem convertitur dum nostra mortalitas, multis
205 passionibus et tribulationis, immo ipsa denique morte, in candorem immortalitatis convertitur, et de corpore mortali quasi de bysso decorum nobis indumentum bissinum, id est immortalis, corporis tunica contextitur. Datum est ergo homini Christo *ut cooperiat se bissino*^{lxix}, id est ut merito passionis recipiat immortale corpus. Sed quia non magnum esset hoc Christo aut electis eius, quoniam et reprobis commune habent hoc cum electis, scilicet ut immortalia corpora
210 resurgendo recipiant, subdit quod primum Christi et electorum eius est *splendenti, candido*^{lxx}, id est impassibili et glorioso. Hoc enim soli Christo et electis eius convenit, non etiam reprobis. Sciendum namque quod duo sunt principalia nostre miserie nunc accidentia, scilicet mortalitas et passibilitas. Quibus duo contraria sunt immortalitas [75^r] et impassibilitas, que duo electis Christi dabuntur in generali resurrectione, et nunc etiam ipsi Christo homini collata sunt.
215 Quorum alterum commune cum electis etiam reprobis habebunt, non quidem ad suum commodum, immo ad suum magnum³⁰ incommodum, ut scilicet vivant et durent in pena nec mori possit eorum miseria. Reliquo vero electorum Dei proprio omnino reprobis carebunt. Datum est enim hoc quasi in dotem soli uxori Agni, id est humanitati Christi, scilicet *ut cooperiat se byssino splendenti*^{lxxi}, id est corpore immortalis³¹ et impassibili, et sic sublata
220 utraque macula, scilicet mortalitatis et passibilitatis, *candido*, hoc est ab omni macula mundo et omnino glorioso.

Non ignoramus, fratres, aliam esse significationem, non solum byssini, sed et tocius premissi capituli, maxime propter hoc quod Iohannes eidem capitulo quasi exponendo subiungit, dicens: *Bissinum enim sunt iustificationes sanctorum*^{lxxii}. Sed et illa significatio non
225 longe a nostra distat, et nos huic diei minus pertinentia scienter omisimus, sola magis ei

²⁹ byssinum] C^{p.c.}, bissino C^{a.c.}.

³⁰ magnum incommodum] C^{a.c.} incommodum magnum C^{p.c.}.

³¹ immortalis] C^{p.c.}, mortali C^{a.c.} *corr. sup. l.*

pertinencia, nec minus catholica, et adhuc ab aliis intacta, commemorare maluimus. Notandum autem quod ait: *Datum est ei*^{lxxiii}. Neque enim ipsa in Christo humana natura ex se habuit ut in corpore glorioso resurgeret, sed ab illo potius qui ei coniunctus est in unitatem persone Dei Filio. Sed et hoc quoque non minus notandum est quod ait: *cooperiat se*^{lxxiv}, non ait ‘induat’.

230 Multo significantius positum est hoc quam illud. Plus etenim multo significat verbum coo-
[75^v]periendi quam induendi. Nam corpus quod induitur, aliqua quidem sui parte nudum relinquitur. Quod vero cooperitur, nulla sui parte nudum remanet.

In hoc itaque verbo, fratres karissimi, tota spes nostra, tota consolatio nostra, tota expectatio nostra consistit, qui membra hominis Christi sumus, si tamen membra eius sumus^{lxxv},
235 si partes corporis eius revera³² sumus, si de electis sius sumus. Datum enim illi est³³ non solum ut induat se, sed etiam *cooperiat se byssino splendenti, candido*^{lxxvi}, hoc est ut omnes partes corporis eius, omnes scilicet electi, eius beata resurrectione participent cum illo; et quidem ipse in persona sua iam hoc accepit in re, nos vero, idipsum iam habentes cum illo in spe, tandem etiam accipiemus in re eo quo ipse predestinavit tempore. Satagamus itaque, fratres dilectissimi,
240 membra ipsius esse, partes corporis ipsius esse. Quod utique erimus, si Spiritu eius vivimus. Neque enim alio spiritu caput et alio membra eius vivunt. Studeamus ergo Spiritu eius vivere, hoc est³⁴ idipsum cum eo sentire, diligere et velle. Studeamus ei tanquam capiti coherere, vias eius ambulare, per easdem cum illo passiones transire, ut sic mereamur sub alis eius protegi, sub vestimento cooperiri, hoc est beate cum illo resurrectionis participes fieri. Quod ipse
245 prestare dignetur, qui est caput omnium electorum, Iesus Christus. Amen.

ⁱ *Apc* 19, 7-8.

ⁱⁱ *Sir* 3, 1-5.

ⁱⁱⁱ *Ibidem*.

^{iv} *Ps* 76, 8-10.

^v *Ibid.* 11, 6.

^{vi} *Dan* 2, 34; 35.

^{vii} Cf. *ibid.*, 28.

^{viii} Cf. *Ez* 40, 32.

^{ix} *Ier* 31, 22.

^x *Ibid.* 23, 5. *Antiphona*, 2506; *Responsorium*, 6583.

^{xi} *Is* 11, 1. *Antiphona*, 2613; *Responsorium*, 6641.

³² revera sumus] C^{p.c.}, sumus revera C^{a.c.}.

³³ est] om. C^{a.c.}, add in marg. C^{p.c.}, coni. alia m.

³⁴ est id] C^{p.c.}, est cum id C^{a.c.}, del. sub. l.

-
- xii *Cant* 2, 1. Cf. *Responsorium*, 7564.
- xiii *Ps* 44, 3. *Antiphona*, 4989; *Responsorium*, 7683; *Graduale*.
- xiv *I Petr* 4, 14.
- xv *Is* 19, 1.
- xvi *Ibid.* 7, 14. *Antiphona*, 2557; *Introitus*; *Communio*.
- xvii *Mt* 1, 23.
- xviii *Is* 45, 8. *Antiphona*, 4668; *Responsorium*, 7552.
- xix *Is* 9, 8.
- xx Cf. *Iud* 6, 36-40.
- xxi Cf. *Num* 17, 8.
- xxii Cf. *Hebr* 9, 4.
- xxiii Cf. *Ex* 16, 1-4.
- xxiv Cf. *ibid.*, 3, 2.
- xxv Cf. *Gn* 21, 1-4.
- xxvi Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei*, XXII, XXX, 5, PL 41, 804, edd. Dombart - Kalb cit., pp. 865, 124 – 866, 148.
- xxvii *Gn* 1, 27.
- xxviii *Apc* 19, 6.
- xxix *Ibid.*, 7.
- xxx Cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *In Apocalypsim Iohannis*, VI, III, PL 196, 845B-849C.
- xxxi Cf. *Apc* 10, 8.
- xxxii *Apc* 19, 7.
- xxxiii *Io* 1, 14. *Antiphona*, 5361; 5362; 5363; *Responsorium*, 7838; 7840.
- xxxiv *Mt* 13, 8; *Mc* 4, 8; *Lc* 8, 8.
- xxxv *Ps* 44, 2. *Antiphona*, 2673.
- xxxvi *Ibidem*.
- xxxvii *Ibid.*, 3. *Antiphona*, 4989; *Responsorium* 7683.
- xxxviii *Ps* 44, 10. *Antiphona*, 2878; *Responsorium*, 7340.
- xxxix *Ps* 44, 11; *Responsorium*, 6142.
- xl *Cant* 1, 1.
- xli *Io* 2, 1.
- xl ii *Mt* 25, 1.
- xl iii *Ibid.* 2.
- xl iv Cf. *ibid.*, 1-13.
- xl v *Io* 1, 29. *Antiphona*, 2490; 2523; *Responsorium*, 6575; 6856; 7547.
- xl vi Cf. *Lev* 22, 19; 23, 12.
- xl vii Cf. *Ex* 12, 1-6.
- xl viii Cf. *ibid.*, 7-13.
- xl ix Cf. *Gn* 4, 2-8.
- l *Apc* 19, 7.
- li *Ibidem*.

lii *Sir* 3, 2-5.

liii Cf. *Responsorium (Ecce quomodo)*, 6605; *Is* 53, 7; *Act* 8, 32.

liv *Io* 3, 16. *Antiphona*, 4920.

lv Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XIV, 124-138.

lvi *Apc* 19, 7.

lvii *Ex* 23, 19; 34, 26; *Deut* 14, 21.

lviii *Apc* 19, 7-8.

lix *Ibid.*, 7.

lx *Phil* 2, 8.

lxi *Ibidem*.

lxii Cf. per es. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei*, XVI, XLIII, 1, PL 41, 522; Dombart - Kalb cit., pp. 549, 41 – 550, 84; ID., *De Trinitate*, XVII, 29, PL 42, 864, ed. Mountain cit., I, p. 119, 37-42; ID., *Enarrationes in Psalmos*, CXX, 5, PL 37, 1609, edd. Dekkers - Fraipont cit., p. 1791; BEDA, *De temporibus*, XV, PL 90, [277-292C], 287D, ed. T. Mommsen - C. W. Jones, Turnhout 1980 (CCSL, 123C), [pp. 585-611], p. 602.

lxiii *Apc* 19, 8.

lxiv *Phil* 2, 9.

lxv *Ibidem*.

lxvi *Apc* 19, 8.

lxvii Cf. BEDA, *De tabernaculo et vestibus sacerdotum*, III, 6, PL 91, [393-498D], 475A, ed. D. Hurst, Turnhout 1969 (CCSL, 119A), [pp. 5-139], p. 109; ID., *In Evangelium Sancti Lucae*, V, 16, PL 92, 533D, ed. Hurst cit., p. 489; ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, X, XXII, 15, PL 82, 686A, ed. Lindsay cit., p. 753; *ibid.*, XXVII, 4, 695A, p. 762; PETRUS COMESTOR, *Historia scholastica*, XLV, PL 198, 1170A; *ibid.* LIII, 1175D; RABANUS MAURUS, *Commentaria in Exodum*, IV, 7, PL 108, [9-246C], 201B; ID., *De universo*, XXI, 15, PL 111, 571C; *ibid.* 20, 578C; ID., *Homiliae*, LXXVII, PL 110, 294A; RUPERTUS TUITIENSIS, *De Trinitate et operibus eius*, II, IV, 10, PL 167, [199-1827], 709B, ed. R. Haacke, 4 voll., Turnhout 1971-1972 (CCCM, 21-24), II, p. 759.

lxviii Cf. per es. GREGORIUS I, *Regula pastoralis*, II, 3, PL 77, 30A, edd. Judic - Rommel - Morel cit., I, p. 186, 75-84; HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, II, IV, 2, PL 176, 433D; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *In Apocalypsim Iohannis*, I, 4, PL 196, 706C.

lxix *Apc* 19, 8.

lxx *Ibidem*.

lxxi *Ibidem*.

lxxii *Ibidem*.

lxxiii *Ibidem*.

lxxiv *Ibidem*.

lxxv Cf. *I Cor* 12, 27.

lxxvi *Apc* 19, 8.

XIV

De* annunciatione dominica

Introduzione

Il secondo sermone di Goffredo sulla festività dell'Annunciazione riprende spesso citazioni testuali dal sermone precedente, tanto da costituirne, per certi passaggi, un'epitome. Il testo si caratterizza come commento della parabola del seminatore, che il Vittorino cita dal Vangelo di Luca. L'attenzione esegetica non è però indirizzata comunemente alla sovrapposizione del seme al Verbo, così come invece vuole una tradizione più affermata, ma piuttosto è la figura di Cristo ad essere comparata a quella del seminatore, del *verus agricola* della terra razionale che semina il proprio seme nella buona terra, ovvero nella terra benedetta, al fine di ottenerne i frutti nella vita eterna.

L'occasione della metafora è colta dalla giornata che si celebra, che ricorda come l'attività di semina operata dal Verbo sia avvenuta nel momento stesso dell'Annunciazione, quando cioè il Verbo si è incarnato, ma anche quando volontariamente, nel momento della passione, ha scelto di offrirsi in sacrificio per la salvezza del genere umano. Come il sermone precedente, dunque, anche qui il momento iniziale della vita di Gesù e quello finale vengono sovrapposti e messi a confronto, mostrando come la disposizione cronologica divina sia non causale, ma abbia previsto *ab aeterno* che la storia dell'Incarnazione del Verbo cominciasse e terminasse nello stesso momento dell'anno.

Segue poi l'analisi dettagliata delle quattro tappe dell'inseminazione del Verbo, distinte nelle fasi successive dell'Incarnazione, della predicazione, della Passione e dell'Ascensione. È chiaro dunque come questi quattro momenti, qui descritti nella loro coerenza interna, ancora una volta cronologica e liturgica, leghino i sermoni di Goffredo, che ripete lo schema dei primi sermoni sulla nascita e l'infanzia di Gesù.

Quindi, infine, nella tipica commistione di lettera e allegoria, di storia e tropologia, Goffredo precisa e illustra i testi che, nell'Antico e nel Nuovo Testamento, hanno prefigurato l'Annunciazione, concedendo particolare importanza al ruolo di Maria, ricettacolo del Verbo,

* De annunciatione dominica] A; B; in annunciatione B in marg.

l'*ortus conclusus* del Cantico dei Cantici che ha meritato di essere inseminato dallo Spirito Santo perché potesse accogliere il Figlio. La metafora agricola, dunque, segue con curiosa facilità, accompagnata dalla descrizione dell'esponenziale raccolto di grano, secondo un'immagine che sarà ripresa in maniera peculiare nel sermone in onore di San Vittore martire¹.

¹ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXV.

Testo

A = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14515, ff. 128^v-132^r.

B = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14881, ff. 115^v-118^r.

*Exiit*¹ *qui seminat seminare semen suum*ⁱ. Et temporis ratio, et hodiernae sollemnitate diligens consideratio; talis nobis exordii, fratres, facta est occasio in suscepto verbi de Verbo ministerio. Temporibus, inquam, ratio, quia revera ad litteram hoc tempore exit
5 agricola seminare semen suum, unde tempore suo metat fructum huic mortali vite necessarium. Similiter hodiernae sollemnitate consideratio, quia hodierno die verus agricola terre rationalis exiit seminare semen suum *in terram bonam*, terram benedictam, ut tempore suo meteret *fructum centuplum*ⁱⁱ in vitam eternam. Et quidem Dominus Christus agricola verus primum egressus ad predicandum, de hoc ipso predicationis sue
10 opere turbis ad se concurrentibus parabolice² loquens, tali sermonis exordio usus est, quendam suum exitum ad seminandum illis significans tali verbo. Sed quia sapientie verbum etiam brevissimum, putamus inexhauste profunditatis est plures nobis exitus suos ad seminandum in hoc brevi verbo intelligendos reliquit, quos, etsi non omnes, quosdam tamen ob honorem festivitatis hodiernae commemorabimus, ad quam nimirum primus eius
15 exitus pertinet peculiariter, ut iam dictum est. Hic est enim exitus eius de quo in Evangelio ipsemet³ ait: *Exivi a Patre*, {116^r} *et veni in mundum*ⁱⁱⁱ. Quia ergo ex hora eius sententia constat eum hodie exisse, videamus an et hoc constare possit, quod ad seminandum semen suum hodie exierit.

Dicit in quodam loco Apostolus, exponens illud verbum Genesis quod Deus dixit
20 Abrahe: *In semine tuo benedicentur omnes gentes*^{iv}. Non, ait ‘in seminibus, quasi in multis’, sed ‘in uno semine tuo’, quod est Christus. Christus ergo semen est in quo

¹ Exiit] A^{p.c.}; Exiviit A^{a.c.}.

² parabolice] A^{p.c.}; aparabolice A^{a.c.}.

³ ipsemet] *om.* B^{a.c.}; *add. sup. l.* B^{p.c.}.

benedicentur omnes gentes^v. Nec⁴ tantum semen est, sed etiam semina est, salva⁵ pace Apostoli, secundum⁶ diversas naturas [129^r] suas, divinam scilicet et humanam. Nam semen est Verbum Dei, ut ipsemet in sequentibus exponendo dicit, et semen est granum
 25 frumenti de quo ipse etiam alibi ait: *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet*^{vi}, humanam naturam suam significans, que in terram cadere et mori et resurgere potuit, quod divine nature non convenit. Christus ergo et seminator est^{vii}, et, ut dictum est, non tantum semen est, sed semina est in duabus naturis, quorum alterum hodie, id est in conceptione, seminavit, dum Verbum suum in utero virginis incarnavit;
 30 alterum in passione seminavit, dum humanam naturam suam sponte morti tradidit. Iam ex his que diximus, tres eius exitus colligere possumus: primum in incarnatione, secundum in predicatione, tertium in passione, de quo scriptum est quia *exivit baiulans sibi crucem*^{viii}, et omnes ad seminandum. Videamus an adhuc et quartum eius exitum ad seminandum invenire valeamus.

35 In die Ascensionis ipsius legitur exisse de Ierusalem in montem Oliveti cum discipulis suis, quibus et precepit dicens: *Euntes in mundum universum, predicate*⁷ *Evangelium omni creature*^{ix}. Unde Gregorius exponendo dicit quia pauca grana, scilicet apostolos, misit in semine, ut multarum segetum fruges meteret ex nostra fide^x. Exiens ergo de Ierusalem et ascendens in celum etiam tunc seminavit semen suum. Diversa igitur
 40 semina in⁸ diversis locis et temporibus seminavit. Que omnia prosequi diligentius fortasse non erit inutile. Primum semen hodierno die exiens⁹ seminavit in ortum suum. Secundum semen, exiens ad predicandum, seminavit in agrum suum. Tercium, exiens ad paciendum, seminavit in montem suum. Quartum, exiens ascensurus in celum, seminavit in campum suum. Primo seminavit Verbum unum, et collegit granum unum. Secundo seminavit
 45 verba plura, et collegit grana pauca. Tercio seminavit granum unum, {116^v} et collegit grana plura. Quarto seminavit grana pauca, et collegit [129^v] granorum electorum acervum maximum. Et ut hec apertius dicam, primum seminavit Verbum unum, dum Deum humanavit, et collegit granum unum, dum hominem deificavit. Granum, inquam, frumenti pingue et medullatum, et multorum granorum in posterum generativum. Hoc

⁴ Nec] *nota alia manu sec. XV?* A.

⁵ salva pace Apostoli] *om.* B^{a.c.}, *add. in marg.* B^{p.c.}.

⁶ secundum] A^{p.c.}; secundus A^{a.c.}.

⁷ predicate] A^{p.c.}; predicatee A^{a.c.}.

⁸ in diversis] A; diversis in B.

⁹ exiens] *om.* B^{a.c.}; *add. in marg.* B^{p.c.}.

50 autem et seminavit et collegit in orto suo, utpote in terra domui sue viciniore. Ideoque
culciore, pinguiore, fecundiore.

Hic est ortus de quo sponsus in Cantico amoris ita ait: *Ortus conclusus es, amica
mea, ortus conclusus, fons*¹⁰ *signatus*^{xi}. O quam pulchre matrem virginem, et matrem
virginum, unus et idem sponsus et filius matris virginis, virgo descripsit! Vehementer
55 libet inmorari in contemplatione huius descriptionis. Admodum enim michi iocunda,
admodum delectabilis est. Nomine namque orti ‘matris fecunditatem’; nomine ‘conclusi’
fecunde virginitatem; nomine ‘fontis’ virginum matrem; nomine ‘signati’ Dei matrem
virginem demonstravit. Quia enim nichil orto fecundius, nichil virgine conclusius, nichil
fonte prius¹¹, nichil signato secretius vel sanctius, recte ‘orti’ nomine matris
60 fecunditatem, ‘conclusi’ nomine virginitatem, ‘fontis’ nomine virginum prioritatem,
‘signati’ nomine sanctitatem denotavit. Ortus, quia generavit; conclusus, quia virgo
permansit; fons, quia prima virginitatem in populo Dei vovit; signatus, quia Deo vero eam
vovit. Nam, etsi¹² virgines multe ante eam in populis nationum fuerunt, nulle tamen Deo
vero ante eam virginitatem suam voverunt. O¹³ quanta purissima flumina virginum in
65 utroque sexu de hoc fonte emanaverunt, dum non solum sui sexus virginum populos
secunde nobilitatis virgo profudit, verum etiam primus de ea profluens rivus, et ipse fons
virginum factus in sexu suo, infinita virginum flumina prime nobilitatis edidit, et qui
matrem virginum non poterant imitari in fecunditate, imitati sunt eam vel in virginitate.
Quamvis tamen nec ipsis fecunditas gignendi Christum spiritualiter desit, qui utique
70 modus gignendi filii Dei non ignobilis esse comprobatur, ipso attestante Domino, cui cum
*de turba mulier extollens vocem diceret: Beatus venter qui te [130^r] portavit, et ubera que
suxisti*^{xii}, ipse non inprobans sententiam, sed quod minus dictum erat, supplens ait:
Quinimmo beati qui audiunt Verbum Dei^{14xiii} etc. Sed his omnibus beatior virgo et mater
que prius illum mente quam ventre portavit, {117^r} et postquam eum ventre portaverat,
75 mente portare non desiit. Nulla dignius Verbum Dei audivit, nulla diligentius custodivit.

¹⁰ fons signatus] fonsignatus A^{a.c.}.

¹¹ prius] B; purius A.

¹² etsi] A^{p.c.}; si A^{a.c.}, corr. sup. l.

¹³ O] nota alia m. sec. XV? A.

¹⁴ Dei] B; om. A.

Vere igitur ‘ortus’ propter gratie multiplicitem¹⁵; ‘conclusus’, propter orte¹⁶ singularitatem; ‘fons’, propter gracie principalitatem; ‘signatus’, propter gratie sublimitatem. In hoc tali orto, ut dictum est, is qui *exiit seminare semen suum*^{xiv}, seminavit Verbum unum, et collegit granum unum. Et revera inestimabile semen, et inestimabilis

80 erat fructus huius seminis, sed non ita statim apparuit, quia virtus huius seminis et huius fructus diu latuit. Ne ergo nichil fecisse aut profecisse videretur, exiit secundo seminare semen suum in agrum suum, et de uno verbo quodammodo per predicationem plura faciens, totum quidem seminavit agrum suum, id est toti Iudee¹⁷ predicavit. Sed quia, ut ipsemet exponendo docuit, seminis huius aliud secus viam, aliud supra petram, aliud in

85 spinis cecidit, pauca de hoc semine grana collegit^{xv}, electa tamen et medullata¹⁸, et futuro semini multum profutura, duodecim videlicet apostolos et paucos alios. Unde quasi tedio affectus, eo quod in seminatione agri sui parum proficere videretur, in quodam loco quasi conqueritur, dicens: *Multi vocati, pauci electi*^{xvi}, ac si diceret: ‘Ego quidem totum¹⁹ agrum meum seminavi, sed parum in eo collegi’. Licet enim hec eius sententia alibi generaliter

90 exponatur, michi tamen specialiter ad hanc eius predicationem, qua Iudee predicavit referenda videtur, qua omnes quidem Iudeos vocavit, sed paucos elegit; pauca inde grana electa messuit, que tamen ipsa postea periissent, nisi Dominus ex eis semen reliquisset. Iactis igitur his divini²⁰ verbi seminibus et pauca inde, ut videbatur, messe collecta, rursum quasi maiore tedio affectus, de parvo profectu iterate²¹ seminationis dixit: ‘Non

95 opus est verbis, grana seminanda sunt, quia *nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet. Si autem mortuum fuerit, multum fructum affert*^{xvii}’. Quod est dicere: ‘Verba seminavi, et parum profecisse videor²², oportet me de cetero [130^v] grana seminare, quia *nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet*^{xviii}; id est nisi rebus ostendero²³ quod verbis predicavi, nemo credet in me’.

¹⁵ multiplicitem. Conclusus, propter orte singularitatem. Fons, propter gracie] B, *om. hom.* A^{a.c.}.

¹⁶ orte] B, *om.* A^{a.c.}, *add. sup. l. in marg.* A^{p.c.}.

¹⁷ Iudee] A^{p.c.}; Iudei A^{a.c.}.

¹⁸ medullata] A^{p.c.}; medulata A^{a.c.}, *corr. sup. l.*

¹⁹ totum] A^{p.c.}; totom *exp.* A^{a.c.}.

²⁰ divini] A^{p.c.}; divi A^{a.c.}, *corr. sup. l.*

²¹ iterate] A; B^{p.c.}; itate B^{a.c.}, *corr. in marg.*

²² videor] Iudeorum A^{a.c.}.

²³ ostendero] A^{p.c.}; ostendendo A^{a.c.}.

100 Solent enim apud carnales homines plus persuadere exempla quam verba. Predicavi
carnalibus hominibus contemptum mundi, contemptum²⁴ sui, contemptum mortis, nisi
ipse moriar non proficiam. Si autem mortuus *fuero* et resurrexero, *omnia traham ad*
meipsum^{xix}. Quod utique gentes ad fidem venturas providens dicebat, occasione
105 dicto tercio exiens de Ierusalem, et *baiulans sibi crucem*^{xxi}, *abiit in montem*^{xxii} suum, sue
videlicet passioni destinatum montem Calvarie ad litteram^{xxiii}, et seminavit ibi granum
suum, corpus videlicet suum morti tradendo; vel si montem tropologice magis placet
intelligere ‘exiit in montem suum’, id est singularem illam suam caritatem omnium
110 opere ostendit, dum se pro suis morti tradidit, sicut ipse dicit: *Maiorem caritatem nemo*
habet^{xxiv} etc. Que caritas eius rectissime etiam mons Calvarie dicitur, quia per eam non
solum nunc animam posuit, verum etiam iamdudum patrem et matrem et omnem
terrenum affectum, et divicias terrenas²⁵, velud quedam pilorum superflua a se abraserat,
ita ut non haberet, ubi capud suum reclinaret^{xxv xxvi}.

115 Hanc itaque dominici²⁶ grani seminationem, prime verbi seminationi, id est
incarnationi dominice, non absurde in hoc nostro sermone coniunximus, quoniam utraque
hodierno die facta est. Nam, quamvis inpediente lunaris cursus varietate que paschalem
terminum mutat, non eodem die singulis annis celebrentur incarnatio et passio dominica,
tamen absque omni dubio eodem anni die, etsi non eodem anno facte sunt incarnatio et
120 passio dominica. Dominus enim qui incarnatus est hodie, id est octavo kalendas aprilis,
ipse idem revolutis post incarnationem XXXIII^{bus} annis, hoc ipso die passus est, id est
octavo [131^r] kalendas aprilis, non sine magno misterio, ut ita videlicet primus Adam qui
hoc eodem die creditur et conditus et perditus, et per incarnationem secundi Ade
recrearetur, et per passionem redimeretur. O miranda huius diei²⁷ sacramenta! O stupenda
125 divine dispositionis secreta! Quis fidelium, hec attendens, non admiretur? Quis, talia
considerans, non obstupescat? Solus incredulus aut omnino stolidus hoc²⁸ admirari nescit.
Vere de hoc die dici potest mirando quodam modo contraria in ipsum convenire. Nam

²⁴ contemptum sui] B; *om.* A.

²⁵ terrenas] A^{p.c.}; terr..enas A^{a.c.}.

²⁶ dominici] A^{p.c.}; dominice A^{a.c.}.

²⁷ diei] A^{p.c.}; die A^{a.c.}.

²⁸ hoc] A; B; *coni.* hic.

secundum ea que diximus, hodie *tempus nascendi et tempus moriendi, tempus ridendi et tempus flendi, tempus loquendi et tempus tacendi, tempus amplexandi et tempus longe fieri ab amplexibus*^{xxvii}, quia is²⁹, qui hodie nascitur in utero virginis matris, ipse hodie moritur in patibulo crucis; et qui hodie incarnatio-^{118^r}ne sua gaudendi causam prestitit universo mundo, ipse hodie sua passione luctum compassionis attulit universo credencium populo; et qui hodie, tanquam³⁰ sponsus ad salutandam virginem *os aperuit* angelicum, ipse hodie *tanquam agnus coram tondente se obmutuit, et non aperuit os suum*^{xxviii}; et qui hodie ex nimia caritate qua *Deus dilexit mundum*^{xxix} ruit in amplexus sponse sue, ipse idem hodie ex nimio persequentium odio per ignominiam turpissime mortis ab eiusdem sponse sue amplexibus avellitur, et quodammodo sponsa vidua relinquitur^{xxx}.

Seminato igitur, ut dictum est, in monte hoc frumenti grano pingui et medullato, quanta mox inde messis³¹ pullulaverit, evangelica historia patefacit dicens *quia multa corpora sanctorum surrexerunt*^{xxxi}, et *visi sunt multis in Ierusalem*^{xxxii}. Sed et resurgens ab inferis *captivam duxit captivitatem*^{xxxiii}, omnes videlicet animas progenitorum suorum fidelium, ab Adam usque ad se apud inferos detentas, velud quendam magnum acervum tritici, de quo hoc ipsum granum sumptum fuerat in granarium suum intulit, apostolos quoque et alios paucos fideles suos quos [131^v] ante in Iudea messuerat. Sed iam pene perdiderat, sepius eis post resurrectionem apparens recepit, quos nimirum nunquam recepisset, nisi prius mortuus resurrexisset. Nichil enim sine resurrectione mori profuisset. Quos etiam novissime ascensurus in celum, quasi electissima huius messis grana, exiens de³² Ierusalem, id est exire faciens in campum suum quarta vice seminavit, dicens: *Euntes in mundum universum predicate Evangelium omni creature*^{xxxiv} etc. Hic est³³ ille campus silve de quo Psalmista ait: *Invenimus eam in campis silve*^{xxxv}, Ecclesiam scilicet in latitudine gentilitatis, eatenus in sua ruditate, in qua genita est perdurantis.

Sed nunc per manum artificis fabricatum est inde tabernaculum Domini de rudibus eius lignis. Apostoli ergo, tanquam grana electa, in hunc campum missi de manu Domini

²⁹ is] A^{p.c.}; his A^{a.c.}.

³⁰ tanquam] *om.* B^{a.c.}; *add. in marg.* B^{p.c.}.

³¹ messis] A^{p.c.}; *coni.* mensis A^{a.c.}.

³² de Ierusalem] B, *om.* A^{a.c.}; *add. sup. l.* A^{p.c.}.

³³ est campus silve] A; campus silve est B.

155 ad imitationem magistri sui et seminaverunt et seminati sunt. Seminaverunt³⁴ verbo, seminati sunt amore {118^v} verbi moriendo. De quo duplici semine psalmista ait: *Euntes ibant et flebant mittentes semina sua*^{xxxvi}. Semina, inquit, non semen, quia primum quidem seminaverunt verba, postea vero proiecerunt corpora sua^{xxxvii}. Sed quo fine? Quo fructu? *Venientes autem venient cum exultatione, portantes manipulos suos*^{xxxviii}. De his etenim
160 paucis granis collecti sunt multi acervi medullati³⁵ tritici. Quorum primus erat ille medullatissimus preciosorum martirum acervus, de quo psalmista ex persona Domini: *Meus est Galaad*^{xxxix}, id est acervus testimoni^{xl}, quia, dum Domino non verbis sed rebus testimonium perhibuerunt, dum a tritico multis pressuris grano suo quasi quendam testimonii acervuum fecerunt, non solum in granarium Domini repositi sunt, verum etiam
165 sub pressuris medullam delicatissime simile proferentes, et quasi in clibano cocti panes digni mensa regia fieri meruerunt, ex quibus populus fidelium pasceret ad refectionem, et rex ipse cum suis civibus ad delectionem. Sed et alii infiniti tritici acervi, confessorum, monachorum, [132^r] canonicorum, cenobitorum, heremitarum, anachoritarum, virginum, viduarum, coniugatorum in utroque sexu, ex his seminibus collecti in horreum seu in
170 granarium Domini reponi meruerunt^{xli}. In horreum, inquam, id est in presentem Ecclesiam, ubi adhuc inter paleas latent; in granarium, id est in supernam patriam, ubi iam a palesi separati in segura quiete cum Domino gaudent.

Quia igitur, fratres karissimi³⁶, benedictionem huius seminis, id est Christi, in³⁷ hodierno die et deinceps seminati, in eius multiplicatione non solum in terra sed et³⁸ in
175 celo videmus, satagamus omnes, ut qui de hoc semine nati videmur³⁹ per sacramenta Ecclesie presentis, in qua adhuc velud in horreo positi sumus, per rei veritatem inter grana, non inter paleas, inveniri tempore nostre ventilacionis⁴⁰ mereamur^{xlii}, ipso prestante qui est initium et consummatio huius seminis, *alpha et .omega., principium et finis*^{xliii} totius nostre spei, totius nostre rei, Iesus Christus Dominus noster, qui venturus est ventilare aream
180 suam, et *iudicare seculum per ignem*^{xliv}. Amen.

³⁴ Seminaverunt] A^{p.c.}; Seminaverunnt A^{a.c.}, corr. sub. l.

³⁵ medullati] A^{p.c.}; medulati A^{a.c.}, corr. sup. l.

³⁶ karissimi] A; carissimi B.

³⁷ in] om. A, B^{a.c.}; add. B^{p.c.} sup. l.

³⁸ et] B; om. A.

³⁹ videmur] A, om. B^{a.c.}; add. in marg. et sup. l. B^{p.c.}.

⁴⁰ ventilacionis] ventacionis A.

-
- ⁱ *Lc* 8, 5. *Antiphona*, 2040; 2789; 2790; *Responsorium*, 6374.
- ⁱⁱ *Lc* 8, 8. *Antiphona*, 2789; 4861.
- ⁱⁱⁱ *Io* 16, 28. *Antiphona*, 2793.
- ^{iv} *Gn* 22, 18. *Responsorium*, 7911.
- ^v *Ibidem*. Cf. per es. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei*, XVI, XXXII, 2, PL 41, 512, edd. Dombart - Kalb cit., p. 538, 1-12; HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Commentaria in Malachiam*, PL 25, [1541-1578A], 1560C, ed. M. Adriaen, Turnhout 1970 (CCSL, 76A), [pp. 901-942], p 923.
- ^{vi} *Io* 12, 24. *Antiphona*, 3883.
- ^{vii} Cf. ANSELMUS LAUDUNENSIS, *Ennarrationes in Matthaeum*, XIII, PL 162, 1369C.
- ^{viii} *Io* 19, 17.
- ^{ix} *Mc* 16, 15.
- ^x Cf. GREGORIUS I, *Homiliae in Evangelia*, XXIX, 2, PL 76, 1214C, ed. Étaix cit., p. 246.
- ^{xi} *Cant* 4, 12.
- ^{xii} *Lc* 11, 27. *Antiphona*, 1668; 2827.
- ^{xiii} *Lc* 11, 27. *Antiphona*, 2827.
- ^{xiv} *Lc* 8, 5. *Antiphona*, 2040; 2789; 2790; *Responsorium*, 6374.
- ^{xv} Cf. *Mt* 13, 4-8; *Mc* 4, 4-8; *Lc* 8, 5-8.
- ^{xvi} *Mt* 22, 14. *Antiphona*, 2677; 3833; 4921.
- ^{xvii} *Io* 12, 24. *Antiphona*, 3883.
- ^{xviii} *Ibidem*.
- ^{xix} *Io* 12, 32.
- ^{xx} Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *In Evangelium Iohannis*, LI, 8, PL 35, 1766, ed. Willems cit., p. 442.
- ^{xxi} *Io* 19, 17.
- ^{xxii} *Mc* 6, 46.
- ^{xxiii} Cf. *Io* 19, 17.
- ^{xxiv} *Ibid.* 15, 13. *Antiphona*, 3685; *Responsorium*, 6844.
- ^{xxv} Cf. *Ibid.*, 18, 30.
- ^{xxvi} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXV, 120-166.
- ^{xxvii} *Sir* 2, 2-5.
- ^{xxviii} Cf. *Responsorium* (*Ecce quomodo*), 6605; *Is* 53, 7; *Act* 8, 32.
- ^{xxix} *Io* 3, 16. *Antiphona*, 4920.
- ^{xxx} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XIII, 151-164.
- ^{xxxi} *Mt* 27, 52.
- ^{xxxii} *Evangelium Nicodemi*, III, 28.
- ^{xxxiii} *Eph* 4, 8. *Antiphona*, 1487; 4386; *Responsorium*, 6120; 6121.
- ^{xxxiv} *Mc* 16, 15. *Antiphona*, 2739.
- ^{xxxv} *Ps* 131, 6. *Responsorium*, 6069.
- ^{xxxvi} *Ps* 125, 6.
- ^{xxxvii} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXV, 165-183.
- ^{xxxviii} *Ibid.*, 7.

^{xxxix} *Ps* 59, 9; 107, 9.

^{xl} Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Enarrationes in Psalmos*, LIX, 9, PL 36, 719, edd. Dekkers - Fraipont cit., p. 760.

^{xli} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXV, 184-191.

^{xlii} Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Gaudentium*, II, IV, 4, PL 43, 743, ed. Petschenig cit., p. 260.

^{xliii} *Apc* 1, 8; 21, 6; 22, 13.

^{xliv} Cf. *Antiphona* 2032; *Responsorium* 6845; 7091; 7209.

XV

Sermo* in passione Domini

Introduzione

Il caso del *Sermo in passione Domini* dei *sermones post Microcosmus* costituisce senza dubbio una singolarità, sia dal punto di vista dell'impianto dell'omiletica goffrediana e, più in generale, vittorina, sia da quello della ricostruzione testuale. La particolarità del sermone, infatti, sta tutta nella sua natura per così dire di epitome, in quanto riporta in maniera quasi integrale, con interventi quasi sempre non troppo invasivi di taglio e senza compromissioni di significato del testo, la *Meditatio* III attribuita ad Anselmo d'Aosta¹.

Tra le porzioni di testo vittorino meno fedeli, ma comunque dipendenti da quello anselmiano, troviamo già l'esordio. Come in Anselmo, infatti, la profezia di *Hab* 3, 4 vede l'associazione delle *cornua* (Goffredo cita la versione della *Vulgata*), ovvero le mani di Dio da cui si irradiano bagliori di folgore, ai bracci della croce, così Goffredo segnala l'abilità del profeta a celare sotto parole oscure ai più il significato del mistero della Passione presagito nelle sue parole.

La potenza del messaggio di Redenzione insito nelle parole del profeta Abacuc, dove il legno della Croce rappresenta la sconfitta sulla morte, si manifesta, nelle parole di Goffredo, nel ribaltamento dei ruoli che la passione di Cristo sancisce: la resa in prigionia del diavolo si contrappone alla liberazione del prigioniero (*captivavit diabolum, liberavit captivum*), iconicamente rappresentanti il passaggio dallo stato di colpa a quello di promessa della grazia.

Va precisato che l'esordio del *Sermo in passione Domini* di Goffredo non nasconde le intenzioni del suo autore di costruire e gestire una coerenza interna alle altre sue omelie, che si riflette nella continuità liturgica del *Sermo de ascensione Domini*, in cui la difficoltà

* Sermo in Passione Domini] A; B *in marg.* 119^r; de passione B 118^v.

¹ Cf. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Orationes et Meditationes, Meditatio XI*, PL 158, [709-1020], 142-224; III, ed. Schmitt cit., III, Edinburg 1946, [pp. 1-91], pp. 84-91. Benché la maggior parte delle *Meditationes* anselmiane sia spuria, sembra che la *Meditatio* XI sia autentica, stando a quanto attesta Eadmero, biografo di Anselmo, che ci informa che fu scritta a Lione nel 1099, dopo il *De conceptu virginali*. C. ALLEGRO, *Introduzione*, in *Anselmo d'Aosta. Meditazioni*, Roma 1973, pp. 40-41.

dell'esegesi del versetto iniziale, ancora una volta tratto da Abacuc, e che intende paragonare il sorgere del sole alla vittoria di Cristo sulla morte e alla sua assunzione nei cieli, può essere risolta con l'interpretazione di *Hab* 3, 4². Il versetto «Elevatus est sol» di *Hab* 3, 11 che apre il *Sermo de ascensione Domini* rivela infatti tutta la perizia del profeta veterotestamentario a celare l'aspetto drammatico della Passione e a sottolineare la gioia della Redenzione.

C'è da chiedersi perché Goffredo abbia avvertito la necessità di trascrivere pressoché fedelmente la meditazione anselmiana piuttosto che farne un sunto o preferire a questa un estratto del *Cur Deus homo*, nel quale la stessa tematica soteriologica è affrontata in forma trattatistica invece che affettiva³. Una possibile risposta potrebbe trovarsi già nella forma e nello stile differenti delle due opere, laddove solo quelli della meditazione si prestavano meglio a essere resi sotto la veste del sermone. La scelta di Goffredo, dunque, sovrintendente, in quanto *armarius*, delle letture comuni presso l'abbazia, sarebbe ricaduta sulla meditazione di Anselmo che ben si prestava a diventare un sermone, nella sua insistente esortazione all'anima cristiana a considerare la sua natura e il suo rapporto col piano di redenzione previsto dal suo Creatore. Inoltre, fedelmente all'impianto omiletico di Goffredo, la meditazione mantiene un registro stilistico e semantico fatto di metafore ricorrenti, come quella che richiama alla masticazione («hoc sugge, o homo, hoc mande, hoc rumina, hoc gluciat cor tuum»⁴), che rievocano facilmente il luogo del refettorio entro cui probabilmente il sermone veniva letto ma, insieme, ricordano un linguaggio prettamente monastico e vittorino che è erotico, non razionale, spirituale, non intellettuale, affettivo, non logico⁵.

Nella riflessione, dunque, che il momento liturgico celebrato comporta, l'incitamento all'anima cristiana, che maschera male un invito esplicito all'uditorio presente alla lettura del sermone, ricorda con le parole di Anselmo un messaggio già fatto proprio da Goffredo: lo stato posteriore la Caduta ha condannato parzialmente l'umanità a una condizione di miseria, di precarietà gnoseologica e fisica, ma la passione e morte di Cristo costituisce il passo necessario, fondamentale alla progressiva riabilitazione e riconquista della dimora celeste da parte dell'uomo. Come afferma il *Cur Deus homo* e, parimenti, la *Meditatio* III, occorre che il Figlio

² Cf. *infra*, p. 539.

³ Cf. R. POUCHET, *La «rectitudo» chez saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*, Paris 1964 (Collection des études augustinienes. Moyen Âge et temps modernes, 1), pp. 166-167 e 220-221.

⁴ GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XV, 121-122.

⁵ Cf. R. ROQUES, *Structure et caractères de la prière anselmienne*, in *Sola ratione. Anselm-Studien für Pater Dr. H. c. Franciscus Salesius Schmitt OSB zu 75. Geburtstag am 20. Dezember 1969*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1970, [pp. 119-187], p. 157.

di Dio patisse sulla Croce e morisse per l'uomo perché l'uomo fosse salvo. Il presente sermone ribadisce il messaggio, scegliendo il momento dell'anno liturgico più adatto per farlo.

Testo

A = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14515, ff. 132^r-135^r.

B = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14881, ff. 118^v-121^v.

{119^r} *Cornua in manibus eius, ibi abscondita est fortitudo eius*ⁱ. Propheta Abacuc longe ante passionem Domini eandem passionem in spiritu providens et eius sacramenta, id est sacra¹ secreta vehementer obstupescens, ut verba rebus convenirent, rem absconditam verbis absconditis involuit, dicens: *Cornua in manibus eius, ibi abscondita est fortitudo eius*ⁱⁱ. Quid enim tam absconditum quam fortitudo crucifixi, qui totus ligno confixus nec movere se potest? Et tamen talis confixit mortem, captivavit diabolum, liberavit captivum.

Anima christiana, anima per talem confixum liberata, de gravi morte resuscitata, de misera servitute sanguine Christi redemptaⁱⁱⁱ, tibi loquor. Tu enim es ille captivus, per talem liberatus confixum. Excita ergo te ipsam, excute torporem tuum, aperi oculos tuos. Intuere liberationem tuam, memento redemptionis tue, recogita resuscitationem tuam. Retracta ubi et que sit virtus salvationis tue, versare in meditatione eius, delectare in contemplatione [132^v] eius^{iv}, fac vim cordi tuo, extende te supra te, ut gustare possis bonitatem^v eius qui redemit te. Qui sic inquam redemit te. Qui sic infirmus, sic fortis fuit in redimendo te.

Ubi ergo et que est virtus salvationis tue? Infirmitas Christi virtus² salvationis tue. Ubi est hec infirmitas virtus? *Cornua in manibus eius, ibi abscondita est fortitudo eius*^{vi}. Cornua quidem in manibus eius, quia brachiis crucis confixe sunt manus eius. Que autem fortitudo in tanta infirmitate^{vii}? Que altitudo in tanta humilitate? Quid venerabile in tanto contemptu? Sed certe ideo absconditum; quia in infirmitate. Ideo celatum, quia in humilitate. Ideo occultum, quia in contemptu. O fortitudo abscondita, hominem in crucem pendentem, suspendere mortem genus humanum prementem; hominem, ligno confixum, diffigere mundum perpetue morti affixum! O celata potestas, hominem, dampnatum cum latronibus^{viii}, salvare homines

¹ sacra] A^{p.c.}; sancta A^{a.c.}, corr. sub l.

² virtus] om. A^{a.c.}, add. sup. l. alia m. A^{p.c.}.

dampnatos cum demonibus; hominem, in³ patibulo extensum, omnia trahere ad seipsum! O virtus occulta, unam animam, emissam in tormento, innumerabiles extrahere {119^v} de inferno;
25 hominem mortem corporis suscipere, et animarum mortem perimere.

Sed ecce scrupolosa anima querit hic dicens: Cur, bone Domine, pie redemptor, potens salvator⁴, cur tantam virtutem, tanta operuisti humilitate? An ut falleres diabolum, qui fallendo hominem eiecit de paradiso? Sed numquid veritas aliquam fallit? Qui ignorat, qui non credit veritati, ipse potius se fallit: qui videt veritatem, et odit vel contempnit, ipse se fallit. Veritas
30 itaque nullum fallit, etsi fallitur suo vitio, qui falli meretur.

An ideo ut⁵ ipse diabolus se falleret, qui falli merebatur? Sed utique sicut veritas nullum fallit, ita non intendit ut aliquis se fallatur, quamvis hoc dicatur facere cum permittit merito illius qui fallitur. Tu ergo diabolum non fefellisti, Domine, etsi merito suo falli eum permisisti. Non enim assumpsisti hominem, ut te notum operires, sed ut te ignotum aperires. Nam [133^r]
35 cum sis invisibilis natura, hominem assumpsisti ut in homine videreris ab homine, et audireris ab homine; videreris ad exemplum, audireris ad documentum. Verum⁶ Deum et verum hominem te dixisti, et operibus ostendisti^{ix}. Quoad te neminem fefellisti. Ipsi se fefellerunt, qui tibi credere noluerunt. Res quidem per se fuit occulta, non studio occultata. Non sic est facta ut occultaretur, sed ut suo ordine perficeretur; nec ut aliquis⁷ deciperetur, sed ut sicut oportuit
40 impleretur. Et quod dicitur occultata non aliud est quam non est omnibus revelata. Nam, etsi veritas non omnibus se manifestat, nulli tamen se negat. Ergo, Domine, nec ut falleres, nec ut aliquis se falleret sic fecisti; sed ut faceres quod et quomodo faciendum erat, in veritate per omnia perstitisti. Qui ergo se ipse fefellit in tua veritate, non de te, sed de propria queratur falsitate.

45 Sed adhuc scrupolosa anima movetur et dicit forsitan diabolus habebat aliquid iuste adversus Deum aut adversus hominem, propter quod Deus prius debuit adversus eum pro homine hoc modo potius⁸ agere quam aperta fortitudine, ut dum ille iustum hominem iniuste occideret, iuste potestatem, quam super iniustos habebat perderet. Sed certe diabolo nec Deus debebat aliquid, nisi penam; nec homo, nisi vicem ut, quemadmodum ab illo se facile permiserat

³ in patibulo] A^{p.c.}.

⁴ salvator] B *in marg.*

⁵ ut ipse] *bis scr.* B^{a.c.}, *corr. sub l.* B^{p.c.}.

⁶ Verum Deum et verum hominem] A^{p.c.}; Verum hominem et verum Deum A^{a.c.} *ut in Anselmo.*

⁷ aliquis] B^{p.c.}, *coni.* aliquem B^{a.c.}.

⁸ potius] *om.* B; *om.* A^{a.c.}, *add. sup. l. in marg. alia m.* A^{p.c.}.

50 vinci peccando, ita illum vinceret⁹ iusticiam integram usque ad difficultatem mortis servando. Sed et hoc nonnisi Deo debebat¹⁰ homo. Nam non peccavit adversus diabolum, {120^r} sed adversus Deum; nec homo diaboli erat, sed et homo et diabolus Dei erant. Sed et quod diabolus vexabat hominem, non hoc faciebat zelo iusticie sed nequicie; nec iubente Deo sed permittente; non diaboli, sed Dei iusticia exigente^x.

55 Nichil igitur erat in diabolo, cur Deus adversus eum ad salvandum hominem fortitudinem suam celare deberet aut differre. An vero aliqua necessitas coegit, ut Altissimus sic se humiliaret^{xi}, et ad¹¹ aliquid faciendum Omnipotens tantum laboraret?^{xii} Absit hoc ab omnipotente, absit hoc a fortissimo. Que enim esset hec for-[133^v]titudo nec abscondita nec manifesta? Absit¹² hoc ab eo cuius voluntati omnis necessitas, omnis subiacet impossibilitas; 60 qui quod vult necesse est esse, et quod non vult impossibile est esse. Sola igitur voluntate, et quoniam voluntas eius semper bona¹³ est, sola hoc fecit bonitate. Non enim Deus egebat, ut hoc modo hominem salvum faceret; sed humana natura indigebat, ut hoc modo Deo¹⁴ satisfaceret.

Non egebat Deus ut tam laboriosa pateretur; sed indigebat homo, ut ita Deo reconciliaretur. Divina natura sic humiliari aut laborare non eguit, nec potuit, sed humanam naturam ut ad hoc 65 restitueretur ad quod facta fuerat hec¹⁵ facere oportuit^{xiii}. Nec illa vero nec quicquid Deus non est, ad hoc sufficiens fuit. Nam homo ad quod est institutus non restituitur, si non ad similitudinem angelorum in quibus nullum est peccatum provehitur. Quod est impossibile fieri, nisi omnium peccatorum percepta venia¹⁶, que non fit, nisi precedente satisfactione integra. Illam autem satisfactionem talem oportuit esse, ut peccator aut aliquis pro illo daret aliquid Deo 70 de suo, quod debitum non esset, quod superaret omne quod Deus non est. Si enim peccare est Deum exhonore, et hoc homo facere non deberet, etiamsi necesse esset quicquid est quod Deus non est perire, utique veritas inmutabilis et aperta ratio exigit, ut qui peccat reddat aliquid

⁹ vinceret iusticiam integram usque ad difficultatem mortis servando] A; B; vinceret usque ad difficultatem mortis, iustitiam integram servando *in Anselmo*.

¹⁰ debebat] A^{p.c.}; debeat A^{a.c.}, *corr. sup. l. alia m.*

¹¹ ad aliquid faciendum Omnipotens tantum laboraret] A; B; et ad aliquid faciendum Omnipotens tantum laboraret *in Anselmo*.

¹² Absit hoc ab eo cuius voluntati omnis necessitas, omnis subiacet impossibilitas] A; B; Sed omnis necessitas et impossibilitas eius subiacet voluntati *in Anselmo*.

¹³ bona est] A^{p.c.}; est bona A^{a.c.}, *ut in Anselmo*.

¹⁴ Deo satisfaceret] A^{p.c.}; satisfaceret Deo A^{a.c.}, *ut in Anselmo*.

¹⁵ hec facere oportuit] A; B; necesse erat facere *in Anselmo*.

¹⁶ venia] A; B; remissione *in Anselmo*.

Deo quem¹⁷ exhonoravit, maius quam sit hoc pro quo eum exhonorare non debuit. Quod quoniam humana¹⁸ natura non habebat sola, nec sine debita satisfactione reconciliari poterat¹⁹,
75 ne iusticia Dei in regno suo peccatum inordinatum relinqueret, subvenit bonitas Dei, et eam in suam personam assumpsit Filius Dei, ut una²⁰ persona {120^v} homo Deus esset, qui haberet quod superaret non solum omnem essentiam que²¹ Deus non est, sed etiam omne debitum quod peccatores solvere debent: et cum nichil pro se deberet, hoc pro aliis solveret, qui quod debebant reddere non habebant.

80 Preciosior namque est vita hominis illius quam omne quod Deus²² non est; et superat omne debitum quod debent peccatores pro satisfactione. Hanc vitam homo ille cum ex debito mori non deberet, quoniam peccator non erat, sponte dedit de suo ad ho-[134^r]norem Patris: cum eam sibi auferi propter iusticiam permisit, ut exemplum omnibus aliis daret, iusticiam Dei ab illis non esse deserendam²³ propter metum²⁴ mortis, quam ex necessitate aliquando solvere debent,
85 cum ille, qui eam non²⁵ debebat, et servata iusticia vitare posset, eam sibi illatam propter iusticiam sponte sustineret. In²⁶ illo itaque dedit humana natura Deo sponte et non ex debito quod suum erat, ut in aliis se redimeret, in quibus quod e debito exigebatur reddere non habebat.

In omnibus autem his non²⁷ est divina natura humiliata, sed humana est exaltata. Quod est dicere: divina natura non est inminuta, sed humana est misericorditer adiuta; nec humana natura
90 in illo homine passa est aliquid ulla necessitate, sed sola libera voluntate; nec alicui violentie succubuit, sed spontanea²⁸ bonitate laudabiliter²⁹ et misericorditer omnia sustinuit, ad honorem

¹⁷ quem exhonoravit] A; B; pro honore ablato in *Anselmo*.

¹⁸ humana] A^{p.c.}; hamana A^{a.c.}, *corr. sup. l.*

¹⁹ poterat] ptoterat A.

²⁰ una persona homo Deus esset] A; B; in ea persona esset homo Deus in *Anselmo*.

²¹ que] A^{p.c.}; quod A^{a.c.}, *ut in Anselmo*.

²² Deus] *om.* A^{a.c.}, *add. sup. l.* A^{p.c.};

²³ deserendam] A^{p.c.}; deserendam A^{a.c.}, *corr. sup. l.*

²⁴ metum mortis] A; B; mortem in *Anselmo*.

²⁵ non] *om.* A^{a.c.}; *add. sup. l.* alia m. A^{p.c.}.

²⁶ In illo itaque dedit humana natura Deo] A; B; Dedit itaque humana natura Deo in illo homine in *Anselmo*.

²⁷ non est divina natura humiliata] A; B; divina natura non est humiliata in *Anselmo*.

²⁸ spontanea] A; B^{p.c.}; spontane B^{a.c.}; *corr. sup. l.*

²⁹ laudabiliter et misericorditer omnia sustinuit, ad honorem Dei et aliorum hominum salutem, quecumque illi malitia reproborum hominum intulit] A; B; ad honorem Dei et utilitatem aliorum hominum, quae illi mala voluntate sunt illata, laudabiliter et misericorditer sustinuit in *Anselmo*.

Dei et aliorum hominum salutem, quecumque illi malitia reproborum hominum intulit. Nec ulla cogente obedientia, sed potenti disponente sapientia³⁰.

Neque enim illi homini Pater ut moreretur cogendo precepit, sed ille quod Patri placitum
95 et hominibus profuturum intellexit, hoc sua sponte fecit. Nam³¹ Pater ad hoc eum cogere potuit,
quod ab eo exigere non debuit; nec Patri tantus honor potuit non placere, quem tam bona³²
voluntate Filius sponte obtulit. Sic itaque Patri obedientiam liberam exhibuit, cum hoc quod
Patri placitum scivit, sponte facere voluit. Denique quoniam Pater illi hanc bonam voluntatem
quamvis liberam dedit, non inmerito dicitur quia ille eam velud preceptum Patris accepit. Hoc
100 itaque modo obediens fuit Patri usque ad mortem^{xiv}, et sicut manda-^{121^r}tum dedit illi Pater
sic fecit^{xv}, et calicem quem dedit illi Pater bibit^{xvi}. Hec est enim perfecta et liberrima humane
nature obedientia, cum voluntatem suam liberam, sponte voluntati Dei subdit, et cum acceptam
a Deo bonam voluntatem sine omni³³ exactione libertate spontanea opere perficit. Hec sunt
cornua in manibus eius^{xvii}, id est potestas in operatione eius. Hec *est abscondita fortitudo*
105 *eius*^{xviii}, quam non humana inquisitio invenit, sed potius revelat cui vult gratia eius. Hac
potestate, hac for-^[134^v]titudine homo ille redemit omnes alios, cum hoc quod sponte dedit Deo,
computatur pro debito quod illi debebant. Quo etiam precio non semel tantum homo³⁴ a culpa
redimitur, sed quotiens cum digna penitentia redierit recipitur, quamvis³⁵ tamen peccanti
venia³⁶ non promittatur.

110 O³⁷ fortitudo abscondita, quantos oculos clare se videre estimantes preteris! O cornua
terribilia, quantos in fugam vertitis aut metuentes, aut comprehendere non valentes virtutem³⁸
vestram, metuentes demones³⁹, infideles homines. Sola enim gratia fidei comprehenditur⁴⁰
virtus vestra. Qui ergo ad hanc gratiam volunt cum digno affectu accedere^{xix}, non terrentur

³⁰ sapientia] *add in marg. alia m. sec. XV nota* ...

³¹ Nam Pater ad hoc eum cogere potuit] A; B; Non enim ad hoc eum cogere potuit Pater *in Anselmo*.

³² bona voluntate] bonavoluntate A^{a.c.}.

³³ omni exactione] A^{p.c.}; ex omni actione A^{a.c.}, *corr. sub l. et in marg.*

³⁴ homo a culpa] A; B; a culpis homo *in Anselmo*.

³⁵ quamvis tamen peccanti venia non promittatur] A; B; quae tamen poenitentia peccanti non promittitur *in Anselmo*.

³⁶ venia] A^{p.c.}; veni A^{a.c.}, *corr. sup. l.*

³⁷ O] *in marg.* B.

³⁸ virtutem vestram, metuentes demones] *om.* A^{a.c.}.

³⁹ demones] demones, comprehendere non valentes B.

⁴⁰ comprehenditur] comprehendittur A^{a.c.}.

cornibus his sed invitantur, non ventilantur, sed adtrahuntur. Qui vero hanc gratiam
115 contempnunt, quia debitum quod debent non reddunt, cornibus his iuste ventilantur, et
infidelitatis sue merito dampnantur.

Tu ergo, anima christiana, cui iamdudum loquor, que ad hanc gratiam accessisti, non
terrearis cornibus crucis, sed amplectere ea ulnis fidei et amoris, deosculare ea desiderio
ardentissimi fervoris. Agnosce⁴¹ virtutem salvationis tue, pensa causam libertatis tue, ama
120 precium redemptionis tue. Captiva eras, et hoc modo es redempta; ancilla eras, et sic es
liberata^{xx}; exul, reducta⁴²; perdita, restituta; mortua, resuscitata. Hoc sugge, o homo, hoc⁴³
mande, hoc rumina, hoc gluciat cor tuum, cum eiusdem redemptoris tui carnem et sanguinem
accipit os tuum, {121^v} hoc fac in hac vita cotidianum panem tuum^{xxi}, victum et viaticum tuum,
quia per hoc, et nonnisi per hoc, et tu manebis in Christo, et Christus in te et in futura vita erit
125 plenum gaudium tuum^{xxii}.

Dic itaque Christo, o anima christiana redempta per Christum, et ob hoc nomine eius
insignita. Dic, inquam, ei, dic iugiter. Certe, Domine, quia me fecisti, debeo amoris tuo meipsum
totum. Quantum ergo debeo tibi plus, quia me redemisti? Certe tantum debeo amoris⁴⁴ tuo plus
quam meipsum, quantum tu es maior me pro quo dedisti teipsum, et cui promittis teipsum. Sed
130 quantum [135^r] est hoc? Inestimabiliter et incomparabiliter plus est, quia inestimabilis et
incomparabilis omni creature es. Sentio, Domine, hoc per intellectum; sentiam, precor, hoc per
affectum; fac, precor, me gustare per dilectionem, quod iam gusto per cognitionem. Plus
inquam incomparabiliter debeo amoris tuo quam meipsum totum; sed quid faciam? Nec plus
habeo, nec hoc ipsum possum per me reddere totum. Trahe tu, Domine, in amorem tuum vel
135 hoc ipsum totum quod sum. Tuum est condicione quicquid ipsum est; fac tuum totum et
dilectione, quicquid ipsum est aut esse potest tue gratie inspiratione.

Ecce, Domine, coram te cor meum, quasi vasculum vacuum. Imple illud oleo tuo, ut
habeam nomen, reddam quod debeo creditori meo. Credidisti multa michi, dona quod reddam
tibi quia, sicut creditum, sic et donatum, a te est totum. Dona michi amorem tuum in quantum
140 capax sum, fortasse non exiges a me plusquam capere possum, quia nec plus reddere possum,

⁴¹ Agnosce virtutem salvationis tue, pensa causam libertatis tue, ama precium redemptionis tue] A; B; haec est
virtus salvationis tuae, haec est causa libertatis tuae, hoc est pretium redemptionis tuae *in Anselmo*.

⁴² reducta] B^{p.c.}.

⁴³ hoc mande, hoc rumina, hoc gluciat cor tuum] A; B; hoc ruminet, hoc sugat, hoc glutiat cor tuum *in Anselmo*.

⁴⁴ amoris] A^{p.c.}; amoris A^{a.c.}.

quam tua gratia capere possum⁴⁵. Si ergo exigis plusquam adhuc capere possum, fac ut tua gratia plus capere possim. Scio namque, scio quia multo plus tibi debeo quam adhuc capere possim. Admitte me, Domine, intra cubiculum amoris tui^{xxiii}, ubi hauriam olei quantum me oportet reddere tibi. Peto, quero, pulso ad ianuam tuam^{xxiv}. Aperi, queso, michi eam. Qui me
145 facis petere, fac et accipere. Qui das querere da et invenire. Qui doces pulsare, aperi pulsanti. Cui das si negas petenti? Quis invenit si querens frustratur? Quid das non oranti, si amorem tuum negas oranti? His insiste, o anima⁴⁶ christiana, donec impleat Dominus desiderium tuum, donec plenum sit gaudium tuum, per ipsum redemptorem tuum. Qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat per⁴⁷ omnia secula seculorum. Amen.

ⁱ *Hab* 3, 4.

ⁱⁱ *Hab* 3, 4.

ⁱⁱⁱ Cf. *Eph* 1, 7.

^{iv} Cf. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur Deus homo*, I, I, 1, PL 158, 362A, ed. Schmitt cit., p. 48.

^v ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Orationes et Meditationes, Meditatio XI*, PL 158, 763AB; III, ed. Schmitt cit., pp. 84-91, *usque ad finem sermonis*.

^{vi} *Hab* 3, 4.

^{vii} Cf. *II Cor* 12, 9.

^{viii} Cf. *Mc* 15, 27. Cf. *Antiphona*, 7185.

^{ix} Cf. *Io* 5, 36.

^x Cf. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur Deus homo*, I, I, 7, PL 158, 367A-368C, ed. Schmitt cit., pp. 55-58.

^{xi} Cf. *Phil* 2, 8.

^{xii} Cf. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur Deus homo*, I, I, 8, PL 158, 369B-370B, ed. Schmitt cit., pp. 59-61.

^{xiii} *Ibid.*, I, I, 5.

^{xiv} Cf. *Phil* 2, 8.

^{xv} Cf. *Io* 14, 31.

^{xvi} Cf. *ibid.*, 18, 11.

^{xvii} *Hab* 3, 4.

^{xviii} *Ibidem*.

^{xix} Cf. *Hebr* 7, 25.

^{xx} Cf. *Gal* 4, 31.

^{xxi} Cf. *Lc* 11, 3.

^{xxii} Cf. *I Io* 1, 4.

^{xxiii} Cf. *Cant* 3, 4. *Antiphona*, 3878. Cf. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Proslogion*, I, PL 158, [223A-242C], 225C-227B, ed. Schmitt cit., I, [pp. 94-122], pp. 97-100.

⁴⁵ possum] *add. in marg. alia m. moderna oratio nota A.*

⁴⁶ anima] A^{p.c.}.

⁴⁷ per omnia secula seculorum. Amen] A; *om.* B.

^{xxiv} Cf. *Mt* 7, 7.

XVI

Sermo in die Pasche

Introduzione

Il primo dei due sermoni pasquali di Goffredo di San Vittore è introdotto da una consueta *excusatio* dovuta alla difficoltà del tema che sarà affrontato: da una parte, infatti, il mistero della passione e morte di Cristo è ineffabile e le parole di un oratore, per quanto abile possa essere, non riuscirebbero a definirlo correttamente, dall'altra la necessità dell'occasione del sermone costringe Goffredo a tentarne una scrittura e una lettura. Il tentativo parte dall'esegesi del versetto 12 del *Salmo* 29 e si concentra da subito sulla natura della *conversio* dal pianto al gaudio cui il cantore, con il salmista, fa cenno. Sulla base etimologica che vuole il termine *pascha* derivare da 'passaggio', 'transito', la prima risposta di Goffredo precisa che si tratta della mutazione dalla tristezza alla gioia, dalla morte alla vita, che l'evento pasquale rappresenta.

L'abilissima capacità di manovra all'interno del testo veterotestamentario confonde il lettore moderno, che si trova spiazzato nella miriade di citazioni dai libri biblici anche meno noti, mentre l'uditorio contemporaneo di Goffredo poteva cogliere facilmente la portata evocatrice di certi passaggi. L'importanza dell'Antico Testamento, dunque, si rivela anche dalle intenzioni del predicatore, che sceglie tre figure bibliche (Mosè, il condottiero Giosuè e il suo omonimo, figlio di Iosadec, di cui si parla nel libro di *Aggeo*), come modelli per introdurre la dottrina dei tre *status* della storia del genere umano. A Mosè, quindi, corrisponde lo *status legis litterae*, con un ovvio riferimento alle Tavole della Legge, che consiste, nell'esegesi del Vittorino, a una prima illuminazione delle tenebre dell'ignoranza da parte della luce della scienza, che tuttavia mantiene la propria sterilità, poiché lascia l'uomo nel peccato – e per questo i libri biblici scritti secondo la tradizione da Mosè raccontano del pianto dell'uomo, lo stesso pianto del versetto del *Salmi* di cui si tenta l'ermeneusi. Lo *status gratiae* è visto nel modello del condottiero Giosuè, che narra la storia del popolo che insegue la terra promessa e dunque è prodromico al successivo *status gloriae*: è, però, ancora la storia di una conversione da un pianto in un altro pianto, quello egregiamente descritto da Ezechiele nel suo libro o dalle *Lamentazioni* di Geremia, che soffrono la cattività babilonese, in una città che è la metafora

della confusione dei vizi e dalla quale sperano di fuggire. Lo *status gloriae* vede il facile confronto del sommo sacerdote Giosuè del libro di *Aggeo* e il Gesù di Nazareth. Entrambi raccontano infatti un lamento: il primo ricorda l'esilio in Babilonia, da poco terminato, e la distruzione del Tempio di Gerusalemme da parte del re Nabucodonosor II; il secondo è visto pronunciare, nel sermone, le parole, citate in ebraico e traslitterati in latino, di richiesta di giustificazione al Padre per la sofferenza che il Figlio patisce sulla Croce.

La seconda parte del sermone si occupa di chiarire il significato nascosto nella seconda parte del versetto dei *Salmi*: «Concidisti saccum meum et circundedisti me leticia»¹. Tra i vari riferimenti espliciti al fatto che il versetto era stato ascoltato prima della lettura del sermone e al «cantor noster» che lo aveva intonato, che suggeriscono un interessante indizio circa gli usi e il pubblico di questi sermoni, l'interesse del predicatore Goffredo porta a chiedersi cosa si intenda propriamente per «saccus». È questo il pretesto migliore per introdurre il tema del corpo e rivalutarlo: in uno schematismo rigoroso tipico della sua prosa, allora, il Vittorino spiega che il *saccus* è il corpo mortale di Cristo, che egli portò per tutta la sua vita terrena, ma tale *saccus* rappresenta soltanto uno dei quattro gradi attraversati dal genere umano dalla creazione al giorno del giudizio universale, che per praticità sintetizziamo in questo schema:

Status conditionis	Status nature	Vestis innocentie	Immunitas culpe	Passato
Status perditionis	Status ire	Saccus penitencie	Corpus mortale	Passato
Status restitutionis	Status gratie	Stola glorie	Habundantia gratie	Presente
Status consummationis	Status glorie	Corona glorie	Per fruitionem visionis divine	Futuro

Se i primi due stadi rappresentano la fase prelapsaria e postlapsaria precedente la venuta di Cristo, il primo si caratterizza per essere quello in cui l'uomo era privo della colpa originaria, mentre il secondo per avere la condanna del corpo mortale, appunto del *saccus penitentiae*. La

¹ Ps 29, 12.

morte di Cristo, che aveva assunto il corpo mortale, partecipando della pena dell'uomo pur non avendone la colpa («*participium pene nostre, sed non meritum sacci*»²), ha sancito l'inizio dello *status gratiae*, ma l'*opus restorationis* (o, in questo caso, *restitutionis*) sarà terminato soltanto con l'ingresso delle anime degli eletti nello *status gloriae* definitivo, dove si potrà fruire della visione di Dio³.

Il logico, quindi, che avrebbe definito l'uomo come un animale razionale mortale, prosegue Goffredo, avrebbe dato una definizione solo parzialmente corretta, perché non avrebbe tenuto conto della resurrezione dei corpi, suggerita dall'*indumentum letitiae* che il salmista sembra aver voluto richiamare nel versetto, ovvero un corpo immortale. E ancora un riferimento a testi di logica viene dalla metafora che segue subito dopo e che vede il corpo di Cristo paragonato al *carbo vivus*. Il fuoco, infatti, spiega Goffredo, che riprende l'Aristotele commentato e tradotto da Boezio, si mostra secondo tre configurazioni (*species*): *lux*, *flamma*, *carbo*. Cristo è, secondo la sua divinità, luce, ma secondo la sua anima arde come una fiamma, mentre per quel che riguarda il corpo è carbone, cioè il risultato di una combustione, la parte meno nobile, di scarto, del processo: ciò porta il sermone su temi di spiritualità tipici dell'ambiente monastico e che, se da una parte vedono la facile somiglianza tra l'ardere del fuoco e dell'amore, dall'altra l'esortazione a diventare membra del corpo di Cristo, vincendo l'insipienza con la sua sapienza, diventa motivo di speranza e fede.

La conclusione del sermone, dunque, rinnova l'invito a nutrirsi dell'agnello sacrificale, offertosi per noi, per la nostra salvezza: è questa la ragione della Pasqua, ovvero il transito in una nuova vita e la promessa di giungere allo *status consummationis*, lo *status gloriae*. Lo schematismo chiarissimo che arricchisce il sermone di Goffredo è utile per la sua dottrina escatologica e per definire i punti di una storia della Chiesa e di una storia biblica che può risultare labirintica. Nella miriade di riferimenti veterotestamentari, tuttavia, che denotano la consueta padronanza del testo biblico, è interessante notare come le fonti di questo sermone siano piuttosto insolite e variegata, a partire dalla traslitterazione dall'ebraico delle parole di invocazione di Gesù Cristo al Padre, che sembrano essere attinte da Pascasio Radberto (792 ca. – 865), ma anche dal Boezio logico commentatore di Aristotele, per non parlare delle

² GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XVI, 226-228.

³ La *fruitio* di cui parla Goffredo sembra richiamare la dottrina agostiniana che vede contrapporsi l'*uti* al *frui*, la cui dialettica sottolinea la corretta scelta dell'orientare l'amore a Dio come fine (*frui*) e non come mezzo (*uti*), che avrà come conseguenza l'eterna beatitudine. Sul tema in Agostino si veda in particolare CANNING, *Uti/frui*, in *Augustine through the Ages* cit..

suggestioni che potrebbero essere giunte al Vittorino dalla lettura di testi biblici apocrifi. Pure i rimandi interni all'apparato omiletico di Goffredo sono consistenti e numerosi: ritorna qui, infatti, il tema del passaggio da Babilonia a Gerusalemme rinvenuto nel sermone per la domenica delle palme, ma nella seconda parte del testo molteplici sono le riprese dirette del *Microcosmus*, in rapporto alla questione del corpo di Cristo; inoltre questo sermone sarà ripreso dal secondo sermone pasquale come modello da cui ritagliare le porzioni di testo più ritenute più pregnanti e significative.

Testo

C = ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, ff. 75^v-85^v.

Convertisti planctum meum in gaudium michi, concidisti saccum meum et cir-[76^r]cundedisti me leticiaⁱ. Hodierne diei sacrosancta sollempnitas, fratres karissimi, cunctis fidelibus in mensam prestat materiam gaudiorum. Non potest eam totam lingua humana explicare, non
5 potest eam totam cor humanum¹ excogitare, etiam si se extenderit ultra se. Quis igitur ego sum, vilissima et bestialis anima, que tante materie montem tangere presumo, cum scriptum sit: *Bestia que tetigerit montem lapidabitur*ⁱⁱ? Si ergo locutus fuero, sententiam lapidationis in me excipio. Sed ecce econtrario preceptum loquendi habeo, et si tacuero inobedientie reus ero. Quid igitur? Loquar an sileam? Angustie michi undique. Sed melius michi est incidere in manus
10 lapidantium me, id est increpantium me, si in verbo offendero, quam gravioris inobedientie criminis reum fieri si tacuero. Loquar igitur et, si non eloquar, in parte explicabo quod ex toto non potero, de Dei adiutorio confisus et vestris orationibus adiutus. Quas et devotus expeto quatinus, et me digna dictu dicente et vobis eadem devote audientibus, simul omnes mereamur hodiernorum participes fieri gaudiorum.

15 *Convertisti*, inquit, etc. *Vox exultacionis et salutis* est hec *in tabernaculis iustorum*ⁱⁱⁱ. Vox, inquam, exultacionis et canticum leticie. In hac die quam fecit Dominus ad exultandum et letandum, in ea hactenus planxisse licet; deinceps tempus est funestas voces intercipi, planctum in gaudium converti, fletum in risum, tristitiam in leticiam. Nam et ipse Dominus ante passionem suam [76^v] discipulis suis hoc promiserat, dicens: *Tristitia vestra convertetur in*
20 *gaudium*^{iv}. *Beati qui lugent*, si tamen post luctum consolantur^v; alioquin infelices qui sic lugent ut semper lugeant. Quia igitur ad hesternum vesperum demoratus est fletus, hora est ut ad hoc matutinum veniat leticia. Letemur igitur et exulemus, et canticum leticie decantemus cum eo qui primus in vocem cantici prorumpit, dicens: *Convertisti planctum meum*^{vi}. Non minuet presentem leticiam preteriti planctus recordatio. Nam et leti tristium meminimus ut
25 habundantius letemur.

¹ humanum] Cp.c., humanam C^{a.c.}, corr. sup. l.

Investigemus igitur et preteriti planctus causam et auctorem, et presentis leticie causam et auctorem. Investigemus, inquam, quis est qui hoc canticum cantat, de quo planctu sibi in gaudium converso cantat, cui, quando et quare cantat. Ut autem hec planiora fiant, ab altiori ordiendum est. Planxit olim primus nostri generis parens, duplici afflictione afflicto, culpe videlicet et pene sue, et, plangens, dixit: ‘Peccavi, feci ego planctum meum michi^{vii}’. Planxit et
30 tota posteritas generis eius, devoluta in se paterni planctus hereditaria successione. Sentiens² igitur ramus sue radicis amaritudinem planxit, et dixit radici sue: ‘Fecisti planctum meum michi, propinasti amaritudinem tuam michi’. Crevit et multiplicatus^{viii} et expansus est planctus iste in omnes ramos arboris huius. Perseveravit et continuatus est in longum tempus, [77^r] usque
35 adeo ut inveteraret in eo omne genus Ade, iamque caligarent oculi eius pre fletu eius, incidereturque in profundas tenebras ignorantie, tam sui quam creatoris sui. Hic est Israel, qui descendit in Egyptum cum filiis suis^{ix}. Nec solum incidit in tenebras ignorantie, verum etiam in graves infirmitates et varios defectus³ naturalis potencie. Ipse est enim homo qui de Ierusalem descendens in Iherico vulneratus et spoliatus est a latronibus^x. Itaque dum genus Ade, in hac
40 Egypto serviens gravi servitute^{xi} sive in via Iherico iacens, gravi infirmitate premeretur, ingemuit, planxit, tandemque levavit oculus ad Dominum et dixit: *Nunquid in eternum proiciet Deus^{xii}* etc. Movit Dei misericordiam planctus iste, tandemque deferbuit vetus ira Dei iamdudum desevis in hoc genus, cepitque misereri, nec continuit in ira sua misericordias suas, sed *videns vidit afflictionem populi sui, et gemitum eorum audivit et descendit per*
45 *compassionem liberare eos^{xiii}*. Miro autem modo disposuit hanc eorum liberationem, et morose quidem quantum ad eos qui liberandi erant, quia desideranti animo nichil satis festinatum, sapientissime vero quantum ad liberantem, utiliter quoque⁴ quantum ad liberandum, ne videlicet cito liberatus liberationem suam vilipenderet et beneficium quod de facili obtinisset ingratus donatori de facili negligeret. Sed et alia quoque erat huius morositatis causa, scilicet quia
50 necdum in lucem prodierant omnes qui liberandi erant, que causa et adhuc hodieque liberationis huius [77^v] consummationem suspendit. Morose, inquam, hanc eorum liberationem aggressus est, hoc modo: primum quidem auxit plangenti planctum suum sibi; secundo convertit eius planctum⁵ in planctum sibi; tercio convertit planctum eius in gaudium sibi^{xiv}.

² sentiens] C^{p.c.}, corr. alia m. in ras.

³ defectus] C^{p.c.}, effectus C^{a.c.}, corr. sub l. et in marg.

⁴ quoque quantum] C^{p.c.}, quantum quoque C^{a.c.}.

⁵ planctum] C^{p.c.}, corr. alia m. in ras.

Obscura sunt que nunc dico, sed ex sequentibus plana fient. Sciendum itaque quia tres
55 tribus temporibus electorum populo misit Deus⁶ duces⁷. Primus dux eius *Moyses, famulus Dei*^{xv}.
Secundus fuit *Iosue* sive Iesus, *minister Moysi*^{xvi}. Tercius fuit *Iesus, magnus sacerdos Dei*^{xvii}.
Primus eduxit eum in vastam solitudinem de Egypto^{xviii}, secundus de solitudine *in terram lac
et mel fluentem*^{xix}, tercius de Babilone in Ierusalem^{xx}, hoc est: primus eduxit eum in terram
sterilem, secundus in terram fertilem, tercius in terram stabilem. Prima namque terra fuit status
60 legis littere sterilis, secunda status gratie fertilis, tertia status glorie immobilis^{xxi}. Et ut adhuc
ista apertius dicam et latius prosequar, Moyses eductos de Egypto, de tenebris scilicet
ignorantie, induxit in lucem scientie, sed sterilis. Scripsit enim eis per manum Dei librum
legis^{xxii}, librum scilicet planctus sui, in quo videlicet addiscerent causam planctus sui, id est
peccatum. *Per legem enim cognitio peccati*^{xxiii}. Quo libro lecto et intellecto, recognoverunt
65 peccatum suum, cuius obliti fuerant. Quo agnito, ceperunt amarius plangere, dicentes auctori
libri: ‘Auxisti planctum meum michi’. *Lex enim subintravit ut habundaret delictum*^{xxiv}, quia
virtus, id est aug-[78^r]mentum, *peccati lex*^{xxv} et sic augmentum planctus lex. Occasionaliter
tamen, non causaliter, quia «nitimur in vetitum semper cupimusque negata^{xxvi}».

Igitur lex littere terra sterilis fuit, quia in ea plangens iste fructum vite non invenit. Hec est
70 ficus cui maledixit Dominus, eo quod ad eam veniens fructum in ea non invenit^{xxvii}. Nec solum
sterilis, sed et mortifera, quia vetustam causam mortis auxit, non minuit. Unde et ab Apostolo
mors sive ministerium mortis vocatur^{xxviii}. Si, inquit, ministerium mortis fuit in gloria, quanto
magis ministerium vite erit in gloria?^{xxix} Hinc est quod omnes qui per manum Moysi educti sunt
de Egypto, cum ipso Moyse in solitudine, id est in hac sterilitate legis, mortui sunt, tam
75 corporaliter quam spiritualiter, quia lex neque viventes⁸ a morte preservare, neque mortuos sine
gratia suscitare valuit. Hic est enim baculus Helysei qui, premissus ante Helyseum per Gyezi,
filium Sunamitis suscitare non potuit^{xxx}. Nam quicumque tempore legis ab originalis culpe
morte suscitatus est, non legis, sed circuncisionis ante legem date beneficio suscitatus est.
Intellexerat iam olim Moyses, legislator et populi dux, hanc imperfectionem suam cum
80 primum dux populo mitteretur, oraveratque ad Dominum, dicens: *Obsecro, Domine, mitte quem
missurus es*^{xxxi}, ac si dixisset: ‘Scio, Domine, scio quia [78^v] levita et sacerdos vulneratum
iacentem in via Iherico preterituri sunt nec curaturi, et quia alium quam me missurus es;
obsecro, mitte quem missurus es. Nec exaudivit eum tunc Dominus, eo quod nondum ducatus

⁶ Deus] *om.* C^{a.c.}, *add. sup. l.* C^{p.c.} *alia m.*

⁷ duces] *dub.* C^{p.c.}, *coni.* ducens C^{a.c.}.

⁸ viventes] C^{p.c.}, *vivenes* C^{a.c.}, *corr. sup. l.*

sui cursum compleret, id est status legis finiendus esset. Sed et expleto ducatus sui cursu,
85 videns in Spiritu, neque per Gyezi neque per baculum Helysei, id est neque per se neque per
legem Domini sed per ipsum Helyseum, suscitandum mortuum filium sunamitis, oravit ad
Dominum, dicens: *Provideat Dominus Deus spirituum omnis carnis virum qui sit super*
populum suum et introducat eum in terram quam promisit patribus eorum^{xxxii}.

Tunc exaudivit eum Dominus, et constituit novum ducem populo post mortem Moysi,
90 Iosue scilicet, sive Iesum, ministrum Moysi^{xxxiii}. Qui, accepto ducatu, transmisso Iordane et
expugnatis .VII. regibus^{xxxiv}, introduxit eos in terram promissionis, *terram lac et mel*
fluentem^{xxxv}, *et sorte divisit eis terram in funiculo distributionis*^{xxxvi}. Nec tamen diu pacem
habuerunt in terra, finitimis gentibus Babilonis eos vexantibus, et tandem in Babilonem
transmigrantibus. Quis est iste novus dux Iesus, *minister Moysi*^{xxxvii}, nisi Dominus Iesus, nova
95 de celo nativitate in hunc mundum veniens, post legem tanquam post Moysen dux et *lux* huius
mundi^{xxxviii}? Qui, sicut ipse in se ex purissimis seminibus Virginis et Spiritus novus, id est
mundus a culpa veteri, in hunc mundum natus est, ita per aquam purificantem et Spiritum
regnan-[79^r]tem suos in baptismo velut in Iordane innovavit^{xxxix} et sic transmissos per
Iordanem, expugnatis .VII. gentibus, id est universis vitiis, in terram promissionis, id est in
100 presentem Ecclesiam, sive in vitam spiritualem, sive in statum gratie, quod idem est, introduxit.
Qui recte '*minister Moysi*'^{xl} dictus est, quia et precepta et promissa legis implevit, precepta
spiritualiter, promissa fideliter. Unde et ipse dixit: *Non veni solvere legem, sed adimplere*^{xli}.
Introductis itaque in terram hanc, sorte divisit eis *in funiculo distributionis*^{xlii}, id est in mensura
cuiusquisque aut dignus aut capax erat, alios faciens Apostolos, alios Evangelistas, alios
105 martires, alios doctores, et huiusmodi, et possederunt *terram lac et mel fluentem*^{xliii}, lac
humanitatis eius, mel⁹ divinitatis fluentem, id est cum tanta copia ministrantem ut omnis anima
spiritualis inde non solum vivere, sed et delitiose vivere possit. Non tantum enim singuli agri,
id est singuli libri¹⁰ sacre Pagine, sed et singuli sulci agrorum, id est linee et sentencie
paginarum, hoc lac et hoc mel cum tanta copia fluunt ut, quemcumque locum quis tetigerit,
110 quod sibi necessarium est inde haurire possit. In hanc itaque terram, id est in statum gratie¹¹¹²,
Iesus iste, *Moysi minister*^{xliv}, populum electorum introducere potuit, sed non in Iherusalem, id
est in statum glorie, in visionem pacis eterne^{xlv}.

⁹ mel] C^{p.c.}, lac C^{a.c.}, *corr. sup. l.*

¹⁰ libri] C^{p.c.}, agri C^{a.c.}, *corr. sup. l.*

¹¹ gratie] C^{p.c.}, glorie C^{a.c.}, *corr. in marg.*

¹² gratie Iesus] C^{p.c.}, gratie in visionem pacis eterne Iesus C^{a.c.}, *del. C^{p.c.}*.

Mori oportuit istum Iesum et alium Iesum mitti qui hoc faceret. Cur hoc? Quia etsi venerat novus in spiritu, non venerat novus in carne; etsi novus [79^v] a culpa veteri, non tamen novus a pena veteri. Dimidius ergo novus et dimidius vetus venit. Unde habebat quod plangeret veterem, scilicet penam, quam et planxit, Patri dicens qui hanc illi dederat: ‘*Convertisti planctum meum in planctum michi*^{xlvi}’; quasi dicat¹³: ‘Qui olim planxi in meis, de veteri culpa et veteri pena, nunc converso et commutato planctu plango in meipso et in meis de veteri pena’. Nec solum in seipso planxit, sed et suos, tam verbo quam exemplo, plangere docuit. Verbo predicationem suam a planctu penitencie inchoans: *Penitentiam*, inquit, *agite, appropinquabit, enim regnum celorum*^{14xlvii}; et secundam partem libri planctus, de quo supra diximus, continentem «ve», id est penitenciam, eis inde faciens. Hic est liber Ezechieli oblatus ad manducandum, continens lamentationem veteris culpe, «ve» veteris pene, carmen resurrectionis nove^{xlviii}. Exemplo quoque plangere docuit, custodiens vias duras, carnem crucifigens, et ad idem alios provocans. Unde viri spirituales, veri eius imitatores de necessitate sibi virtutem facientes, mortem que declinari non poterat, voluntaria carnis crucifixione et crebra mortificatione accelerare coegerunt, isto Iesu hoc faciente. Ipse enim est de quo scriptum est: *Multiplicasti gentem, non magnificasti leticiam*^{xlix}, quia fidelium quidem populum multiplicavit sed, ad planctum provocans, leticiam non magnificavit.

[80^r] Hinc igitur bella orta sunt etiam habitatoribus huius terre promissionis finitimis gentibus Babilonis, id est motibus carnis, que regio contigua est spiritui, lacescentibus motus spiritus, sive malis christianis lacescentibus bonos et dicentibus: ‘Quid nobis cum hac terra promissionis? Quid nobis prodest credidisse in Christum? Eque morimur ut olim, immo plusquam olim, voluntaria morte addita necessarie. *Nos* credebamus quod *redempturus esset Israel*^l a morte, sicut promiserat. Et ecce plusquam olim morimur’.

Hinc est quod multi filii Ecclesie transmigrati sunt non loco, sed animo in Babilonem, id est in confusionem vitiorum^{li}. Quod quam verum sit, hodie melius rebus quam sermonibus probatur, dum infinita turba filiorum Ecclesie in Babilonem istam, id est in confusionem vitiorum, transmigrata invenitur. Et hec quidem erat transmigratio particularis, sub hoc Iesu facta. Sed facta est et alia generalis multo gravior ista in Babilonem penarum, hoc est in infernum, tempore mortalitatis huius Iesu. Nemo enim neque bonus neque malus remansit qui non descenderet in infernum antequam resurgeret Dominus. Videns igitur hec mala veteris pene super se durancia, electorum populus sive transmigratus sive non transmigratus – nam et ipsi

¹³ quasi dicat] Q. C

¹⁴ celorum] ce C.

electi plerumque transmigrantur – planxit et clamavit ad Dominum, ut tandem aliquando his
 145 cladibus daret finem, et quos a veteri culpa eruit, erueret et a veteri pena, nequando veteris [80^v]
 pene moles, penitus recidivare faceret in veterem culpam. Cuius planctus et clamoris
 representatio facta est hoc tempore quod a passione Domini usque nunc exegimus, clamante
 Ecclesia: *Educ de carcere animam meam*^{lii}, sicut et prioris representatio facta est a
 Septuagesima usque ad Passionem, clamante synagoga: *Circundederunt me gemitus mortis,*
 150 *dolores inferni circundederunt me*^{liii}. Et item: *Exurge, quare obdormis Domine? Exurge, et ne*
repellas in finem^{liv}. Et rursum: *Esto michi in Deum protectorem et in domum refugii, ut salvum*
me facias^{lv}.

Clamantibus itaque tam modernis quam antiquis, in Babilone penali detentis, misertus est
 et nunc quoque Dominus clamantium ad se et, tandem finem malis imponens, misit hodierna
 155 die alium Iesum, sacerdotem magnum Dei^{lvi}, alium quidem in figura, non alium in figurato,
 cum Zorobabel duce. Hii duo reduxerunt transmigratos de Babilone in Ierusalem^{lvii}. Qui, queso,
 hi duo? Duo isti, duo quidem sunt in significantibus, sed unus in significato. Nam et unus¹⁵ et
 multi eundem significaverunt. Unus, inquam, sunt in significato, sed unus dupplicis nature, et
 ideo per duos non absurde significatur. Ipse enim est sapientia Dei unita homini. Qui homo
 160 seipsum obtulit sacrificium et salutare et¹⁶ magnum sacrificium Deo. Et ideo *Iesus, sacerdos*
magnum Dei^{lviii} dicitur. Porro ipsa sapientia Dei ei unita dux Zorobabel dicitur, que et ipsum
 sacerdotem magnum et populum transmigratum in Ierusalem, hoc est in statum [81^r] glorie,
 hodierna die reduxit. Nisi enim sapientia Dei illi homini unita fuisse, nec ipse tanta fecisset
 quanta fecit, nec eo pervenisset quo pervenit. Cui, scilicet sapientie Dei, mire nomen Zorobabel
 165 convenit. Zorobabel namque magister Babilonis interpretatur^{lix}. Et quis rectius hoc nomine
 vocatur quam ipsa sapientia Dei, vera et sola magistra, dux et illuminatrix¹⁷¹⁸ ceci et confusi in
 erroribus suis mundi, seu cece et confuse variis erroribus anime?

Notandum autem quod, cum priores duo duces, Moyses scilicet et Iesus *minister Moysi*^{lx},
 singuli, non bini venerint, iste Iesus non solus sed cum Zorobabel venit^{lxi}. Iocundi misterii
 170 plenum est hoc, quia nec ille antiquus populus gratiam comitem habuit, que eum vel a veteri
 culpa vel a veteri pena liberaret, nec¹⁹ sequens gratie populus protectorem Deum habuit, qui

¹⁵ unus] C^{p.c.}; unum C^{a.c.}, corr. sup. l.

¹⁶ et] C^{p.c.}, om. C^{a.c.}, corr. sup. l.

¹⁷ illuminatrix] C^{p.c.}, illumine C^{a.c.}, corr. sup. l.

¹⁸ vocatur] C^{a.c.}, del. C^{p.c.}.

¹⁹ nec] C alia m.

eum a veteri pena²⁰ protegeret. Unde Iesus, pendens in cruce, clamavit: *Heli, Heli, lamazaptani?*^{lxii} Iste solus Deum ducem et protectorem habuit, qui eum et ab omni veteri culpa et ab omni veteri pena liberavit. Hii igitur duo, immo iste unus dux et *sacerdos magnus Iesus*^{lxiii},
175 rediens ab inferis, captivam ducens babilonicam captivitatem in Ierusalem, id est in statum glorie, in visionem pacis^{lxiv} eterne inducit, totus novus totos novos immunis ab omni veteri culpa et pena immunes, ab omni veteri culpa et pena, et presentans et se et eos principi Ierusalem, id est Deo Patri, novum ei canticum laudis decantat et nomini eius confitetur, sicut ante passionem oraverat, dicens: *Educ de carcere animam meam*, ut confiteatur[81^v] *nomini tuo*,
180 Domine^{lxv}. Confitemens ergo nomini eius, ita dicit: *Convertisti planctum meum in gaudium michi*^{lxvi}, ac si diceret ‘Confiteor tibi, o Pater, et laudem dico nomini tuo, quia *convertisti planctum meum in gaudium michi*^{lxvii}, non auxisti planctum meum²¹ michi et meis, sicut olim²² Moysi et suis^{lxviii}, non convertisti planctum meum in planctum michi, sicut olim Iesu, ministro Moysi^{lxix}, et suis, sed *convertisti planctum meum in gaudium michi*^{lxx} et meis, non inimicis meis,
185 quos non delectasti super me. Unde exalto et exaltabo te in eternum, quoniam suscepisti me^{lxxi}’.

§ Ecce, habes quis hoc canticum cantet, et de quo planctu in gaudium sibi converso cantet, et²³ cui, quia Patri, et quando, quia hodierno die. Nec solum hodierno die, sed et hodiernae diei significato, id est generalis resurrectionis die, quod ex eo loco unde versiculus huius cantici sumptus est, id est ex vicesimo nono psalmo probatur, qui totus de resurrectione Domini est,
190 tam personali quam generali^{lxxii}. Quod eiusdem psalmi titulus maxime premonstrat, qui talis est: «Psalmus cantici in dedicatione domus David^{lxxiii}». Non potest hoc ad litteram de David intelligi, qui non legitur domum Deo vel edificasse vel dedicasse, immo potius contrarium de eo legitur: *Non edificabis michi domum*, quia *vir sanguinum es*^{lxxiv}, *filius tuus*, post te *edificabit michi domum*^{lxxv}. Hic est Dominus Iesus Christus, filius David manu fortis, qui hodierna die
195 destruxit mortem moriendo^{lxxvi} et [82^r] vitam reparavit resurgendo^{lxxvii}, templum corporis sui^{lxxviii} iudaico furore solutum in triduo reedificatum hodie dedicavit, id est Deo, non Iudeo dicavit^{24lxxix}. Hoc est soli usui divino, non furori iudaico in eternum mancipavit. *Christus enim resurgens a mortuis*^{lxxx}, *iam non moritur: mors illi ultra non dominabitur*^{lxxxi}. Quod enim vivit, vivit Deo, non Iudeo.

²⁰ pena] Cp.c., pena culpa Ca.c.

²¹ meum] meum in gaudium Ca.c., del. Cp.c.

²² olim] olim Iesu Ca.c., del. Cp.c.

²³ et cui] om. Ca.c., add. in marg. alia m. Cp.c.

²⁴ dicavit] Cp.c., eras. coni. vendicavit.

200 His ita pro modulo nostro pertractatis, sequentia videamus: *Concidisti*, inquam, *saccum meum et circumdeditisti me leticia*^{lxxxii}. In hoc sacco^{lxxxiii} licet conscisso²⁵, aliquid adhuc continetur excutiendum, quod excussum forsitan non erit inutile. Cantor noster causam cantici cantico inserit, et modum conversionis planctus sui in gaudium aperit, dicens: *Concidisti saccum meum*^{lxxxiv}. O, Domine Iesu, nunquid aliquando saccum portasti? Et certe non potest
 205 esse falsum quod tu de teipso testaris^{lxxxv}. Ergo in eum portasti et quomodo servi tui portare contempnunt, quod Dominum suum portasse audiunt; aut quomodo servi tui sunt, qui portare contempnunt quod tu, non solum salutis eorum, sed etiam exempli gratia, portasti? Sed ecce si tu²⁶ eum portasti, ut²⁷ tu de teipso testaris^{lxxxvi}, oppono tibi et quero: ubi est quod de te testantur servi tui? Nam quidam ex eis de te dicit: *Dominus regnavit, decorem indutum est*^{lxxxvii}, etc. Et
 210 idem alibi: *Speciosus forma pre filiis hominum*^{lxxxviii}; et que species potest esse sacco induto? Et alius sic de te dicit: *Quis est iste qui venit de Edom, tinctis vestibibus de Bosra?*^{lxxxix} Et respondens, dicit: *Iste [82^v] formosus in stola sua, gradiens in multitudine fortitudinis sue*^{xc}. Et illa que te familiariter novit, sponsa tua, columba tua, unica tua^{xc}, quid de te dicit adolescentulis suis?^{xcii} *Egredimini*, inquit, *et videte regem Salomonem in diademate quo coronavit eum mater*
 215 *sua in die desponsationis sue, et in die leticie cordis illius*^{xciii}. Mentior si hec omnia de te adhuc mortali dicta non sunt. Testimonium ergo tuum, quod tu dicis de teipso, quomodo verum est? Respondet Dominus et dicit: *Laudet te os*²⁸ alienum, non proprium^{xciv}. Aliorum²⁹ est de me sublimia sentire; meum est de me humilia dicere, et eis humilitatis exempla monstrare.

Hic tamen advertendi sunt quatuor illi notabiles et noti in Scriptura status humani generis,
 220 per quos electi transeunt ab initio sue creationis usque ad finem sue consummationis. Primus est status conditionis, secundus perditionis, tercius restitutionis, quartus consummationis. Primi duo transierunt, tercius adhuc est, quartus futurus est. Primus fuit status³⁰ nature, secundus status ire, tercius status gratie, quartus status glorie. Primus habuit vestem innocentie, secundum saccum penitencie, tercius stolam glorie, quartus coronam³¹ glorie. De singulis horum statuum
 225 Iesus, adhuc in mortali corpore constitutus, aliquid habuit. De primo habuit immunitatem culpe, veluti quandam vestem innocentie. De secundo habuit corpus mortale, sive participium pene

²⁵ conscisso] C^{p.c.}, concisso C^{a.c.}, corr. sup. l.

²⁶ si tu] situ C^{a.c.}

²⁷ ut] C^{p.c.}, add. sup. l. alia m.

²⁸ os alienum] C^{p.c.}, os tuum alienum C^{a.c.}, tuum del.

²⁹ Aliorum] conieci; aut illorum C.

³⁰ status nature] C^{p.c.}; nature status C^{a.c.}.

³¹ coronam] C^{p.c.}; stolan C^{a.c.}.

nostre, velut quendam [83^r] saccum penitentie, saccum nostrum portans, sed non³² meritum sacci. De tercio habuit habundantiam gratie, veluti quendam multicolorem habitum stole. De quarto habuit perfruitionem visionis divine, veluti quendam coronam glorie. Simul enim dives
230 et pauper mirabili quodammodo et mortale corpus habuit, et *Deum facie ad faciem* vidit^{x^{cv}}. Igitur prophete et viri sancti, qui eum mundo predicaverunt, secundum eum habitum, quem quisque diligentius in eo intuitus est, illum descripserunt.

Hinc quidam diligentius in eo intuitus vestem innocentie ait: *Ecce apparebit Dominus super nubem candidam et levem, et ingreditur Egyptum*^{x^{cv}}. Alius vero, diligentius in eo intuens
235 saccum penitencie, ait: *Vidimus eum non habentem speciem, neque decorem*^{x^{cvii}}. Et alius vidit Iesum, sacerdotem magnum^{x^{cviii}}, in *vestibus sordidis*^{x^{cix}}, quibus et, iussus exui, indutus est mutatoriis, et cydaris munda posita est *super caput eius*^c, in quo et passio eius et resurrectio notatur. Alius autem, diligentius in eo intuens habitum gratie, dixit: *Dominus regnavit decorem indutus est*^{ci} etc. Et rursum: *Speciosus forma*^{cii} etc. Et alius: *Iste formosus in stola sua*^{ciii}. Porro
240 illa unica eius que eum tenerius diligebat, ne forte, infimiora eius pretendens, adolescentulas suas ab amore eius deterreret, ad pulchriora eius studiosius intendens ait: *Egredimini, filie Syon*^{civ} etc. Sed, aliis et aliis alia et alia de eo sencientibus, ipse de se humilia insinuans ait Patri: *Concidisti saccum [83^v] meum*^{cv}, id est vestem penitenciam, in corpus scilicet mortale quod
245 virgis, lancea, clavis inimicorum'. Ideo autem corpus mortale saccus dicitur quia, sicut saccus aspera vestis est et apta ad laborem, sic corpus mortale et passibile grave est anime ad portandum et aptum ad in eo laborandum^{cv}. Sive ideo quia, sicut saccus de stuppa est – stuppa vero purgamentum lini est^{cvii}, adeo tamen lino concretum, ut de substantia linum esse videatur –, sic mortale et passibile adeo humane nature iam concreta sunt ut de substantia esse eius
250 videatur^{cviii}. Unde quidam, cum substantialiter diffinire hominem vellet, ait: 'Homo est animal³³ rationale mortale', substantialem differentiam 'mortale' ponens^{cix}, nimirum huius nostri sacci aut ignarus aut oblitus hec dicebat. Si enim resurrectionem corporum credidisset, numquam sic hominem diffinisset. Sed, quia perfectum noverat hominem mortali corpore exui et nudum relinqui, addit quod perfectum est: '*et circumdedisti me leticia*^{cx} inquit, effectum pro
255 causa ponit, leticiam pro indumento leticie. Quod est autem indumentum leticie? Corpus immortale et impassibile^{cx}.

³² non] in marg. alia m. Non idem Dominus saccum coni. sacerdotali.

³³ animal] a/l C.

Sciendum namque est Domino esse principalia nunc nostre miserie accidentia, scilicet mortale et passibile, quibus duo sunt contraria immortale et impassibile. Que duo hodie Christo, et his qui eum eo surrexerunt in particulari resurrectione, collata sunt; sed et in genera-[84^r]li, omnibus electis eius conferenda. Nam alterum horum ad perfectam leticiam non sufficeret. Alterum namque horum, id est immortale, et reprobi comune habebunt cum electis, non utique ad leticiam vel ad commodum suum, immo ad suum magnum incommodum, ut scilicet vivant et durent in pena, nec mori possit eorum miseria. Reliquo vero, id est impassibili, electorum Dei proprio, omnino reprobi carebunt.

Notandum autem quod dicit ‘circundedisti’, non ‘induisti’^{cxii}. Multo enim significantius dictum est quamsi illud dictum fuisset. Corpus enim quod induitur aliqua sui parte nudum remanet, quod vero circumdatur nulla^{cxiii}. In hoc igitur verbo, fratres karissimi, nostra fiducia, nostra spes, nostra consolatio tota consistit, qui *Christi membra sumus*, qui partes corporis *eius sumus*^{cxiv}, si tamen vere hoc sumus. Nam si vere hoc sumus et omnia membra eius Pater circumdedit leticia^{cxv}, tunc et nos eadem leticia circumdati sumus, interim quidem in spe, tandem etiam in re, eo quo ipse predestinavit tempore. Satagamus itaque, fratres, vera et viva corporis huius membra esse. Hoc autem erimus, si *Spiritus eius vivimus*^{cxvi}. Spiritu eius vivere est idem cum eo sentire, diligere et velle. Inter membra eius erimus, si easdem cum eo vias ambulamus. Impossibile est³⁴ eiusdem corporis membra in diversa rapi. Nonne monstruosum esset si alio caput, alio pedes unius et eiusdem hominis ambularent?^{cxvii} Inter membra eius erimus, si corpus eius, quod hodie in sacramento summus, in re quoque sumamus. In re corpus³⁵ [84^v] eius sumit, quisquis ei per eius esum incorporatur³⁶. Hic enim est proprie proprius huius cibi effectus, incorporare sibi manducantem se. Communes et corporales cibi manducantibus se incorporantur; iste cibus grandium, mirabili et inusitato nature modo, incorporat sibi manducantem se. Unde magnus ille pater noster Augustinus, cum adhuc *longe* esset *a Deo in regione dissimilitudinis*, audivit sibi celitus dici: *Cibus sum grandium, cresce et manducabis me. Nec tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tue, sed tu mutaberis in me*^{cxviii}. Non potest aliquid simile in cibus corporalibus inveniri.

Ne tamen omnino incredibile videatur, potest aliquod simile in quibusdam aliis assignari. Vide sapientiam, vide insipientem. Applica per studium et quasi incorpora sapientiam insipienti. Quem effectum habebit sic incorporata sapientia insipienti? Utique incorporabit sibi

³⁴ est] om. C^{a.c.} conl. alia m.

³⁵ corpus] bis scrip. C.

³⁶ incorporatur] C^{p.c.}; sumit C^{a.c.}.

insipientem, id est de insipiente faciet sapientem, non fiet ipsa de sapiente insipiens vel insipientia. Sic et de hoc cibo spirituali est^{cxix}. Ipse enim Deus est, Dei sapientia est que dicit: *Qui edunt me adhuc esurient et qui bibunt me adhuc sicient*^{cxx}. Edat ergo anima tua insipiens
290 hunc cibum. Quid fiet? Utique de insipiente sapiens, non faciet ipsa de sapientia insipientem vel insipientiam^{xxxi}.

Item aliud: Vide ignem, vide lignum. Include modicum ignem ligno maximo. Ignis inclusus et quasi incorporatus [85^r] ligno incorporabit sibi lignum, id est de ligno faciet ignem, sive carbonem ignitum, non econverso. Neque enim ignis fiet lignum, sed magis lignum fiet ignis.
295 Sic et de corpore Domini. Corpus Domini carbo vivus est. Nam, cum sint tres species ignis (lux, flamma et carbo^{cxixii}), Dominus Iesus Christus secundum divinitatem lux; secundum animam flamma, sive *lucerna ardens et lucens*^{cxixiii} est³⁷ – quam mulier illa evangelica accendit in testa, ut dragmam perditam quereretur^{cxixiv}; secundum corpus carbo vivus est, carbo desolatorius est^{cxixv}, mortua ligna succendens et desolans³⁸ in eis quod ipsa sunt, et in carbones vivos et ipsos quoque
300 aliorum mortuorum lignorum desolatorios convertens^{cxixvi}.

Attende ergo tibi, quisquis hodie hunc cibum sumis in sacramento, utrum in re quoque eundem sumas. Si te in vivum carbonem quod ipse est convertit, si te in amore suo ardentem fecit, si denique sordes tuas in te consumpsit, tanquam carbo desolatorius vitii, purgatorius auri, vere et salubriter eum sumpsisti. Sin autem, vere quidem eum sumpsisse potes, sed non
305 salubriter. Et quidem is est effectus cibi huius, etiam semel sumpti. Quis ergo putas erit effectus eius sepe sumpti? Si ergo semel rite sumptus sumentem se sibi incorporat, sepe sumptus quomodo saginat? Quod propter sacerdotes Dei dico, quibus non sufficit semel sumere nisi et sepe sumant, nec tantum³⁹ hodie sed et cotidie, quibus paschalis agnus factus est panis [85^v] cotidianus. Delicati homines sunt qui cotidie agnos paschales comedunt. Igitur sacerdotes Dei
310 rite⁴⁰ sumentes hunc cibum sunt saginata altitia Dei; non rite autem sumentes ex consequenti videant quid sint: hoc utique quod infirmus male digerens cibum suum. Timeant ergo saluti sue, timeant et vite sue. Ista cogitantes, fratres karissimi, satagite, ut cibus iste, sive semel sive sepe sumptus, vobis sit vitalis, id est ut vel semel eum sumentes ei incorporemini, vel sepe eum sumentes eo saginemini, maxime in hac die in qua cunctis fidelibus edendus indicitur, ita ut
315 quisquis eum hodie non ederit, a populo Dei exterminetur.

³⁷ est] secundum corpus carbo vivus est, carbo desolatorius est *del.* C^{p.c.}.

³⁸ desolans] *dub.* C^{p.c.}, *coni.* desolatis C^{a.c.}.

³⁹ tantum] *dub.* C^{p.c.} *alia m.*

⁴⁰ rite] *om.* C^{a.c.}, *add. in marg.* C^{p.c.} *alia m.*

Quod huius magne sollempnitatis singulare privilegium est ea utique ratione, ut, sicut hodie Christus Dominus resurgens a mortuis et in novam vitam transiens^{cxxvii} novum Pascha celebrat, sic universi fideles eius, ipsius agni paschalis esu ei incorporati⁴¹, cum ipso et in ipso transeant in novitatem vite, interim quidem spiritualis, donec tandem consummato universo corpore eius transeant etiam in novitatem vite corporalis, et sic, cum ipso et in ipso circumdati leticia^{cxxviii}, verum Pascha celebrent in eternum. Quod ipse prestare dignetur qui ab hoc die et deinceps⁴² vivit et regnat, Deus et homo immortalis, cum Deo Patre et Spiritu sancto per omnia secula seculorum. Amen.

ⁱ *Ps* 29, 12.

ⁱⁱ *Hebr* 12, 20.

ⁱⁱⁱ *Ps* 117, 15.

^{iv} *Io* 16, 20.

^v Cf. *Mt* 5, 5.

^{vi} *Ps* 29, 12.

^{vii} Cf. *Vita Adami et Evae*, 27, 1 - 28, 4.

^{viii} Cf. *Ex* 1, 7.

^{ix} Cf. *Gn* 46, 1-34; *Ex* 1, 1-5.

^x Cf. *Lc* 10, 30.

^{xi} Cf. *Ex* 1, 13-14.

^{xii} *Ps* 76, 8.

^{xiii} Cf. *Act* 7, 34; *Ex* 2, 23-25; 3, 7.

^{xiv} Cf. *Ps* 29, 12.

^{xv} *II Par* 1, 3.

^{xvi} *Deut* 34, 9; *Ios* 1, 1-2; *Num*, 11, 28.

^{xvii} *Agg* 1, 12.

^{xviii} Cf. *Ex* 15, 22 - *Deut* 34, 5.

^{xix} *Bar* 1, 20; Cf. *Ios* 1, 1 - 24, 31.

^{xx} Cf. *Is* 44, 28; 45, 1-4; *I Esdr* 1, 1-11.

^{xxi} Cf. per es. ADAMUS SCOTUS, *Sermones*, XVII, 3, PL 198, 191C; ALANUS AB INSULIS, *Sermones*, VII, PL 210, 215B; AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Contra Faustum Manichaeum*, XXXI, 4, PL 42, 497; BEDA, *Hexaameron*, III, PL 91, 145D; HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Sacramentarium*, LXVII, PL 172, 780C; SICARDUS CREMONENSIS, *Mitræ sive Summa de officiis ecclesiasticis*, IV, 5, PL 213, 166A, edd. Sarbak - Weinrich cit., p. 251; HUGO DE SANCTO VICTORE, *De arca Noe*, I, 5, PL 176, 630A, ed. Sicard cit., p. 23, 6-14; ID., *Libellus de formatione archæ*, III-IV, PL 176, 688C-691D, ed. Sicard cit., pp. 132, 13 - 139, 17; ID., *De sacramentis*, I, VIII, 3, PL 176, 307C; *ibid.*, 9, 312D; ID., *De scripturis et scriptoribus sacris*, XVII, PL 175, 24B; ID., *De vanitate rerum mundanarum*,

⁴¹ incorporati] C^{p.c.}, corporati C^{a.c.}, corr. sup. l.

⁴² deinceps] con. alia m.

II, PL 176, 717B, ed. Giraud cit., p. 162, 672-683; ID., *Sententiae de divinitate, prol.* ed. Piazzoni cit., p. 924, 398; PSEUDO-HUGO DE SANCTO VICTORE, *Quaestiones in Epistolas Pauli*, PL 175, 452B; *ibid.*, 548D; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones centum*, I, PL 177, 901C; *ibid.*, XI, 924A; ID., *Liber exceptionum*, II, 5, PL 175, 654A, ed. Châtillon cit., p. 236; *ibid.*, V, 2, 846B, p. 282; *ibid.*, VI, 1, 884C, p. 295; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, I, 126-127, II, 46-47; III, 330-331; VI, 174-175.

xxii Cf. *Ex* 24, 4.

xxiii *Rm* 3, 20.

xxiv *Ibid.* 5, 20.

xxv *I Cor* 15, 56. PETRUS LOMBARDUS, *Collectanea in epistolas Pauli*, I, 14, PL 191 [1297-1696C] - 192 [9-519], 191, 1693A.

xxvi PUBLIUS OVIDIUS NASO, *Amores*, III, 4, 17, ed. G. Showerman, in *Ovid. Heroides. Amores*, Cambridge (MA) - 1914 (Loeb Classical Library, 41), [pp. 318-511], p. 460; ALANUS AB INSULIS, *De fide catholica contra haereticos*, I, 36, PL 210, [305-430A], 338C; ID., *Liber poenitentialis*, PL 210, [279-304D], 286D, ed. J. Longère, Louvain - Lille 1965, 2 voll., I, p. 27; PETRUS ABAELARDUS, *Theologia christiana*, II, 21, PL 178, 1173D, ed. Buytaert cit., p. 141, 323.

xxvii Cf. *Mc* 11, 12-21; *Mt* 21, 18-20.

xxviii Cf. *II Cor* 3, 7.

xxix Cf. *ibid.* 8-9.

xxx Cf. *II Reg* 4, 8-37.

xxxi *Es* 4, 13.

xxxii Cf. *Num* 27, 16.

xxxiii Cf. *Deut* 34, 9; *Ios* 1, 1-2; *Num*, 11, 28.

xxxiv Cf. *II Reg* 5, 14.

xxxv *Bar* 1, 20; Cf. *Ios* 1, 1 - 24, 31.

xxxvi *Ps* 77, 54.

xxxvii *Deut* 34, 9; *Ios* 1, 1-2; *Num*, 11, 28.

xxxviii *Mt* 5, 14; *Io* 8, 12; 9, 15.

xxxix Cf. *Mc* 1, 9-11; *Mt* 3, 13-17; *Lc* 3, 21, 22.

xl *Deut* 34, 9; *Ios* 1, 1-2; *Num*, 11, 28.

xli *Mt* 5, 17.

xlvi Cf. *Ps* 77, 54.

xlvi *Bar* 1, 20; Cf. *Ios* 1, 1 - 24, 31.

xlvi *Deut* 34, 9; *Ios* 1, 1-2; *Num*, 11, 28.

xlvi Cf. HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Commentaria in Abdiam*, PL 25, 1116C, ed. Adriaen cit., p. 371; ID., *Commentaria in Ezechielem*, XI, PL 25, 344A, ed. Glorie cit., p. 603; ID., *Commentaria in Ieremiam*, VI, PL 24, 900B, ed. Reiter cit., p. 439; AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei*, XIX, 11, PL 41, 637, edd. Dombart - Kalb cit., p. 675, 10-12; ID., *De Genesi ad litteram*, XII, XXVIII, 56, PL 34, 478, ed. Zycha cit., p. 420, 10-23; ID., *Enarrationes in Psalmos*, IX, 12, PL 36, 122, edd. Dekkers - Fraipont cit., p. 64; LXI, 7, *ibid.* 734, p. 777; LXIV, 4, *ibid.* 775, p. 826; *ibid.* PL 37, 1755, p. 1956.

xlvi *Ps* 29, 12.

xlvi *Mt* 3, 2; 4, 17.

xlvi Cf. *Ez* 37, 1-14.

xlvi *Is* 9, 3.

¹ Cf. *Luc* 24, 21.

li Cf. per es. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De Noe et Arca*, XXXIV, 128, PL 14, [361-416D], 416D; HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Commentaria in Ezechielem*, XIV, PL 25, 474B, ed. Glorie cit., p. 723; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, CXIV, PL 177, 693D; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *In Apocalypsim Iohannis*, V, 9, PL 196, 831B, 833C.

lii *Antiphona*, 2563; *Responsorium*, 6622. Cf. *Ps* 141, 8.

liii Cf. *Ps* 17, 6; 114, 5; *Antiphona*, 1811.

liv *Ps* 43, 23.

lv *Ps* 30, 3.

lvi Cf. *Agg* 1, 12.

lvii Cf. *Is* 44, 28; 45, 1-4; *I Esdr* 1, 1-11; 2, 2; 3, 2.

lviii *Agg* 1, 12.

lix Cf. ANSELMUS LAUDUNENSIS, *Ennarrationes in Matthaeum*, I, PL 162, 1247A, 1248A; BEDA, *Allegorica expositio in Esdram et Nehemiam*, II, 6, PL 91, [807-924C], 845B, ed. D. Hurst, Turnhout 1969 (CCSL, 119A), [pp. 237-292], p. 289; ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, VII, VI, 81; PL 82, 281B, ed. Lindsay cit., p. 291; PETRUS COMESTOR, *Historia scholastica*, XVII, PL 198, 1472A; RABANUS MAURUS, *Commentarium in Matthaeum*, I, PL 107, [727-1156B], 742B, ed. B. Löfstedt, 2 voll., Turnhout 2000 (CCCM, 174, 174A), I, p. 30; ID., *De universo*, III, 1, PL 111, 66A; ID., *Homiliae*, CLXIII, PL 110, 464A.

lx *Deut* 34, 9; *Ios* 1, 1-2; *Num*, 11, 28.

lxi Cf. *I Esdr* 2, 2; *II Esdr* 7, 7.

lxii *Mt* 27, 46. Cf. PASCHASIUS RADBERTUS, *Expositio in Matthaeum*, XII, PL 120, 957A, C, ed. Paulus cit., III, 3788, 3806-3811.

lxiii *Agg* 1, 12.

lxiv Cf. *supra*, nota ^{xlvi}.

lxv *Antiphona*, 2563; *Responsorium*, 6622. Cf. *Ps* 141, 8.

lxvi *Ps* 29, 12.

lxvii *Ibidem*.

lxviii Cf. *Num* 11, 20.

lxix Cf. *Deut* 34, 8-9; *Ios* 1, 1-2; *Num*, 11, 28.

lxx *Ps* 29, 12.

lxxi Cf. *ibid.*, 2.

lxxii *Ibid.* 1-13. Cf. per es. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Enarrationes in Psalmos*, 1-13, PL 36, 214, edd. Dekkers - Fraipont cit., p. 171.

lxxiii Cf. *Ps* 29, 1.

lxxiv Cf. *II Reg* 16, 7-8.

lxxv Cf. *III Reg* 8, 19.

lxxvi Cf. *Antiphona*, 2223.

lxxvii Cf. GREGORIUS I, *Liber sacramentorum*, 340, PL 78, 92B.

lxxviii Cf. *Io* 2, 21.

lxxix Cf. *ibid.*, 20-22.

lxxx Cf. *ibid.*, 22.

lxxxi *Rm* 6, 9. *Antiphona*, 1796.

lxxxii *Ps* 29, 12.

lxxxiii Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, I, 9-10; ID., *Sermones*, III, 199-200; IV, 73-74; PSEUDO-RABANUS MAURUS, *Allegoriae in universam Sacram Scripturam*, PL 112, 1025C-1026A; 1069C; GARNERIUS DE SANCTO VICTORE, *Gregorianum*, V, 32, PL 193, 204AC.

lxxxiv *Ibidem*.

lxxxv Cf. *Io* 8, 13.

lxxxvi Cf. *ibidem*.

lxxxvii *Ps* 92, 1.

lxxxviii *Ibid.*, 44, 3. *Antiphona*, 4989; *Responsorium*, 7683.

lxxxix *Is* 63, 1.

xc *Ibidem*.

xci Cf. *Cant* 6, 8.

xcii Cf. *ibid.* 1, 2.

xciii *Ibid.* 3, 11.

xciv Cf. *Prov* 27, 2.

xcv Cf. *Gn* 32, 30.

xcvi Cf. *Is* 19, 1.

xcvii *Responsorium*, 6618. Cf. *Is* 53, 2.

xcviii Cf. *Zach* 3, 8.

xcix Cf. *ibid.* 3, 3.

c Cf. *ibid.* 3, 4-5.

ci *Ps* 92, 1.

cii *Ibid.*, 44, 3. *Antiphona*, 4989; *Responsorium*, 7683.

ciii *Is* 63, 1.

civ *Cant* 3, 11.

cv *Ps* 29, 12.

cvi Cf. HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Commentaria in Ionam*, PL 25, [1117-1152B], 1144A, ed. M. Adriaen, Turnhout 1969 (CCSL, 76), [pp. 377-419], p. 408.

cvii HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, XIV, 17, PL 177, 161C.

cviii GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, I, 10, ed. Delhay, p. 37, 19-26.

cix ANICIUS MANLIUS TORQUATUS SEVERINUS BOETHIUS, *In Porphyrii Isagogen commentorum editio secunda*, PL 64, [71-158D], 125D, ed. S. Brandt, Wien 1906, [pp. 135-348], p. 262; ID., *Commentaria in Topica Ciceronis*, III, PL 64, [1039-1174], 1098D; ID., *De topicis differentiis*, I, PL 64, [1173-1226], 1179AB, ed. D. Z. Nikitas, in *Boethius's De topicis differentiis und die byzantinische Rezeption dieses Werkes. Einleitung und textkritische Ausgabe*, ed. D. Z. Nikitas, Athenai - Paris - Bruxelles 1990 (Corpus philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini, 5), [pp. 1-92], pp. 5-6.

cx *Ps* 29, 12.

cxi GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, I, 9, ed. Delhay, p. 37, 9-13.

^{cxii} Cf. *Ps* 29, 12.

^{cxiii} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, I, 10, ed. Delhay, p. 38, 6-13.

^{cxiv} Cf. *Eph* 5, 30.

^{cxv} Cf. *Ps* 29, 12.

^{cxvi} *Gal* 5, 25.

^{cxvii} GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XVI, 274-275; XVII, 65-67; XXVII, 59-67.

^{cxviii} Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Confessiones*, X, PL 32, 742, ed. Verheijen cit., p. 307. Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XVI, 100-105; XVII, 106-114.

^{cxix} GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XVI, 100-105; XVII, 65-67.

^{cxx} *Eccle* 24, 29.

^{cxxi} GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XVI, 100-105; XVII, 65-67.

^{cxixii} Cf. ARISTOTELES (secundum translationem quam fecit BOETHIUS), *Topica (recensio alpha)*, V, 5, ed. L. Minio-Paluello, Bruges - Paris 1975 (Aristoteles Latinus, V, 1-3), [pp. 5-179], p. 102, 7; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XVII, 119-133.

^{cxixiii} *Io* 5, 35. *Responsorium*, 7148.

^{cxixiv} Cf. *Lc* 15, 8.

^{cxixv} Cf. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermones in Cantica canticorum*, LVII, 7, PL 183, 1053C, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit., p. 123; GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *Expositio super Cantica canticorum*, I, 49, PL 180, [473-545], 489C, ed. J.-M. Déchanet, Paris 1962 (SC, 82), p. 140; PETRUS CELLENSIS, *Sermones*, LIV, PL 202, [637-926], 799B.

^{cxixvi} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XVII, *usque ad finem sermonis*.

^{cxixvii} Cf. *Rm* 6, 9.

^{cxixviii} Cf. *Ps* 29, 12.

XVII

Sermo* in die Pasche

Introduzione

Lungo la metà del sermone precedente sullo stesso tema, il secondo sermone pasquale di Goffredo rievoca la portata salvifica della morte e resurrezione di Cristo, prevista da Dio fin dal momento del primo parto di Eva. La provvidenza divina, inoltre, è suggerita tacitamente dal versetto introduttivo del sermone, di cui Goffredo tenta un'esegesi più o meno originale, ovvero il passo dell'Apocalisse in cui Giovanni ripete il verso genesiaco: «Terra aperuit os suum»¹. Dapprima quindi Goffredo illustra il piano della storia della salvezza previsto da Dio dall'inizio dei tempi, culminato nel momento della vincita sulla morte. Cristo è, allora, inteso come il compimento stesso della storia: egli ha scelto la morte volontariamente, come il buon pastore che ama la morte e sarà triste *usque ad mortem*, non *propter ad mortem*, poiché con la morte sa che salverà il suo gregge. L'offerta diretta del Figlio, nella dinamica *amor mortis* e *timor mortis*, dove il primo è preferito al secondo, richiama i temi anselmiani del *Cur Deus homo*, che ritornano di nuovo nel gruppo di sermoni del tempo pasquale. Inoltre, tutta la seconda parte dell'omelia riprende fedelmente dal punto di vista testuale l'esortazione del primo sermone pasquale a diventare membra del corpo di Cristo, l'accostamento della sua figura al fuoco e al carbone, l'importanza spirituale dell'Eucaristia. Tutti elementi, dunque, che, se per un verso mancano dello spessore speculativo della prima predica pasquale, dall'altro lo recuperano in parte, pur sacrificandone, con i tagli operati sul primo testo, una porzione considerevole.

Ad ogni modo, se nel precedente sermone il corpo di Cristo era rappresentato dal sacco, qui è la terra citata nel primo versetto a fare da base testuale per un lavoro esegetico che mostra alle sue spalle una lunghissima tradizione. L'accostamento tra i sermoni, quindi, spiega la genesi dei testi omiletici di Goffredo, che li costruisce seguendo sempre lo stesso schema: all'esegesi iniziale, che segue solitamente una spiegazione dei sensi letterale e storico del

* Sermo in die Pasche] A; B; Sermo in die resurrectionis Domini B *in marg.*

¹ Ap 12, 16; Gn 4, 11.

versetto scelto, segue un tema di fondo, che nel caso del sermone pasquale è quello che porta a interrogarsi, insieme al suo uditorio, sulla valenza altamente simbolica del corpo di Cristo.

Testo

A = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14515, ff. 135^r-138^v.

B = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14881, ff. 122^r-124^r.

*Terra aperuit os suum, et absorbuit flumen quod misit draco de ore suo*ⁱ. Sublimis ille contemplator secretorum Dei, qui ob sublimitatem contemplationis solus in figura aquile volantis, inter sancta .IIII^{or}. ani-[135^v]malia meruit honorari. Iohannes, dico, apostolus et
5 evangelista, sepius inter medium celi et terre volitans in Apocalipsi divina miranda nimis, tam in celo quam in terra, vidit, et non minus mirando modo visa mundo nunciavit. Inter que et hanc mirabilem rem, quam proposuimus ad venerandam huius diei sollempnitatem principaliter pertinentem, sicut mirabiliter vidit, ita mirabiliter narravit, dicens: *Terra aperuit os suum*ⁱⁱ etc., usque adeo enim mirabile est¹ quod dicit. Mirabile quomodo dicit, ut sicut necesse² est eum
10 Spiritum Dei habuisse qui hec dicere potuit, ita necesse sit eum Spiritum Dei habuisse qui hec primus intelligere potuit, et quidem superius quedam visa narraverat quibus ista coherent. Unde necesse est, et illa breviter in medium deduci, ut possint omnia plenius intelligi.

Viderat *signum magnum in celo, mulierem amictam sole et lunam sub pedibus eius*ⁱⁱⁱ. Mulierem, inquam³, in utero habentem, et parturientem et tandem parturientem *filium*
15 *masculum*^{iv}. Viderat et *draconem magnum rufum*^v, eidem mulieri cum adhuc parturiret insistentem, *ut cum peperisset filium eius devoraret*^{vi}, sed ille mox natus *raptus est ad Deum et ad thronum eius*^{vii}. Mulier autem *fugit in solitudinem in locum sibi paratum a Deo*^{viii}. Quo comperto draco persequens eam, *misit post eam flumen de ore suo, ut faceret eam trahi a flumine*^{ix}, et tunc subsecutum est hoc quod proposuimus.

20 Nam *terra adiuvit mulierem, et aperuit terra os suum et absorbuit flumen quod misit draco de ore suo*^x. Mira sunt hec, nec minus mirabiliter dicta, quorum extremum illud quod primo proposuimus, personaliter quidem in Christo Domino hodie impletum, generaliter autem in

¹ est] *om.* B^{a.c.}; *add.* B^{p.c.} *sup. l.*

² necesse] B^{p.c.}; *neesse* B^{a.c.}, *corr. sup. l.*

³ inquam] *del.* A^{a.c.}; *add. in marg.* A^{p.c.}.

membris eius, id est in electis hodie cepit impleri. In fine vero mundi perfecte implebitur, quando scilicet absorbebitur mors in victoriam electis omnibus. Porro que precedunt, personaliter quidem a die dominice {122^v} incarnationis impleta sunt, quando Filius Dei, *veri solis radius*^{xi} mulierem penetravit, id est virginem gratia perfudit, se in⁴ illa carne vestiens, illam claritate deitatis implens, ita ut omnis mundanarum rerum mutabilitas ea longe inferior [136^r] esset tanquam *luna sub pedibus eius*^{xii}. Generaliter autem, non solum a tempore dominice incarnationis, verum etiam ab initio temporum eadem ceperunt impleri, quando signum magnum mystice mulieris, id est Ecclesie, filium masculinum, populum scilicet electorum, in utero habentis^{xiii}, in celo sacre Scripture per Evam primam omnium matrem apparuit. Que, et si primum, decepta ab antiquo serpente^{xiv} per peccatum, meruit parere populum reproborum in⁵ Caym et ceteris illius posteris; postea tamen, adiuta a terra aperiente, os suum, cum secunda prole sua in Abel et Seth, Enoch et Noe, in Abraham, Ysaac et Iacob et ceteris electis Dei usque ad finem mundi merebitur; tandem evadere persecutiones antiqui et rufi et homicide draconis^{xv}, ita ut flumen missum ab ore eiusdem^{xvi}, et si⁶ defluat per terram morientium, non tamen locum habebit *in terra viventium*^{xvii}, quia, etsi nostra mortalia corpora nunc absorbeat, a resuscitatis tamen ad gloriam corporibus novissime absorbebitur, ita ut nulla eius vestigia appareant in ea.

Sed, quia hec omnia summatim et brevius ideoque fortassis obscurius commemoravimus, libet hec ipsa diffusius atque dilucidius prosecui, ob honorem tante sollempnitatis et profectum communis edificationis. Diligentius tamen illam partem, quam primo proposuimus, exequemur eo quod in ea materia loquendi sit copiosior et huic sacratissime festivitati pertinentior. Diligenter igitur intuendum est⁷ que sit hec *terra* aperiens *os suum*^{xviii} vel quod sit hoc ipsum os eius apertum, deinde quod sit hoc flumen missum de ore draconis et quomodo a terra absortum.

Terra hec est terra illa benedicta, de qua psalmista Domino⁸ ait: *Benedixisti, Domine, terram tuam, avertisti captivitatem Iacob*^{xix}, terra scilicet *in quam cecidit bonum semen verbi Dei, et fecit fructum centuplum*^{xx}. Que terra, quia dupliciter hic potest intelligi – vel personaliter, scilicet ut ad personam Christi pertineat tantum, vel generaliter, scilicet ut⁹ ad universum corpus

⁴ in illa] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

⁵ in Caym et ceteris illius posteris] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

⁶ etsi] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

⁷ est] *om.* A^{a.c.}; *add. sup. l.* A^{p.c.}.

⁸ Domino] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

⁹ ut] B; *om.* A.

50 electorum {123^r} eius referatur – duobus modis convenienter accipitur hoc capitulum: *Terra aperuit os suum*^{xxi}, etc. Primo, ut ad Domini passionem et resurrectionem [136^v] proprie referatur, et prior¹⁰ clausula passioni, secunda resurrectioni attribuat, sic terra, id est homo Christus^{xxii}, mulieris, matris vel Ecclesie saluti subueniens contra draconis antiqui^{xxiii} et antiquam instanciam tempore accepto et in die salutis, quo adiuvanda erat, *aperuit os suum*,
 55 dicens: *Desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum*^{xxiv} etc. Quid enim rectius apertio oris huius terre accipi potest quam vehemens desiderium¹¹ moriendi in Domino Christo pro salute mundi? Quo non¹² tristis, sed hylaris et quodammodo inpaciens more *pastor bonus animam suam posuit pro ovibus suis*^{xxv}? Unde quod alibi ait: *Tristis est anima mea usque ad mortem*^{xxvi}, non dixit ‘propter mortem’, sed *usque ad mortem*, ac si diceret suis: ‘Ita desidero¹³
 60 mori pro vobis, ut omnis mora michi gravis et onerosa sit’. Amore quippe et non *timore mortis*^{xxvii}, ut quidam increduli opinantur, hoc dixit.

Ecce habes quomodo prior clausula predicti capituli passioni conveniat. Intuere nunc sequentem clausulam quomodo et ipsa resurrectioni convenientissima sit: *Et absorbit, inquit, flumen quod misit draco de ore suo*^{xxviii}. Quod, queso, est hoc flumen, quod misit draco de ore
 65 suo, et quod hec terra absorbit? Non solum persecutio, sed et mors secunda persecutionis, qua diabolus principaliter in die passionis dominice in Christum deseivit, et in christianos semper deseivire non cessat, rectissime fluminis nomine significatur^{xxix}, respectu electorum, quorum, etsi involvat corpora¹⁴, tamen salvis¹⁵¹⁶ ipsis transit et defluit, respectu autem reproborum rectius maris nomine appellatur, quia sic totos eos involuit, ut non defluat, nec defluendo
 70 transeat. Unde scriptum est: *Hoc mare magnum et spaciosum manibus, illic reptilia, quorum non est numerus*^{xxx}. Reprobi etenim innumerabiles sunt^{xxxi}, electi autem omnes numerantur^{xxxii}, quorum etiam capilli capitem omnes numerati sunt^{xxxiii}. In hoc mari magno Leviathan, ille tortuosus serpens, sive draco, sive cetus, {123^v} reprobos absorbet omnes, et totos^{xxxiv}, tam scilicet in corpore quam in [137^r] anima, triplici eos involvens morte, prima anime, secunda corporis, tertia utriusque simul; prima separante animam a Deo, secunda separante animam a
 75

¹⁰ prior clausula passioni, secunda resurrectioni attribuat] B^{p.c.}.

¹¹ desiderium] B^{p.c.}; desiderii B^{a.c.}, corr. sup. l.

¹² non tristis] add in marg. nota alia m. moderna tante h? non tristis. A.

¹³ desidero] A^{p.c.}; desiderio A^{a.c.}.

¹⁴ corpora] A^{p.c.}; copora A^{a.c.}, corr. sup. l.

¹⁵ salvis] A^{p.c.}; salvus A^{a.c.}.

¹⁶ salvis ipsis] om. B^{a.c.}, add. in marg. B^{p.c.}.

corpore, tertia separante utrumque a Deo; prima per culpam, secunda per penam, tertia per duplicem penam.

Quod terribiliter significatum est in mari Egyptio, currus et equites et omnem et totum Pharaonis exercitum involvente, filios autem Israel circumdante^{17xxxv} quidem, non involvente, 80 sed potius liberatis eis defluente. Hanc aquam tunc nimirum draco misit de ore suo post mulierem quando, mentiens Eve, vitam et divinitatem promisit et mortem posteris eius universis inmisit^{xxxvi}. Que mors, cum indistincte quidem sit omnibus aqua, alii tamen est mare, alii flumen, alii torrens. Mare reprobis, ut dictum est; flumen electis; torrens electorum primo, scilicet homini Christo. Unde psalmista, attendens quem effectum haberet in Christo, ait: *De* 85 *torrente in via bibit, propterea exaltabit caput*^{xxxvii}. Quod idem est ei quod Iohannes dicens: *Terra absorbit flumen*^{xxxviii}, excepto quod Iohannes eum magis attendebat effectum quem in electis habet mors, quibus utique tardius¹⁸ transiens, transit tamen, unde, et si de ea tanquam de flumine bibunt, non tamen absorbentur a flumine; Christus autem nec de ea tanquam de flumine, sed tanquam *de torrente* bibit^{xxxix}, nec ab ea absorptus est, sed ipse potius mox bibitam totam in 90 se ipso absorbit, et que quasi torrens cum nimio tempestatis impetu in¹⁹ eum irruit. Mox siccata ultra in eo non apparuit, quia *Christus resurgens a mortuis iam non moritur, mors illi ultra non dominabitur*^{xl}. Ecce liquido apparet quomodo terra, id est humanitas Christi^{xli}, hodierna die absorbit flumen, quia quod Iohanni et ceteris electis erat flumen. Christus in seipso siccavit tanquam torrentem, siccabit et tempore suo in electis suis tanquam flumen. Propterea *exaltavit* 95 *caput*^{xlii}. *Oportebat enim pati et mori Christum, et ita intrare in gloriam suam*^{xliii}, ut videlicet absorpta primum morte in seipso et provento capite corporis sui, id est humanitate sua, que caput est Ecclesie, in eam gloriam in qua semper fuit et est et erit Filius cum Patre, tandem etiam exaltaret corpus cum capite, et sic, post absorptum torrentem in capite, [137^v] idem ipse absorbeat in membris suis flumen, adhuc quidem in illis fluens, sed sola corpora rapiens.

100 {124^r} Ut ergo iam ad secundum intellectum premissi capituli veniamus, quo diximus id convenienter ad universum corpus electorum referri quod dicitur: *Terra aperuit os suum, et absorbit flumen quod misit draco de ore suo*^{xliv}. Sciendum nobis est, et summe retinendum, quod, sicut Christus aperiens os suum iam absorbit illud in seipso, ita quoque absorbebit illud in nobis tempore suo, scilicet cum consummatum fuerit totum corpus eius, ut sicut iam *exaltavit*

¹⁷ circumdante] circumdante A^{a.c.}.

¹⁸ tardius] A; in marg. B.

¹⁹ in eum] om. B^{a.c.}, add. sup. l. B^{p.c.}.

105 *capud*^{xliv}, ita exaltet et membra. Nam²⁰ quod membra facient, non absurde caput facturum dicitur per cuius opem hoc facient.

In hoc igitur, fratres karissimi, tota spes, tota fiducia, tota consolatio nostra consistit, qui Christi *membra sumus, qui corpus eius sumus*^{xlvi}, si tamen vere hoc sumus. Satagamus itaque, fratres, vera et viva huius corporis membra esse. Hoc autem erimus, *si Spiritu eius vivimus*^{xlvi}.
110 Spiritu eius vivere est idem cum eo sentire, diligere et velle. Inter membra eius sumus^{xlvi}, si aperto ore et nos hoc flumen absorbere contendimus, id²¹ est si eo quo ipse precessit ardenti desiderio sequi inhiamus. Monstruosa enim res est alio capud et alio pedes tendere^{xlix}.

Denique membra eius erimus, si corpus eius, quod hodie in sacramento sumimus, in re quoque sumamus. In re autem corpus eius sumit, quisquis ei per eius esum incorporatur. Hic
115 est enim²² proprie proprius huius cibi effectus, scilicet incorporare sibi manducantem se. Communes et corporales cibi manducantibus se incorporantur; iste cibus grandium, mirabili et inusitato²³ nature modo, incorporat sibi manducantem se. Unde Augustinus, cum adhuc *longe* esset *a Deo in regione dissimilitudinis*, audivit sibi celitus dici: *Cibus sum grandium, cresce et manducabis me. Nec tu me mutabis in te sicut cibum carnis*²⁴ *tue; sed tu mutaberis in me*¹. Non
120 potest in cibus corporalibus aliquis huic cibo similis inveniri.

Ne tamen omnino incredibile videatur, potest aliquod simile in quibusdam aliis rebus²⁵ assignari. Vide Sapientiam, vide insipientem, applica per studium et quasi incorpora Sapi-
[138]entiam insipienti. Quem effectum habebit Sapientia sic quasi incorporata insipienti? Utique incorporabit sibi insipientem, id est de insipiente faciet sapientem, non fiet ipsa de
125 sapiente insipiens vel insipientia²⁶. Sic et de hoc cibo spiritali est. Ipse enim Deus est, Dei Sapientia est que dicit: *Qui edunt me adhuc esurient, et qui bibunt me adhuc sitient*^{li}. Edat ergo, insipiens, anima tua hunc cibum. Quid fiet? Utique de insipiente fiet²⁷ sapiens, non {124^v} faciet ipsa de sapientia insipientem vel insipientiam.

²⁰ Nam quod membra facient, non absurde caput facturum dicitur per cuius opem hoc facient] *om.* B^{a.c.}; *add. in marg.* B^{p.c.}.

²¹ id est] *om.* B^{a.c.}; *add. sup. l.* B^{p.c.}.

²² enim] *bis scripsit* A^{a.c.}.

²³ inusitato] B; invisitato A.

²⁴ carnis] B; *om.* A.

²⁵ rebus] A^{p.c.}; *om.* A^{a.c.}; *om.* B.

²⁶ insipientia] insipientiam A^{p.c.}; in sapientiam A^{a.c.}.

²⁷ fiet] *om.* A^{a.c.}; B; *add. sup. l.* A^{p.c.}.

Item aliud. Vide lignum, vide ignem. Include modicum ignem ligno maximo. Ignis inclusus
 130 et, quasi incorporatus ligno, incorporabit sibi lignum, id est de ligno faciet ignem, sive ignitum
 carbonem, non econverso. Neque enim ignis fiet lignum, sed magis lignum fiet ignis. Sic et de
 corpore Domini. Corpus Domini carbo vivus est. Nam, cum sint tres species ignis (lux,
 flamma²⁸, et carbo^{lii}), Dominus Christus secundum divinitatem lux, secundum animam flamma
 sive *lucerna ardens et lucens*^{liii} est – quam mulier illa evangelica accendit in testa, ut dragmam
 135 perditam quereretur^{liv} –, secundum corpus carbo vivus²⁹ est, carbo desolatorius est^{lv}, mortua ligna
 succendens et desolans in eis quod ipsa sunt, et in carbones vivos et ipsos quoque aliorum³⁰
 mortuorum lignorum desolatorios convertens^{lvi}.

Attende ergo tibi quisquis hodie hunc cibum sumis in sacramento, utrum in re quoque eum
 sumas. Si te sibi incorporavit, si te in vivum carbonem quod ipse est convertit, si te in amore
 140 suo ardentem fecit, si denique sordes tuas in te consumpsit, tanquam carbo desolatorius vitii,
 purgatorius auri, vere et salubriter eum sumpsisti. Sin autem, vere quid³¹ eum sumpsisse potes,
 sed non salubriter? Et is quidem est effectus cibi huius semel etiam sumpti. Quis ergo putas erit
 effectus eius sepe sumpti? Si semel rite sumptus, sumentem se sibi incorporat, sepe sumptus
 quid facit? Nonne et saginat? Quod propter sacerdotes Dei dico, quibus non sufficit semel
 145 sumere nisi et sepe sumant, nec tantum [138^v] hodie, sed etiam cotidie, quibus paschalis agnus
 factus est panis cotinianus. Delicati homines sunt qui cotidie paschales agnos comedunt. Igitur
 sacerdotes Dei, rite sumentes hunc cibum, sunt saginata altilia Dei, non rite autem sumentes ex
 consequenti videant. Quid sint hoc utique quod infirmus male digerens cibum³² suum, timeant
 ergo saluti sue, timeant et vite sue. Ista cogitantes, fratres karissimi, satagite, ut cibus iste, sive
 150 semel sive sepius sumptus, vobis sit vitalis, id est ut vel semel eum sumentes illis incorporemini,
 vel sepe eum sumentes illo saginemini, maxime in hora sacra die, in qua cunctis fidelibus
 edendus indicitur, ita ut quisquis, eum edendi facultatem habens, vel negligencia vel quolibet
 vicio suo {125^r} hodie non ederit, a populo Dei exterminetur.

Quod huius magne sollempnitatis singulare privilegium est ea utique ratione, ut, sicut hodie
 155 Christus Dominus resurgens a mortuis et in novam vitam transiens^{lvii}, tanquam *terra*
viventium^{lviii} torrentem mortis absorbit in seipso, sic universi fideles eius aperto ore ipsum

²⁸ flamma] flama A.

²⁹ vivus] B; unius A.

³⁰ aliorum mortuorum] B; mortuorum aliorum A.

³¹ quid] *dub.* A, B.

³² cibum] *bis scrips.* B^{a.c.}; *eras.* B^{p.c.}.

edentes eique incorporati, cum ipso et in ipso etiam ipsi flumen mortis absorbeant, interim quidem spiritualiter, liberati scilicet a culpa, donec tandem consummato universo corpore eius, etiam corporaliter illud absorbeant, liberati scilicet ab omni pena, et sic cum ipso et in ipso
160 verum Pascha celebrent in eternum. Quod ipse prestare dignetur, qui ab hoc die et deinceps vivit et regnat, Deus et homo immortalis, cum Deo Patre et Spiritu sancto, per omnia secula seculorum. Amen.

ⁱ *Apc* 12, 16.

ⁱⁱ *Ibidem*.

ⁱⁱⁱ *Ibid.* 12, 1.

^{iv} *Ibid.* 12, 5.

^v *Ibid.* 12, 3.

^{vi} *Ibid.* 12, 4.

^{vii} *Ibid.* 12, 5.

^{viii} *Ibid.* 12, 6.

^{ix} *Ibid.* 12, 15.

^x *Ibid.* 12, 16.

^{xi} *Antiphona*, 206884 [Cantus Index].

^{xii} *Apc* 12, 1.

^{xiii} Cf. *Ibid.* 12, 5.

^{xiv} Cf. *Ibid.* 20, 2; *Gn* 3, 1-14.

^{xv} Cf. *Apc* 12, 3.

^{xvi} Cf. *Ibid.* 12, 16.

^{xvii} *Ps* 26, 13; 141, 6; *Is* 38, 11; *Ez* 26, 20; 32, 23, 24, 25, 26, 27, 32; *Iob* 28, 13.

^{xviii} Cf. *Apc* 12, 16.

^{xix} *Ps* 84, 2.

^{xx} *Lc* 8, 8.

^{xxi} *Apc* 12, 16.

^{xxii} Cf. GUALTERUS DE SANCTO VICTORE, *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, IV, 24, ed. Glorieux cit., p. 286, 6.

^{xxiii} Cf. *Apc* 20, 2.

^{xxiv} *Lc* 22, 15.

^{xxv} *Io* 10, 11.

^{xxvi} *Mt* 26, 38. *Antiphona*, 5187; *Responsorium*, 7780.

^{xxvii} *Hebr* 2, 15. Cf. *Eccli* 9, 18; 40, 4.

^{xxviii} *Apc* 12, 16.

^{xxix} Cf. BRUNO ASTENSIS, *Expositio in Apocalypsim*, IV, 12, PL 165, [603B-736C], 673A; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *In Apocalypsim Iohannis*, IV, 3, PL 196, 802D-803C.

^{xxx} *Ps* 103, 25.

^{xxxi} Cf. GREGORIUS I, *Moralia in Iob*, XXV, VIII, 21, PL 76, 333A, ed. Adriaen cit., p. 1245, 86-95.

-
- xxxii Cf. *ibid.*, 20, 332A.
- xxxiii Cf. *Mt* 10, 30. ADAMUS SCOTUS, *Sermones*, IX, PL 198, 94D; RABANUS MAURUS, *Enarrationes in librum Numerorum*, I, 1, PL 108, [587-838C], 590B.
- xxxiv Cf. *Is* 27, 1.
- xxxv *Ex* 14, 9.
- xxxvi Cf. *Gn* 3, 1-14.
- xxxvii *Ps* 109, 7.
- xxxviii *Apc* 12, 16.
- xxxix *Ps* 109, 7.
- xl *Rm* 6, 9. *Antiphona*, 1796.
- xli Cf. BRUNO ASTENSIS, *Expositio in Apocalypsim*, IV, 12, PL 165, 673A.
- lii *Ps* 109, 7.
- liiii *Lc* 24, 26 e 46. Cf. anche, per es., ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur Deus homo*, I, 3, PL 158, 364C, ed. Schmitt cit., pp. 50-51.
- xliv *Apc* 12, 16.
- xlv *Ps* 26, 6; *Eccli* 11, 13.
- xlvi *Eph* 5, 30.
- xlvi *Gal* 5, 25.
- xlvi *Cf. Rm* 12, 5; *I Cor* 12, 27.
- xlvi *Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, Sermones*, XVI, 100-105; 274-275; XXVII, 59-67.
- ¹ Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Confessiones*, X, PL 32, 742, ed. Verheijen cit., p. 307. Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XVI, 267-282.
- li *Eccle* 24, 29.
- lii Cf. ARISTOTELES (secundum translationem quam fecit BOETHIUS), *Topica (recensio alpha)*, V, 5, ed. Minio-Paluello cit., p. 102, 7; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XVI, 282-296.
- liii *Io* 5, 35. *Responsorium*, 7148.
- liv Cf. *Lc* 15, 8.
- lv Cf. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermones in Cantica canticorum*, LVII, 7, PL 183, 1053C, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit., p. 123; GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *Expositio super Cantica Canticorum*, I, 49, PL 180, 489C, ed. Déchanet cit., p. 140; PETRUS CELLENSIS, *Sermones*, LIV, PL 202, 799B.
- lvi GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XVI, 133-137 *usque ad finem sermonem*.
- lvii Cf. *Rm* 6, 9.
- lviii *Ps* 26, 13; 141, 6; *Is* 38, 11; *Ez* 26, 20; 32, 23, 24, 25, 26, 27, 32; *Iob* 28, 13.

XVIII

Sermo* in generali capitolo

Introduzione

Insieme al *sermo in sinodo* e, probabilmente, ai sermoni scritti in occasione della festività di sant'Agostino e della consacrazione della chiesa vittorina, il *sermo in generali capitolo* mirava a ottenere l'attenzione di un pubblico diverso, scelto, forse non i confratelli che partecipavano solitamente alle letture comuni nell'abbazia. Come, però, il *sermo in sinodo*, l'uditorio di questo sermone (che quindi probabilmente era destinato alla lettura), era variegato, ma comprendeva delle personalità di spicco dell'ordine vittorino e delle congregazioni vicine.

L'occasione della predica è data dal capitolo generale dell'ordine e il senso di stupore che Goffredo cercava di evocare con la citazione del *Cantico dei Cantici*, senza dubbio insolito, fu sicuramente incrementato da una serie di domande retoriche che si susseguono a raffica nel testo e che ricevono risposte altrettanto insolite: la Sposa del Cantico, infatti, non è figura di Maria, né la *triumphans Ecclesia*, ma la *militans Ecclesia*, quindi tutti i convenuti al capitolo generale, poiché la Sposa è una promessa sposa, mentre la moglie, la donna cioè che ha già contratto il matrimonio con Cristo, è a ragione la chiesa trionfante.

Il sermone è quindi edificatorio e ammonitore nei confronti dei membri della Chiesa: se, da una parte, essa è immacolata come istituzione, i suoi membri ne hanno insozzato le proprietà e dunque l'opera di redenzione del Signore deve portare la grazia della pulizia, della santità, deve condurre allo stato perfetto della gloria di Dio.

Il resto dell'omelia è una lunga lode effusiva delle ricchezze provenienti dalla Regola di San Vittore e, in particolare, dalle opere di Agostino, suo autore, in cui è illustrato dettagliatamente il compito di ogni membro del corpo clericale impegnato tra *vita activa* e *vita contemplativa*, il cui testo è ripreso o riprende quello del sermone in onore di sant'Agostino. Pur non essendo particolarmente denso dal punto di vista speculativo, è interessante notare come qui Goffredo assuma una prosa differente in ragione del pubblico che ha di fronte, curando la retorica piuttosto che la dottrina, fornendo la soluzione del divario tra la purezza

* Sermo in generali capitolo *bis scrips. in marg.* B.

dell'istituzione e la peccaminosità umana di chi ne fa parte con un approccio prettamente pastorale e non teologico: l'impegno personale in una condotta di vita retta mostrerà, infatti, la strada alla *militans Ecclesia* per il suo ricongiungimento con la *triumphans Ecclesia*.

Testo

A = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14515, ff. 138^v-142^r.

B = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14881, ff. 125^r-128^r.

ed. H. RIEDLINGER, in *Die Makellosigkeit der Kirke in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster 1958, pp. 188-193 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 38.3].

*Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*ⁱ. Presenti negotio alienum forsitan alicui videor presumpsisse principium. Sed nemo michi preiudicium faciat, donec plenius de re cognoscat, quia fortasse antequam sermo claudatur, non alienum, sed familiare tam tempori
5 quam huic sacro¹ conventui comprobabitur, quod propositum est capitulum.

Intuendum ergo nobis est diligenter, quis in hoc capitulo loquatur, cui loquatur, et quid. Quis vero loquitur? Sponsus. Cui loquitur? Sponse. Quid loquitur? Commendat pulcritudinem sponse supra humanum modum. Nam cum alibi scriptum sit: [139^r] *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus et veritas in nobis non est*ⁱⁱ, omne autem peccatum macula
10 sit, cui pulcre² conveniet: *Tota pulchra est, amica mea, et macula non est in te*ⁱⁱⁱ? Quis ergo est iste sponsus, qui sic temere, et quasi ceco amore raptus videtur extollere sponsam suam supra humanum modum? Aut que est hec sponsa, cui huiusmodi non magis videatur esse fallax adulatio, quam vera laudatio?

Et quidem super hoc capitulo plurima tam vere quam eleganter dicta et scripta sunt in
15 laudem beate virginis et matris. Sed³ Spiritus sanctus, auctor huius capituli, non de beate virgine et matre hoc dixit⁴, licet pro beata virgine et matre singulariter verum sit, eo quod ipsa

¹ sacro] A^{p.c.}; sacraro A^{a.c.}, corr. sub l.

² pulchre] del. B^{a.c.}; corr. in marg. B^{p.c.}.

³ Sed] B^{p.c.}.

⁴ dixit] add. in marg. notam alia manu moderna ad libris prima compatria homo.

a Filio Dei sibi concorporato incomparabiliter⁵ exaltata, longe omnem humanum⁶ modum
excesserit. Unde quia nec presentis negotii nec nostri meriti est privilegi-^{125^v}um tam⁷
singulare beate virginis et matris attingere, querenda nobis est alia, de qua Spiritus sanctus in
20 persona sponsi hoc dixerit, que tota pulchra et sine macula sit.

Constat autem et frequens expositio patrum testatur, quod cetera que in Canticis
canticorum, unde hoc capitulum sumptum est, continentur, vel allegorice ad Ecclesiam
sponsam et Christum sponsum, vel tropologice ad animam sponsam et Deum sponsum
referuntur. Ideoque consequens omnino est etiam hoc simili modo debere intelligi. Sed cum
25 Ecclesia vel anima alia sit triumphans iam in celis, alia militans adhuc in terris, de triumphante
quidem facile est videre, quomodo tota pulchra et sine macula sit, eo quod in regnum celorum
nichil fedum, nichil maculatum intrare possit. Sed obviat quod illa non adhuc sponsa vel amica
sponsi, sed iam rectius uxor mariti vocatur. Que enim ante nuptias sponsa dicebatur, post
nuptias cessante nomine sponse verius uxoris nomine censetur. Unde apostolus Iohannes in
30 Apocalipsi: *Gaudeamus et exulemus et demus gloriam Deo, quia venerunt nuptie agni et uxor
illius preparavit se*^{iv}. Ecce post nuptias uxorem vocat, que ante nuptias sponsa fuerat. Restat
ergo ut de militante adhuc Ecclesia vel anima accipi debeat quod dicitur: *Tota pulchra es, amica
mea*, etc⁸.

Sed, queso, quenam est hec Ecclesia vel anima adhuc militans in terris, de qua sponsus hoc
35 vere dicere possit, vel etiam ipsa sponsa hoc de se⁹ sentire ausa sit, presertim [139^v] cum status
militantis inquietus sit, ac per hoc vel de pulvere terre sicce, vel de ceno cenose, in qua militat,
aliquam maculam contrahere necesse sit. Unde de Ecclesia adhuc militante sub typo lune
scriptum est^v, quia adhuc macula est in luna. Sicut enim luna inter omnia sidera sola maculam
habet, non quia posita sit in terris, sed quia, ut perhibent¹⁰, citima est terris, sic nimirum, sic
40 Ecclesia militans, etsi conversatio eius iam sit in celis teste Apostolo^{vi}, tamen¹¹ quia inter¹²
omnia sidera, id est inter sanctos iam receptos in patria, citima est terris, necesse est, ut maculam

⁵ incomparabiliter] A^{p.c.}; incorporabiliter A^{a.c.}.

⁶ humanum] om. B^{a.c.}; add. sup. l. B^{p.c.}.

⁷ tam] om. B^{a.c.}; add. sup. l. B^{p.c.}.

⁸ etc.] A; et cetera B.

⁹ se] om. B^{a.c.}; add. sup. l. B^{p.c.}.

¹⁰ perhibent] A^{p.c.}; peribent A^{a.c.}, corr. sup. l.

¹¹ tamen] A^{p.c.}.

¹² inter] B; om. A.

contrahat ab eis. Sed et de anima qualibet adhuc militante in terris universaliter scriptum est: quia nec infans unius diei¹³, cuius vita est super terram, sine peccato est^{vii}.

{126^r} Quid ergo dicemus? Ubi inueniemus hanc sponsam sponsi, totam pulchram, totam
45 sine macula, si nec in celis est, nec in terris? Omnino enim necesse est eam esse, quia nec falli
nec fallere potest, qui hoc dicit sponsus.

Credo sponsum, cum hec diceret, opera gratie sue, que iam ex magna parte circa sponsam
suam perfecerat, commendare voluisse, et sic eam ad conservationem percepte gratie provocare
studuisse. Iam enim eam suo sanguine laverat^{viii}, iam pro ea mortuus et a mortuis resuscitatus,
50 eam secum in novam vitam transtulerat, et quasi modo genitam totam pulchram et sine macula
culpe fecerat. Quod nimirum ex circumstantia scripture, unde hec sumpta sunt, perpendi potest.
Precedit enim: *Ibo michi ad montem mirre, et ad colles Libani*^{ix}, in quo verbo suas et suorum
passiones et dealbationes insinuat, et mox subiungit: *Tota pulchra es, amica mea*^x, etc., ac si
diceret: ‘Passus sum pro te, lavi te sanguine meo. In novitatem vite transtuli te, tota pulchra,
55 subaudis, facta es per¹⁴ me, et permanebis, si non steterit per te. Tu ergo de cetero, quod tuum
est, facere satage. *Veni de Libano, veni*’^{xi}. Hoc enim sequitur, quod est dicere: ‘Insiste nunc
facere quod tuum est’. Insiste, inquam, sequi me, et post dealbationem, qua dealbata es,
conserva dona percepte gratie, *et coronaberis*^{xii}; conserva, inquam, innocentiam, conserva
iustitiam in qua constitui te, ut pervenias ad gloriam, in qua precessi te.

60 Tres etenim [140^r] sunt status Ecclesie universalis post dominicam passionem et
resurrectionem, in quibus eam sue passionis et resurrectionis effectus¹⁵ constituit Dominus,
scilicet status innocentie, status iusticie, status glorie^{xiii}. Status¹⁶ innocentie, quo sine macula
facta est; status iusticie, quo pulchra facta est; status glorie, quo beata facta est. Quorum duo
sunt militantis adhuc Ecclesie, tercius triumphantis. Primus est noviter renatorum, secundus est
65 in gratia provectorum, tercius est in gloria beatorum. Primus nobis representatur in hoc paschali
tempore, secundus nobis representatur in religione, tercius nobis representabitur in beatorum
resurrectione; et in his omnibus et singulis tota pulchra et sine macula invenitur sponsa Christi
Ecclesia, quantum ad ipsos status pertinet. Differenter tamen. Nam {126^v} primus quidem
status pulcher est propter carentiam culpe, secundus pulchrior propter adiectionem gratie,

¹³ diei] A^{p.c.}; di A^{a.c.}, corr. sup. l.

¹⁴ per] A^{p.c.}; pro A^{a.c.}.

¹⁵ effectus] om. B^{a.c.}; add. sup. l. B^{p.c.}.

¹⁶ Status innocentie, quo sine macula facta est; status iusticie, quo pulchra facta est; status glorie, quo beata facta
est] om. B^{a.c.}; add. in marg. B^{p.c.}.

70 tercius pulcherrimus propter consummationem glorie. Horum statuum primus exterminatio
mali est, secundus promotio boni, tercius consummatio boni^{xiv}. Et quid horum non pulchrum?

 In horum statuum primo omnes in hoc paschali gaudio positi sumus, si tamen Pascha rite
celebravimus, si ad cenam Agni providi accessimus^{xv}, si festa que peregrimus moribus et vita
teneamus. Ab hoc statu deficit, non proficit, quisquis innocentie vestem, quam semel induit,
75 semper incontaminatam conservare negligit. Quod quidem omnino difficile est facere in seculo.

 Unde vos, fratres karissimi, vestem innocentie, quam semel induistis, cautius custodientes,
seculum fugistis, religioni manum dedistis, ad secundum statum primo pulchriorem promoti
estis. Nec solum pulchriorem, verum etiam diciorem. Vultis scire quanto pulchriorem quantove
ditiorem? *Attendite ad petram unde excisi estis, et ad cavernam laci de qua precisi estis.*
80 *Attendite ad Abraham patrem vestrum et ad Saram que peperit vos, quia unum vocavi cum et*
benedixi ei et multiplicavi eum^{xvi}, dicit¹⁷ Dominus.

 Attendite, inquam, ad Augustinum¹⁸, patrem vestrum, et ad formam vite et doctrine eius,
matrem vestram. Unus [140^v] fuit et duo talenta habuit, scilicet¹⁹ gratiam intellectus, gratiam
operationis^{xvii}. In quibus duobus ita Deus eum multiplicavit, ut accedente²⁰ industria ad gratiam,
85 utramque gratiam²¹ sibi in artem et in opus perfectum, id est in theoricam verterit et practicam.
Sicut enim in naturalibus disciplinis studentes, ita demum perfecti fiunt, si theoricam simul et
practicam artis, id est et artem et opus artis perfecte consecuntur, sic nimirum et in disciplinis
spiritualibus perfectus erit, quisquis hec duo plene adeptus fuerit. In quibus beatus Augustinus
ita multiplicatus est, ut nulli unquam sanctorum in his secundus fuerit. Ut ergo evidentius
90 appareat pulchritudo et plenitudo status nostri, probemus, quod dicimus ex partibus utriusque,
active scilicet et contemplative.

 Partes active sunt studium bene operandi ad omnes, studium sancte vivendi, studium ad
hoc ipsum alios exemplo et verbo provocandi. Quid his pulchrius? Quis unquam Augustino in
his instantior, ferventior, laboriosior, {127^r} fructuosiorve fuit? Neque enim contentus fuit
95 publicam mandatorum Dei stratam, quam communiter omnes docebat, ambulare, nisi etiam
consiliorum semitam, arduam et artam, nec adhuc tritam, prior ipse dux et preambulus terreret²²,

¹⁷ dicit Dominus] *om.* B^{a.c.}; *add. in marg.* B^{p.c.}.

¹⁸ Augustinum] A^{p.c.}; Augus... A^{a.c.}

¹⁹ scilicet] *om.* B^{a.c.}; *add. sup. l.* B^{p.c.}.

²⁰ accedente] A^{p.c.}; accendente A^{a.c.}, *corr. sub l. iteravit.*

²¹ gratiam] *om.* B^{a.c.}; *add. sup. l.* B^{p.c.}.

²² terreret] A^{p.c.}; treret A^{a.c.}, *corr. sup. l.*

et in eandem post se infinitos induceret, sicut in canonico ordine hodie rebus ipsis apparet^{xviii}.
Ecce, quomodo multiplicatus est in activa.

Similiter ex partibus contemplative probari potest, quantum pulchritudinis statui nostro
100 contulerit. Partes contemplative sunt: studium meditandi, legendi, scribendi, orandi, psallendi,
Deum laudandi et inter hec omnia eterne vite gaudia, iam quodammodo pregustandi^{xix}. Et quis
unquam in his Augustino studiosior, vigilantior, perspicacior, perfectior, perseverantior,
sublimiorve fuit? Qui in singulis horum ita totus invenitur, ut nulli reliquorum vacare posse
videretur, ita totus in legendo, ut nullos unquam in scribendo vel econverso fuisse videatur.
105 Probant hoc infiniti libri eius, epistole, sermones, Scripturarum expositiones, hoc ille
incessantes orandi, psallendi, Deum [141^r] laudandi nocte et die, quas ab ipso tenemus
consuetudines^{xx}. Que omnia quantum pulchritudinis nostro ordini vel statui contulerint,
evidentissimum est.

Nec minus evidens est quantum diviciarum spiritualium ex his duobus talentis Augustini
110 noster ordo habeat. Duplices namque divitias ex duobus talentis nobis comparavit, alias ex
talento intellectus, alias ex talento operationis. Prudens namque negociator non solum nobis,
sed et universo mundo talentum intellectus sui mutuavit, et universum mundum debitorem sibi
constituit. Que pars mundi non participat hoc talento Augustini? Unde non solum nobis sed²³
sibi ipsi copiosas divitias conquisivit, dum semper ei quod mutuabat crevit. Vis scire quas
115 divitias? Intra in thesauros²⁴ eius et videbis divitias eius. Et²⁵ qui sunt hi thesauri eius? Utique
Bibliotheca, id est infinitas librorum eius. Intra et perambula thesauros istos, si potes, quia ampli
sunt nimis et cum eos bene perambulaveris, mirum erit, si non divicias eius miraberis. In his
thesauris invenitur aurum sapientie, argentum eloquentie, electrum ex utroque mixtum, lapides
preciosi in tanta copia, ut estimari non possit. Hic in aures, torques, armille, murenule,
120 monilia^{xxi}, omnium denique ornamenta ordinum et personarum. Hic promptuaria²⁶ ple-
{127^v}na celestium deliciarum et spiritualium refectionum; hic antidota et remedia contra omnia
genera spiritualium infirmitatum; hic arma bellica, contra omnes insidias et impetus
inimicorum; hic denique quicquid in domo divitis aut necessitati aut voluptati proficuum. Has,
ut dixi, divitias non solum nobis sed et mundo credidit et universum mundum sibi debitorem
125 constituit.

²³ sed] A; sed et B.

²⁴ thesauros] A; tesauros B.

²⁵ Et] A, ..? B

²⁶ promptuaria] A^{p.c.}; promptuariæ A^{a.c.}.

Quisquis ergo his Augustini divitiis non indiges, nichil Augustino debes. Quisquis vero eas accepisti, scito qua lege eas acceperis. Utique ut usuras creditori restituas. Usuras ei restituisti, si ex eis ad bonum vel in bono profeceris. Quod si feceris, bene est: debitum solvisti. Sin autem, certissime scias, quia durus tibi exactor erit. Litem tibi in iudicio [141^v] proponet, testem
130 adversum te conscientiam tuam producet, et convictum omnia usque ad novissimum quadrantem reddere compellet.

Converte nunc oculum ad alias divitias eius, quas ex talento operationis sibi et nobis conquisivit. Vis nosse que sint et iste divitie eius? Intra in possessiones eius et agnosces eas. Que sunt possessiones eius? Nimirum disperse per orbem Ecclesie ordinis eius. In his divitie eius
135 sunt *familia multa nimis*^{xxii}. Familia, inquam, filiorum et filiarum, servorum et ancillarum eius. Filii et filie eius sunt in utroque sexu patrem ex amore imitantes; servi et ancille eius sunt omnes in utroque sexu Domino pro temporalibus servientes. Infinite enim sunt Ecclesie in utroque sexu Augustiniani ordinis. Sed non omnes, qui Augustiniani ordinis sunt, amatores ordinis sunt. Ideo alii filii et filie, alii servi et ancille, quamvis tamen servi et ancille mutatis intentionibus
140 filii et filie fieri possint.

Ecce, videtis, fratres, que sint et iste divitie Augustini, scilicet *familia multa nimis*^{xxiii}. Decebat²⁷ enim divitem, ut qui habebat res quibus uteretur, haberet et eos qui cum eo rebus uterentur. Nemo dives solus divitiis suis utitur. Itaque, fratres, qui de familia huius divitis estis, satagite ut de filiis eius sitis. Imitamini eum non ex timore, sed ex amore. Utimini divitiis eius,
145 quas vobis tanquam filiis pater hereditavit. Si quis est in vobis dominicorum talentorum negociator, qualis ipse fuit, utatur auro et argento eius ad negociandum, ut et ipse ditescere possit. Si qua est in vobis delicata in ornamentis anima, utatur inauribus et²⁸ monilibus eius, murenulis, perichelidis et ceteris ornamen-^{128^r}tis^{xxiv}, ut sponso suo placere²⁹ possit. Ipsa enim est cui tropologice loquitur sponsus dicens: *Tota pulchra es*^{xxv}, etc. Si est in vobis anima
150 delicata in cibis, utatur delitiis spiritualium refectionum, ut saciari et saginari possit. Si qua est in vobis anima infirma, utatur antidotis eius ut sanari possit. Si quis est in vobis vir fortis ad preliandum *prelia Domini*^{xxvi}, utatur armis eius ut inimicum expugnare possit. Quid dicam? [142^r] Nullus in eo statu est inter nos qui non in divitiis Augustini inveniat, quod³⁰ suo statui conveniat^{xxvii}.

²⁷ Decebat] A^{p.c.}; Dicebat A^{a.c.}, *corr. sup. l.*

²⁸ et monilibus eius] B; *om.* A.

²⁹ placere] *bis scrips.* B^{a.c.}, *del.* B^{p.c.}.

³⁰ quod suo statui conveniat] *om.* A^{a.c.}, *add. in marg.* A^{p.c.}, *del. corr. in marg.* A.

155 Ecce, quam pulcher, ecce quam dives est status noster in quo positi sumus, fratres karissimi; ita ut vere dicere possit sponsus amice sue: *Tota pulchra es*^{xxviii} quoad statum videlicet. Sed utinam sic esset quoad personas in statu constitutas. Nam alibi Dominus statum a personis et personas a statu discernens³¹ terribiliter dicit: *Duo in lecto, unus assumetur, et alter relinquetur*^{xxix}. Dicens ‘duo in lecto’, statum notat, plenum quietis et deliciarum, quas
 160 nunc enumeravimus. Sed terribile est, quod addit, personas discernens ‘unus assumetur, alter relinquetur’. Unde vobis pulchra et ardua patris nostri exempla proposuimus, ut ad eadem filiorum animos provocaremus. Neque enim fas est vobis ultra mediocria exempla proponi, qui semel in hunc statum perfectionis estis promoti: aut perfecti, aut nulli estis *in via Dei*^{xxx}. Viriliter itaque^{xxxi} in hoc statu pulchriore³² perseverantes ambulate, ut ad tertium statum pulcherrimum
 165 promoti³³ et inter assumendos inveniri mereamini, ipso prestante qui vos in predictis verbis invitans iam precessit, cum Patre et Spiritu sancto vivens et regnans, Deus, per infinita secula seculorum. Amen.

ⁱ *Cant* 4, 7. *Antiphona*, 5161.

ⁱⁱ *I Io* 1, 8.

ⁱⁱⁱ *Cant* 4, 7.

^{iv} *Apc* 16, 7.

^v Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Enarrationes in Psalmos*, X, 3, PL 36, 133, edd. Dekkers - Fraipont cit., p. 77; GREGORIUS I, *Moralia in Iob*, II, XVII, 16, PL 76, 22A, ed. Adriaen cit., p. 864; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Adnotatiunculae in Ioelem*, PL 175, 0356D-357A; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber exceptionum*, I, 4, PL 175, 638BC, ed. Châtillon cit., p. 225.

^{vi} Cf. *Phil* 3, 20.

^{vii} Cf. *Iob* 14, 4 (LXX).

^{viii} Cf. *Apc* 1, 5 (LXX).

^{ix} *Cant* 4, 6.

^x *Ibid.* 7.

^{xi} *Ibid.*, 8. *Antiphona*, 3160.

^{xii} *Ibidem*.

^{xiii} Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, LXXIII, PL 177, 796B-797A.

^{xiv} Cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De exterminatione mali et promotione boni*, PL 196, 1073-1116.

^{xv} Cf. *Apc* 19, 9.

^{xvi} *Is* 51, 1-2.

^{xvii} Cf. in part. GREGORIUS I, *Homiliae in Evangelia*, I, 9, 1, PL 76, 1106A, ed. Étaix cit., p. 58.

³¹ discernens] A^{p.c.}; *coni.* discernere A^{a.c.}.

³² pulchriore] A^{p.c.}; pulchiores A^{a.c.}.

³³ promoti] promote A; *om.* B^{a.c.}; *add. sup. l.* B^{p.c.}.

-
- ^{xviii} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXVI, 156-178.
- ^{xix} Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, V, IX, PL 176, 797A, ed. Buttimer cit., p. 109, 13-17.
- ^{xx} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXVI, 174-191.
- ^{xxi} Cf. *Is* 3, 19-20.
- ^{xxii} *Iob* 1, 3.
- ^{xxiii} *Ibidem*.
- ^{xxiv} Cf. *Is* 3, 19-20
- ^{xxv} *Cant* 4, 7.
- ^{xxvi} *I Reg*, 25, 28.
- ^{xxvii} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXVI, 219-255.
- ^{xxviii} *Cant* 4, 7.
- ^{xxix} *Lc* 17, 34.
- ^{xxx} *Bar* 3, 13.
- ^{xxxi} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXVI, 295-297.

XIX

Sermo in ascensione Domini

Introduzione

Il primo sermone sulla festività dell'Ascensione del Signore riprende la tematica comune dello Sposo e della Sposa del *Cantico dei Cantici*, ma i toni parenetici e, talvolta, frettolosi, si concentrano per lo più nell'indicare la cifra altissima della speranza che, con la presente solennità, tutta la Chiesa vede confermata, poiché l'ascensione è la prova definitiva del processo di redenzione dell'umanità avviato con l'Incarnazione del Verbo. I toni del sermone, dunque, sono piuttosto gioiosi e il discorso sull'anima e il corpo, che precedentemente nel corso dell'anno liturgico avevano palesato i tratti negativi di un agostinismo pessimista nei confronti della sfera corporale, qui si riaccendono, sulla scia di quella rivalutazione della natura umana avviata da Goffredo già nelle sue opere teologiche e che nei concetti di natura e grazia trovano la loro spiegazione definitiva¹.

Il sermone si propone di analizzare i termini di questa *evectio*, dell'ascesa dello Sposo celeste, e chiarisce subito che l'esempio di Cristo sarà seguito dai suoi fedeli. Ritorna dunque la metafora anatomica che vede Cristo come capo della Chiesa e ritorna anche la distinzione tra un senso allegorico e uno tropologico della Scrittura, in questo caso della figura della *Sponsa Dei*. Come da manuale, allora, Goffredo indica la distinzione tra il generale e il particolare, tra l'intendere la Sposa *collective* e l'intenderla *distributive*, ovvero tra il considerare la Sposa sia come allegoria dell'universalità delle anime dei fedeli che come tropologia dell'anima di ogni singolo fedele. La differenziazione, al di là di una apparente banalità, mostra invero la struttura dell'ecclesiologia vittorina, che prevede il duplice piano, singolare e collettivo, dove il primo si fa specchio del secondo e viceversa, nel comune ma imprescindibilmente coordinato cammino di ascesa, di quell'*evectio* cioè di cui questo sermone intende chiarire le modalità.

Le ragioni dell'ascensione sono infine spiegate da Goffredo ricorrendo alla dottrina dei quattro *status* del genere umano. Al primo stato, *ante peccatum*, che corrisponde a quello della

¹ Cf. P. DELHAYE, *Nature et grâce chez Godefroy de Saint-Victor*, in «Revue de Moyen Âge Latin», 3 (1947), pp. 225-244; ID., *Le Microcosmos cit.*, pp. 74-134.

Vergine, creata senza colpa, segue un secondo stato, *sub peccato*, rappresentato da Eva, che ha corrotto il primo. La necessità del terzo stato, *sub gratia*, e che vede l'unione delle nature umana e divina, pone in dialettica i primi due stati e ripara ai danni del secondo, restaurandolo. Il quarto stato, infine, è *sub gloria*, e sarà quello che contraddistinguerà le anime elette che parteciperanno della visione di Dio.

Ante peccatum	De paradiso	Maria
Sub peccato	Exercitata per infernum	Eva
Sub gratia	Singulariter est gratia adiuta in celum	Cristus
Sub gloria	Beatitudo	Cristus et Ecclesia

Come suggerisce Goffredo e ricapitola lo schema, l'anima *evecta*, che dovrà seguire le orme di Cristo nel suo processo di ritorno a Dio, ha dunque sì i motivi per gioire in occasione della celebrazione dell'Ascensione, ma *imperfecte*, poiché nello stato di grazia in cui viviamo ora, prima della fine dei tempi, l'ascesa è ancora incompiuta, così come, seguendo la metafora anatomica di cui sopra, è incompiuta l'assimilazione delle membra del corpo ecclesiale a Cristo. Le ultime righe del sermone ripetono, con gli abituali toni esortativi, l'invito all'impegno per rendere possibile tale assimilazione.

Testo

C = ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, ff. 85^v-90^v.

Si fideli ac pia mente presentis diei iocunda sollempnitas di-[86^r]ligenter inspiciatur, o quantum de futuro spei, immo quantum de presenti gaudii adicere potest omni devote anime ac suspense in Deum totoque desiderio suspiranti et anhelanti ad illius eterne beate ac vere patrie sue
5 regnum, ad illius immortalis pulcherrimi ac desiderabilissimi sponsi sui amplexum!

Hodie namque singularis illa summi regi sponsa, speciosa forma pre filiis et filiabus hominum, cuius menbra sunt omnes¹ electe anime, humana, dico, natura Filio Dei in thalamo virginalis uteri copulata, illa videlicet sanctissima anima et mundissima caro, que sibi Verbum Dei unitatem persone coniunxit illa, inquam, unica electa in milibus, hodie corporaliter mittitur
10 in possessionem quam ex donatione propter nuptias ab eodem sponso suo accepit. Et quidem iam ante hunc diem² ius et proprietatem huius possessionis nacta fuerat, iam ante hunc diem multa bona et magna donativa sponsus illi donaverunt³, tum secundum animam, tum secundum corpus, tum secundum utrumque. Et secundum animam quidem ab ipso die iniciati consummatique per carnalem copulam coniugii, hoc est a die conceptionis illius dominici
15 hominis, quo se totam carni divinitas infudit, dederat illi sponsus eius innocentiam, immunitatem a peccato, plenitudinem omnium donorum Spiritus Sancti sine mensura ‘septem mulieribus’, iuxta prophetamⁱ, id est universis [86^v] Spiritus Sancti carismatibus ‘apprehendentibus virum unumⁱⁱ’, immo tota divinitate, iuxta Apostolum, corporaliter inhabitare incipiente hominem unumⁱⁱⁱ. Secundum corpus vero a die resurrectionis dederat illi
20 carnis glorificationem, agilitatem, immortalitatem, impassibilitatem, quia *Christus resurgens a mortuis iam non moritur*, iam non patitur: *mors aut passio illi ultra non dominabitur*^{iv}. Secundum utrumque simul a die passionis dederat illi potestatem in celo et in terra *nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Iesu omne genu flectatur, celestium, terrestrium et infernorum*^v. Hec, inquam, et alia multa bona et magna donativa sponsus eius illi ante hunc

¹ omnes] om. C^{a.c.}, add. in marg. C^{p.c.}. alia m.

² diem] diem multa bona et magna donativa del. C^{p.c.}.

³ donaverunt] C^{p.c.}, donaverit C^{a.c.} corr. sup. l.

- 25 diem donaverat, sed nondum usque in hunc diem in illam plenissimam et amenissimam locupletissimi ac potentissimi sponsi sui possessionem celestem, videlicet habitationem corporaliter introducta fuerat; quod hodie primum sollempniter factum est quando *ascendit Deus in iubilatione et Dominus in voce tube*^{vi}, quando *dixit Dominus Domino meo: 'Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum'*^{vii}.
- 30 Hodie igitur, fratres karissimi, tocius nostre expectationis summam, tocius nostre spei consummationem, quam in corpore nostro implendam, usque adhuc gemebundi et suspirantes, expectamus, ad cuiusdem⁴ spei firmamentum^{viii} et future rei exemplum in capite nostro impletam cognovimus. Cum ergo quelibet sancta anima huius capitis membrum sit, immo cum et ipsa suo quodam modo eiusdem sponsi [87^r] sponsa sit, que se fidelis anima pre⁵ gaudio⁶
- 35 capere possit, cum huius sacre diei magnam venerandamque leticiam tota mente conceperit, in quo tocius nostre expectationis summa consistit? Nam si rite huius diei sacramentum advertit, intelligit necessario quandoque etiam corporaliter illuc subsequi membra quo caput principiumque precessit, sicque etiam nunc interim non potest non esse particeps gaudii eius cui ut membrum coheret capitis sui. Intelligit nichilominus quod, quorum similis est causa,
- 40 similem sorciantur effectum, ut, sicut illa sponsa regis in sui sponsi evecta est regnum, sic quelibet licet minor sponsa pro modulo suo in eiusdem sponsi sui ratum, quandoque provehenda sit coniugium, ne discrepent⁷ in munere que non discrepant in nomine, sed sic participant⁸ eodem beneficio, sicut eodem vocabulo.
- Et quid huic tante spei parificari poterit? Hec est tota et sola nostra expectatio, hoc totum
- 45 et solum desiderium nostrum, quo impleto plenum erit gaudium nostrum, non impleto autem diminutum permanet omne gaudium nostrum. Hic est ultimus finis noster, ad quem, cum rationalis creatura pervenerit, in hoc solo quiescere poterit; quamdiu vero non pervenerit, nichil ei sufficere poterit. Unde quis illum rationalem creaturam et non potius pecus⁹ crediderit, cui infeliciter nato numquam ad hunc finem suspirare contigerit^{ix}? O diem felicissimum, diem
- 50 iocundissimum, diem desideratissimum, in quo terrenus homo, celis adhuc incognitus, novus

⁴ cuiusdem] cisdem C.

⁵ pre] om. C^{a.c.}, add. C^{p.c.} sup. l.

⁶ gaudio] C^{p.c.}, gaudere C^{a.c.}, corr. sup. l.

⁷ discrepent] C^{p.c.}, discerent C^{a.c.}

⁸ participant] C^{p.c.}, participui C^{a.c.}, corr. sup. l.

⁹ pecus] C^{p.c.}, peccus in ras., con. peccatus C^{a.c.}

celorum possessor effectus, non solum celesti est habitacione do-[87^v]natus, verum etiam super omnes antiquos celorum habitatores a dextris Dei singulariter exaltatus^x!

§ Sed, quia de huius celestis sponse evectione quedam breviter perstrinximus¹⁰, libet ut in honore evectoris eiusdem paulo latius aliquid de eadem dicamus, quatinus vel adolescentulas
55 ad subsequendam Domine sue vestigia alacriores reddamus. Dicendum ergo nobis est plenius et planius que sit hec sponsa, a quo, unde, qua, et quo sit evecta. Sed ad intelligendum melius que sit hec sponsa Dei, predistinguendum quot modis dicatur sponsa Dei. Familiariter notum est, his qui in sacra Scriptura exercitaciores sunt, duobus modis dici sponsam Dei: uno allegorice, altero tropologice; uno collective, altero distributive; uno quo omnes sancte et¹¹
60 fideles anime simul in unum collecte una dicuntur Dei sponsa, altero quo singula queque sancta anima singula dicitur Dei sponsa. Vis nosse unam ex multis collectam? Audi quendam paranimphum sponsi quomodo eam alloquitur, dicens: *Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo*^{xi}. Ad multas loquens, ‘virginem’¹² dixit, non ‘virgines’. De eadem rursus ipse sponsus in Cantico amoris sic protestatur, dicens: *Una est columba mea, perfecta mea, una est*
65 *matris*¹³ *sue electa, genitrici sue*^{xii}, quia nimirum universalis Ecclesia una sola Dei sponsa est, quam illi mater gratia temporali quidem vocatione in una fide ge-[88^r]nuit, sed eterna predestinatione elegit. In huius sponse typo sacerdos ecclesiasticus *unius uxoris vir*^{xiii} esse precipitur, quia uni vero sacerdoti et sponso Christo de omnibus generibus hominum una Ecclesia in unitate fidei sociatur. Huius universalis sponse caput est illa de qua prefati sumus
70 sponsa, neque secundum hunc modum ipsa est per se sponsa vocata, sed menbrum sponse, sicut alia quelibet sancta anima, quia ipsa etiam humanitas Christi menbrum est universalis Ecclesie, sicut omnes electe anime. Menbrum inquam, sed primum, sed summum, sed quod cetera membra regit, sed quod ens in celo cetera sibi subiecta conmembra adhuc super terram ambulancia^{14xiv} suo spiritu vivificat, suo sensu sensificat¹⁵, sua virtute gubernat. Porro de
75 singulis sanctis, singulis Dei sponsis, item in Cantico amoris dicitur quia *sexaginta sunt regine*^{xv}, que sunt singule sancte anime seipsas et alios bene regentes, bene docentes, quasi legitimos ex amore filios sponso suo generantes, preceptorum Dei custodia^{xvi} et operatione perfecte, quasi denario per senarium, illas multiplicante^{xvii}. Quod si sunt regine, ergo et regis

¹⁰ perstrinximus] C^{p.c.}, pertrinximus C^{a.c.}, corr. sup. l.

¹¹ et] om. C^{a.c.}, add. in marg. C^{p.c.} alia m.

¹² virginem] bis scripsit C^{a.c.}.

¹³ matris] matri C.

¹⁴ ambulancia] C^{p.c.} in ras.

¹⁵ sensificat] C^{p.c.}, vivificat C^{a.c.}.

sponse. Nam si non regis sponse, nec regine. Inter has sexaginta reginas^{xviii} numerari potest et
80 illa de qua nunc spiritualiter disquirimus excellentior regina. Nam si sexaginta tantam sunt
regine, cum et ipsa sit regina, erit una de¹⁶ sexaginta; alioquin, nisi esset una de sexaginta¹⁷,
iam non essent tantum sexaginta. Nunc in¹⁸ sacra Scriptura non¹⁹ commemorat nisi tantum se-
[88^v]xaginta. Licet autem propter quendam communem modum, quo et ipsa sicut alie per
gratiam Verbo Dei copulatur, eam inter alias numeremus, tamen propter singularem et proprium
85 modum, quo ipsa sola ineffabiliter per unionem persone eidem Verbo multo excellentius
maritatur, longe eam ab aliarum numero segregamus. Sic certe, sic plerumque regem simul et
reginam, quia homines sunt, in populo suo numeramus, quos tamen ipsos, quia reges sunt, longe
a populari grege segregamus.

Segregantes igitur hanc ab aliis propter sue prerogativam dignitatis, tres Dei sponsas
90 distinguere possumus. Quarum prima universalis; secunda particularis, sancta videlicet²⁰
anima; tertia singularis, sacrosancta in Christo humana natura, cui similis inveniri nequit alia,
ideoque rectissime singularis et individua dicta. De qua sola semper vere dictum est: *Tota
pulchra es, amica mea, et macula non est in te*^{xix}. Quod quidem et de quibusdam particularibus
sponsis iam vere dicitur, sed non semper vere dictum est. Nulla quippe particularium sponsarum
95 umquam inventa est que non aut nascendo originalem maculam contraxerit, aut vivendo
actualement non sibi ipsa inflixerit. Sed et ipsa universalis sponsa adhuc maculam habet, ut luna.
Sola hec singularis sponsa, sicut sol, tota semper omni caret macula.

Ecce habes que sit hec sponsa. Vide nunc a quo sit evecta. [89^r] Hec singularis Dei sponsa,
id est humana natura, sicut prediximus, a divina persona, id est a rege filio regis, cui pater
100 nuptias fecit, hodie sollempniter est evecta. Propter quam idem sponsus iamdudum patrem et
mater reliquerat²¹ ut adhereret uxori sue fierentque duo mirabiliter, non solum in carne una, sed
et in persona una. Propter tam mirabilem²² unionem, et ipse se utriusque nomine appellare non
dubitat, in propheta dicens: *Indumento iusticie circumdedit me, quasi sponsum decoratum*

¹⁶ de] C *dub.*

¹⁷ iam non essent tantum sexaginta] *om.* C^{a.c.}, *add. in marg.* C^{p.c.}.

¹⁸ in sacra] C *dub.*

¹⁹ non] *om.* C^{a.c.}, *add.* C^{p.c.} *sup. l.*

²⁰ videlicet] *om.* C^{a.c.}, *add.* C^{p.c.} *sup. l. alia m.*

²¹ reliquerat] C^{p.c.}, relinquerat C^{a.c.}, *eras.*

²² mirabilem] C^{p.c.}, mirabile C^{a.c.}.

corona et quasi sponsam ornatam monilibus suis^{xx}. Non ergo moveat²³ quemquam quod et nos
105 eandem rem nunc masculino, nunc feminino nomine designamus, quia pro varietate naturarum
vocem variantes personam non variamus.

§ A die vero quo filio regis nupta est, hec sponsa, usque in hunc diem quo ab eodem in
domum patris est traducta, miranda prorsus evectione est evecta de paradiso, non solum per
mundum, sed et per infernum in celum. De paradiso, teste magno patre Augustino qui, exponens
110 illud verbum Iohannis evangeliste: *qui desursum venit super omnes est*^{xxi}, non de divinitate
Christi sed de humanitate eius id intelligendum dicit. Desursum enim Christi humanitas venit,
quia de altitudine humane nature, de dignitate²⁴ videlicet in qua humana natura ab initio creata
fuit, in qua in paradiso fuit, Filius Dei carnem accepit omnino sine culpa, etsi non sine pena^{xxii}.
De paradiso igitur hec sponsa est evecta, quia sine culpa nata per mundum²⁵, [89^v] quia
115 infirmitatibus circumdata per infernum, quia etiam mortificata in celum, quia a mortuis
resuscitata *super choros angelorum*^{xxiii} est exaltata. De paradiso²⁶, ut esset formosa per
mundum, ut esset fructuosa per infernum, ut esset victoriosa in celum, ut esset gloriosa, ut²⁷
sancta esset²⁸ per mundum, ut sanctos gigneret per infernum, ut sanctos eriperet in celum, ut in
sanctis regnaret. De paradiso, quia de primo statu hominis est assumpta per mundum, quia in
120 secundo est excercitata per infernum, quia de tercio singulariter est gratia adiuta²⁹ in³⁰ celum,
quia de quarto beata. Quatuor enim leguntur status hominis: primus ante peccatum, secundus
sub peccato, tercius sub gratia, quartus in gloria^{xxiv}; de quorum singulis Christi humanitas etiam
in carne viventis aliquid habuit. De³¹ primo namque habuit quod virgo de carne virginea sine
concupiscentia ideoque sine culpa creata fuit; de secundo, quod nostris penalitatibus ac
125 defectibus subiecta fuit, quod esurivit, quod sitivit, quod denique sponso suo filios quasi Eva
peccatrix in dolore peperit, sicut ipsamet de se in quodam loco per similitudinem galline super
pulos suos infirmantis innuit. Neque enim sterilis aut infecunda fuit, cum sponsa³² regis esset,

²³ moverat] C^{p.c.}, *coni. alia m.* C^{a.c.} *in ras.*

²⁴ dignitate] C^{p.c.}, divinitate C^{a.c.}, *corr. sup. l.*

²⁵ mundum] *in marg.* C.

²⁶ paradiso] *paradyso* C.

²⁷ ut] C^{p.c.}, *coni. utrum* C^{a.c.} *in ras.*

²⁸ esset] *om.* C^{a.c.}, *add. C^{p.c.} sup. l. alia m.*

²⁹ adiuta] C^{p.c.}, *coni. adiuncta* C^{a.c.} *in ras.*

³⁰ in celum] *bis scr.* C^{a.c.}, *eras.* C^{p.c.}

³¹ De primo namque habuit] *om. hom.* C^{a.c.}, *add. C^{p.c.} in marg. alia m.*

³² sponsa] C^{p.c.}, *sponse* C^{a.c.}, *corr. sup. l.*

quamvis virgo fuerit, sed vivo semine Verbi Dei fecundata generosam illi sanctorum prolem, licet in dolore, ut dictum est, peperit.

130 Hanc verbis, hanc exemplis, hanc doctrina, hanc vita, hanc denique [90^r] morte illi parere non desiit, adeo ut etiam moriens plures illi quam vivens filios gigneret, dum de latere sui morientis aquam regeneratricem funderet; ex qua illi magna multitudo filiorum ac nepotum successit, quos usque in hodiernum diem sibi superstites reliquit. Unde non incongrue Christi humanitas, tam frequenter in Scriptura per femininum sexum significari solet, sive ob sua in
135 respectu eius cui maritata est infirmitatem, sive ob numerosam genere sanctorum sobolis fecunditatem, ob infirmitatem carnis passibilis a Moyse non vitulus sed vitula ruffa^{xxv}, ob fecunditatem genere sobolis ab Edida, id est a dilecto suo, sponsa vocata. Et hec quidem de secundo statu habuit.

Licet vero respectu eius cui maritata est extiterit infirma, comparatione tamen omnium
140 hominum exitit fortissima, quia de tercio statu hominis singulariter est gratia adiuta. Unde non solum ad gignendum sanctorum sobolem, verum etiam ad expugnandum iniquorum gentem a sponso suo est assumpta, ut in manu femine gloriosior esset victoria, sicut de ipsa sub typo fortium feminarum prefiguraverat Scriptura. Ipsa est enim Iudith illa fortissima que Olofernem occidit^{xxvi}. Ipsa est mulier fortis in qua cor viri sui confidit; cuius *pretium procul et de ultimis*
145 *finibus*^{xxvii} Salomon invenit, quia ipsa, super omnis preciosa longe, ab omnium hominum pretio distitit; que singulari fortitudine etiam usque in ipsam inimicorum [90^v] propriam regionem, id est infernum, penetrans, per media inimicorum agmina de ipsa hora inferni multa suorum revocavit spolia, velociter rediens ad superos cum leta victoria. Et hec de tercio hominis statu habuit.

150 Porro de quarto statu habuit quod, etiam in carne vivens secundum animam, perfecta Dei contemplatione beata fuit; que tamen illi beatitudo secundum corpus adaucta est, cum vel a mortuis resuscitata, vel etiam corporaliter super omnes celos est exaltata. In cuius exaltatione, quia non solum ipsa, verum etiam universalis pro parte exaltata est sponsa, merito, sicut ab initio diximus, presentis diei iocunda sollempnitas, non solum de futuro spem, sed et de presenti
155 adicit gaudium omni anime sibi conscie quod huius capitis ipsa sit menbrum. Verumtamen, fratres karissimi, imperfectum est adhuc gaudium nostrum, quamdiu ad caput suum collectum nondum est corpus nostrum. Quod quia nunc restat solum, rogemus, dilectissimi, rogemus instanter sedulisque precibus ac suspiriis provocemus sponsum regem, singularis sponse sue evectorem, ut qui iamdudum consummavit evectionem capitis, accelerare dignetur et
160 evectionem corporis, ne universalis eius sponsa, que pro parte iam est in gloria, pro parte diu

versetur in miseria sed, evecto ad caput corpore perfectoque gaudio corporis cum capite, perfecta sit ei *laus, honor et gloria*^{xxviii} in evecta totaliter universali sponsa sua per universa secula seculorum. Amen.

ⁱ Cf. *Is* 4, 1.

ⁱⁱ Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, VI, 10, PL 176, 808AB, ed. Buttner cit., pp. 127, 24 – 128, 13.

ⁱⁱⁱ Cf. *Col* 2, 9.

^{iv} Cf. *Rm* 6, 9.

^v *Phil* 2, 9-10.

^{vi} Cf. *Ps* 46, 6. *Antiphona*, 1490; *Responsorium*, 6121, 6122.

^{vii} *Ps* 109, 1; *Mt* 22, 44; *Mc* 12, 36; *Lc* 20, 42; *Act* 2, 34. *Antiphona*, 4533; 4853; *Responsorium*, 7046.

^{viii} Cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De Emmanuele*, I, 11, PL 196, 618D.

^{ix} Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei*, IX, XIII, 3, PL 41, 267, edd. Dombart - Kalb cit., p. 261, 55-79.

^x Cf. *Mc* 16, 19.

^{xi} *II Cor* 11, 2.

^{xii} *Cant* 6, 8.

^{xiii} *I Tim* 3, 2.

^{xiv} Cf. *Eccli* 10, 7.

^{xv} Cf. *Cant* 6, 7.

^{xvi} Cf. GODEFRIDUS ADMONTENSIS, *Homiliae festivales*, XLVIII, PL 174, [633-1060A], 868C.

^{xvii} Cf. PETRUS DE CAVA, *Expositio super Cantica canticorum*, III, PL 79, 505B, ed. Bélanger cit., p. 70; VI, *ibid.*, 528A, p. 78.

^{xviii} Cf. *Cant* 6, 7.

^{xix} *Cant* 4, 7.

^{xx} *Is* 61, 10. Cf. *Responsorium*, 6955.

^{xxi} Cf. *Io* 3, 31.

^{xxii} Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *In Evangelium Iohannis*, XIV, 8, PL 35, 1507, ed. Willems cit., pp. 146-147.

^{xxiii} Cf. *Antiphona*, 1566, 2762, 2763, 4698; *Invitatorium*, 1076; *Responsorium*, 6131; 6165, 6684. Cf. GODEFRIDUS ADMONTENSIS, *Homiliae festivales*, PL 174, 964B.

^{xxiv} Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, 31, 117, PL 40 [231-290], 287, ed. E. Evans, Turnhout 1969 (CCSL, 46), [pp. 49-114], p. 111; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, XLVIII, PL 177, 666C; PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, III, XVI, 2, PL 192, 790, ed. Brady cit., p. 105, 3-15; ALANUS AB INSULIS, *Distinctiones dictionum theologicarum*, PL 210, 723A; GUALTERUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IV, ed. Châtillon cit., p. 37, 148.

^{xxv} Cf. *Num* 19, 2. Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, II, VI, 15, PL 176, 460C.

^{xxvi} *Iudith* 13, 1-10.

^{xxvii} *Prov* 31, 10.

^{xxviii} *Responsorium*, 6426.

XX

Sermo* in ascensione Domini

Introduzione

Nel secondo sermone sull'Ascensione del Signore Goffredo mette fin da subito in guardia i propri confratelli da una interpretazione che si concentri sul mero senso letterale del versetto del profeta Abacuc «Elevatus est sol et luna stetit in ordine suo»¹, fermandosi al quale si rischierebbe non soltanto di donare informazioni inutili al fedele, ma addirittura erronee. Per giunta, se anche solo ci si volesse attenere alla *littera*, spiega il Vittorino, risulterebbe perfino difficile da comprendere in che modo la luna possa restare al suo posto, nella sua dimora, una volta che il sole è sorto, dal momento che essa si sposta nel cielo mentre il sole percorre il suo ciclo. In effetti, spiega Goffredo, la luna segue il ciclo delle sue fasi, senza mai violarne le leggi, mentre il sole 'sale' secondo due movimenti astronomici: vi è infatti l'*elevatio diurna*, ovvero quando il sole sale in cielo, dall'alba fino a mezzogiorno, e l'*elevatio annua*, che va dal solstizio di dicembre (quando il sole si trova allo zenit del Tropico del Capricorno) al solstizio di giugno (quando il sole è allo zenit del Tropico del Cancro). Questo è sufficiente a dimostrare che una interpretazione letterale del versetto veterotestamentario risulta fallace, ragion per cui occorre rivolgersi *ad spiritualem intelligentiam*, per comprendere a fondo il mistero di fede che si cela nelle parole del profeta biblico.

Senza dubbio, continua Goffredo, Abacuc ha voluto intendere il sole come il Cristo e la luna come la Chiesa, che sono in effetti le cose più degne tra le visibili di tale comparazione². Segue pertanto una lunga *enumeratio* in parallelo, che non dimostra tale analogia per argomenti, ma si basa su un semplice e sufficiente accostamento di sostantivi, apposizioni e attributi senza verbo: come il sole è *lumen vite presentis*, così Cristo è *lumen eternitatis*; come il sole ancora ci fornisce la luce durante il giorno, così Cristo è candore di luce eterna. L'*enumeratio* continua con questo ritmo, per poi arrestarsi e procedere nella comparazione tra l'umanità di Cristo e il

* Sermo in ascensione Domini] Sermo in ascensione Domini B *in marg.*; De ascensione Domini B.

¹ Hab 3, 11 (LXX).

² Sull'origine di questa analogia, cf. RAHNER, *Mysterium lunae* cit.; ID., *Griechische Mythen in christlicher Deutung* cit., pp. 107-197.

sole: in effetti, secondo la sua divinità Dio è in ogni luogo e quindi il paragone col sole, che evidentemente non è presente durante la notte, non regge. Se tuttavia consideriamo la natura umana di Cristo, allora il sorgere del sole può diventare immagine del Figlio di Dio che, spogliandosi della sua forma divina, compie il suo percorso di vita mortale.

A ulteriore prova di una corretta ermeneutica del passo scritturale, inoltre, Goffredo invita i propri confratelli a considerare i fenomeni astronomici che accompagnarono la nascita e la morte del Cristo: la sua nascita fu infatti annunciata da una stella, mentre nel momento della sua morte fu il sole a oscurarsi, coerentemente al parallelismo appena intrecciato. Questo per mostrare agli increduli che l'incarnazione del Signore non costituisce che una diminuzione dell'essenza divina, ma non un suo annichilimento; del resto il fenomeno dell'eclissi solare doveva dimostrare che tutta la natura umana di Cristo si fosse effettivamente estinta. Ma, come durante la notte e nella sua eclissi il sole scompare, ma temporaneamente, così alla morte di Cristo nel corpo doveva necessariamente seguire la Resurrezione. E ancora, come il sole in sé non sorge o tramonta, ma ai nostri occhi sembra che esso appaia e scompaia al di là dell'orizzonte, così la natura di Cristo è sempre rimasta tale, sia prima che dopo quella che i nostri occhi mortali considerano la sua morte.

Più avanti nel testo Goffredo rivela le proprie abilità di buon esegeta quando si interroga di nuovo sul senso delle parole del profeta e sul loro significato recondito, andando a intercettare, se vogliamo, le ragioni psicologiche che hanno condotto Abacuc a esprimersi con quelle esatte parole. Goffredo perciò spiega che il profeta certamente ebbe modo di intuire questa elevazione del vero sole e vi lesse in essa che qualcosa di buono o favorevole ne sarebbe venuto. Va notato però che nell'espressione: «Elevatus est sol» si racchiudono entrambi i movimenti del sole, ovvero sia la discesa che l'elevazione, l'una triste, l'altra lieta, l'una rappresentante la passione, l'altra l'ascensione. Abacuc, tuttavia, constatando la viltà dell'animo umano, preferì annunciare solo ciò che vi era di spiacevole in maniera oscura, mentre non si preoccupò di celare *sub alio sensu* i lieti eventi.

In verità, poche righe prima aveva già profetizzato la discesa del sole, ovvero la passione di Cristo, dicendo: «Cornua in manibus eius, ibi abscondita est fortitudo eius»³, ma la lettura di questo altro versetto in chiave profetica è in ogni caso di difficile comprensione. Il discorso dovrebbe qui essere in effetti più lungo ed esplicativo, ma Goffredo sembra ritenere di poter sorvolare su questo punto, probabilmente poiché tale versetto è già stato esaminato nel

³ Hab 3, 4.

precedente sermone sulla passione di Cristo⁴. Pertanto Goffredo si limita soltanto ad accennare al fatto che le corna, ovvero i raggi delle virtù del Signore (altre versioni del testo latino parlano in effetti di *radii*) furono rivolte nelle estremità della Croce: lì il Signore vi nascose la sua potenza, ovvero, stando a una lettura del testo biblico che aiuta a deciptare meglio il messaggio recondito, lì il Signore nascose la sua opera in un'opera a lui stesso estranea; in altre parole, soltanto lasciando inconsapevole il Gesù uomo del piano di Dio si sarebbe potuto compiere il mistero della salvezza. In altre parole, soltanto la passione di Cristo avrebbe potuto avere come conseguenza la sua ascensione, così come il sole avrebbe dovuto necessariamente oscurarsi prima, per poi apparire in tutta la sua luce. Era dunque inevitabile che Cristo morisse sulla Croce, ma l'obbligatorietà della risalita al Padre è invece conseguente alla libera volontà della sua discesa nella mortalità. Appare perciò chiaro come la discesa di Cristo nella carne sia significata dal moto di discesa del sole nel Capricorno, che diviene simbolo della carne non peccatrice ma simile alla peccatrice, poiché «capricornus similis quidem est capro non caper»⁵, in quanto il capricorno è certamente simile a un capro, pur non essendolo davvero. D'altra parte, la libera volontà d'azione di tale discesa, dell'assunzione dell'umanità da parte del Cristo, fa sì che sia necessaria una risalita, nella quale egli conduce con sé i meritevoli, allo stesso modo del sole che ascende al Cancro, dunque simbolo dell'altezza del trono divino. È quindi finalmente chiaro in che senso, secondo Abacuc, il sole si è levato⁶.

Investigata dunque l'allegoria che soggiace *in verbis* di Abacuc, inizia qui la seconda parte del sermone, in cui Goffredo si preoccupa di indagare la *ratio similitudinis inter lunam et Ecclesiam*. Una breve elencazione di alcune note allegorie tra la luna e la Chiesa, riprese per lo più dai Padri, permetterà poi a Goffredo, seguendo una pedagogia semplice ma efficace, di

⁴ Omelia, questa, dal carattere piuttosto singolare, poiché risulta essere un'epitome di una *Meditatio* attribuita ad Anselmo d'Aosta, che il Vittorino fa sua tagliando e integrando nei punti in cui lo ha giudicato più opportuno. Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XV.

⁵ *Ibid.*, 90-91.

⁶ Vale la pena notare una somiglianza con un passo del commento di Macrobio al *Somnium Scipionis*, in cui i due Tropici sono chiamati *solis portas* perché pare che le anime giungano dal cielo alla terra e vi ritornino attraverso di esse. La porta degli uomini è tuttavia in Macrobio il Cancro, mentre quella degli dèi è il Capricorno. Cf. AMBROSIUS THEODOSIUS MACROBIUS, *Commento al Somnium Scipionis*, I, 12, 1-2, ed. Regali, cit., I, p. 118: «Per has portas animae de caelo in terras meare et de terris in caelum remeare creduntur. Ideo hominum una, altera deorum vocatur: hominum Cancer quia per hunc in inferiora descensus est, Capricornus deorum quia per illum animae in propriae immortalitatis sedem et in deorum numerum revertuntur».

giungere opportunamente, attraverso esempi già noti, alla corretta interpretazione della seconda parte del versetto veterotestamentario.

Innanzitutto, la luna è il corpo luminoso più vicino alla Terra, ma non è la Terra, perché la nostra vera patria ha sede nei cieli, ed è inferiore a Cristo, vero sole, come il corpo è al di sotto della propria testa. Ancora, la luna non risplende di luce propria, ma mutua la sua luce da quella del sole, motivo per cui ogni raggio di luce che la Chiesa ha in sé lo attribuisce alla grazia di Cristo. Tale elencazione serve a Goffredo per cominciare a costruire la comparazione tra l'*Ecclesia* e l'anima singola di ogni fedele. Non è altro che un passaggio da una modalità di lettura a un'altra: l'esegesi di questi passi addotti come esempio, infatti, va, se orientata in senso allegorico, a definire la Chiesa, mentre una lettura in senso tropologico degli stessi passi deve significare tutto quel che concerne l'anima.

Una dettagliata descrizione dei moti lunari consente poi a Goffredo di intessere una ulteriore analogia tra il corpo della Chiesa e la luna. In effetti, la considerazione del fatto che le fasi lunari si ripetano mensilmente, dividendo in questo modo l'anno in dodici mesi sinodici, permette di affermare che, durante la prima sizigia, ovvero quando la luna è più vicina al sole, questi ne illumini maggiormente la parte superiore e che, nella seconda, quando la luna è nel punto più lontano dal sole, questi ne illumini invece maggiormente la parte inferiore. Il numero 12 dei mesi dell'anno è allora letto da Goffredo in chiave mistica come il 10 dei comandamenti delle tavole della Legge aggiunto ai 2 comandamenti della carità. Pertanto, durante la sua prima congiuntura la luna, che è, *sub velamine*, l'anima di ogni fedele, si avvicina al sole, allenandosi in questo movimento nell'amore di Dio attraverso la contemplazione e oscurando momentaneamente la parte inferiore; questa, che simboleggia l'amore del prossimo, viene illuminata successivamente, come a voler significare una sorta di tensione a Dio che avviene per il tramite di questo amore. Nessuna delle due parti della luna, tuttavia, si eclissa, perché in entrambe le parti vigila la carità. Questo a meno che non si verifichi l'eclissi causata dall'ombra della Terra, vale a dire a meno che non si avviluppi nel peccato mortale, con il quale è inevitabile la perdita della luce della grazia.

Illustrati dunque alcuni dei parallelismi tra la Chiesa e la luna per la comprensione del senso delle parole del profeta Abacuc, Goffredo sviluppa l'argomento cardine del suo discorso, ovvero come sia da intendersi il fatto che la luna, nel versetto, possa stare al suo posto una volta che il sole si è levato. La spiegazione sottolinea nuovamente la necessità e il fine della passione di Cristo, sulla falsariga della prima lettera di Pietro: Cristo è morto per noi, per lasciarci il suo

esempio⁷. Il *vobis* del testo di Pietro diventa *nobis*, seguendo una lezione più rara, forse per un errore facilmente spiegabile dalla paleografia o, più probabilmente, per ragioni di comune appartenenza al mondo del peccato di predicatore e uditorio. Cristo è venuto, quale capo dell'esercito della sua Chiesa, per combattere per noi, ma non senza di noi; primo nella schiera, Cristo ha voluto tuttavia che la sua Chiesa restasse nelle fila del suo esercito, al posto stabilito, a vessilli spiegati di fronte a terribili nemici.

La prova del legame tra la solennità dell'ascensione è stata già dimostrata, ma Goffredo palesa un ulteriore legame con i successivi sermoni pentecostali, descrivendo l'attività di reclutamento, da parte di Cristo, dei membri del suo esercito, avvenuta proprio nel giorno di Pentecoste, quando cioè conferì agli apostoli la spada della parola in folgoranti lingue di fuoco; in seguito ordinò alla schiera dei martiri di armarsi, primo su tutti a Stefano (primo in ordine di merito ancor più che cronologico), cui seguirono migliaia di soldati che riuscirono ad assoggettare i persecutori della Chiesa, costringendoli a mettersi in fuga e a nascondersi. Dispose infine la schiera dei dottori contro i dardi avvelenati degli eretici, ordinando che splendesse di uomini fortissimi che sopravvivessero alla vita e agli scritti degli avversari della Chiesa, in modo da divenire tesoro per le generazioni future. La metaforica militare che si dipana in queste righe è la più adatta a illustrare il dovere del combattimento interiore per il canonico vittorino: il Signore ha voluto che il suo esercito fosse disposto in questo modo, così da avere un'armata per ogni diverso ordine della Chiesa. Questi, del resto, hanno il compito di combattere e distruggere gli avversari spirituali rappresentati dal mondo, dalla carne e dai demoni. Si tratta della classica dottrina dei tre nemici spirituali, che risale alla tradizione ascetica dei primi monaci del deserto, ma Goffredo ritiene di dover considerare l'eventualità di un quarto elemento, lo spirito, che, secondo la dottrina psicologica che emerge nel suo *Microcosmus*, diventa nemico nel momento in cui la facoltà della *ratio* non riesce a svincolarlo dai moti della *sensibilitas*, ovvero l'*irascibilitas* e la *concupiscibilitas*⁸.

Giunti alla fine del sermone, ne appaiono ora evidenti la costruzione e i fini: la puntuale ermeneutica del passo di Abacuc diventa qui il pretesto per affrontare un tema caro al Goffredo predicatore, ossia quello ecclesiologico che vuole che la Chiesa, nata dalla morte di Cristo e per

⁷ Cf. *I Petr* 2, 21: «In hoc enim vocati estis, quia et Christus passus est pro vobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia eius».

⁸ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, I, 29, ed. Delhaye cit., p. 53: «Spiritus noster, sicut naturaliter rationalis est, ita etiam naturaliter irascibilis et concupiscibilis est (...), irascibilitate sine delectu fugiens incommoda, concupiscibilitate sine delectu querens comoda».

sua stessa volontà, si faccia carico del piano della salvezza di tutto il genere umano. Ma perché la chiesa sia trionfante e quindi possa meritare, finalmente, di elevarsi come il sole alle sue altezze, occorre che i suoi uomini combattano per difenderla.

Testo

A = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14515, ff. 142^r-145^v.

B = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14818, ff. 129^r-131^v.

*Elevatus est sol, et luna stetit in ordine suo*ⁱ. De duobus magnis celi luminaribus, sole videlicet et luna, quibus autore Deo mundus iste administratur, videtur ad litteram propheta loqui in hoc capitulo. Sed certe si ad litteram intelligitur, non solum nichil utilitatis, verum etiam parum
5 veritatis¹ in eo invenitur. Quid enim nostra interest scire quod elevato sole luna stet in ordine suo? Nam etsi nostra intersit scire quomodo hec habeat cotidie luna ad solem, videlicet propter etatem lune, cuius noticiam adeo necessariam in Ecclesia patres antiqui censuerunt, ut eam singulis diebus publice recitandam² decernerent, nemo tamen usque adhuc hoc scitu dignum censuit, quod elevato sole luna stet in ordine suoⁱⁱ. Immo nec intellectui patet quomodo elevato
10 sole magis quam depresso luna in or-[142^v]dine suo stet. Ideoque si ad litteram accipitur hoc verbum, parum veritatis habere videtur cum, sive elevatur sive deprimitur sol, nichilominus luna in ordine suo stare videatur.

Etenim duplex cum sit elevatio solis et depressio: diurna videlicet et annua, diurna elevatio ab ortu ad meridiem, depressio a meridie ad occidentem, annua elevatio a capricorno ad
15 cancrum, depressio a cancro ad capricornum, in utraque, depressione videlicet et elevatione solis, perpetua lege luna stat in ordine suo, nunquam illum deserens, nusquam transgrediens. Ex his nimirum colligitur quod propositum capitulum ad litteram non recte accipitur. Cogimur ergo ad spiritualem intelligentiam divertere, et que sint hec luminaria celi in misterio disquirere, que etiam sit hec solis elevatio, et lune in ordine suo statio.

20 Et solis quidem nomine Christum, lune vero nomine Ecclesiam, subtilissima et convenientissima similitudine propheta hic³ designavitⁱⁱⁱ. Nichil enim in rebus visibilibus

¹ veritatis] veritatiss A; veritas A^{a.c.}, *corr. sup. l.*

² recitandam] A^{p.c.}; reciandam A^{a.c.}, *corr. sup. l.*

³ hic] *om.* B^{a.c.}, *add.* B^{p.c.} *sup. l.*

Christo magis comparabile quam solem, nihil in rebus visibilibus Ecclesie comparabile⁴ magis quam lunam arbitror. Nam sol *lumen*⁵ vite presentis^{iv}, Christus lumen eternitatis, sol splendor lucis diurne^v, Christus candor lucis eterne^{vi}. Sol⁶ rotundus et Christus eternus. Sol *lux mundi*^{vii},
25 et Christus *lux que illuminat omne hominem venientem in hunc mundum*^{viii}. Sol calore suo foveat omnia, et Christus caritate sua creat et recreat omnia, et⁷ multa alia in hunc modum sunt, in quibus sol et Christus comparabiles sunt; et hec quidem secundum divinitatem.

Porro secundum humanitatem eius, a summo celo egressio eius, et occursus eius usque ad summum eius. Nam secundum divinitatem nec egredi nec ingredi potest, qui ubique est, et
30 egressio quidem eius depressio eius, occursus autem {129^v} eius usque ad summum eius, elevatio eius. Que scilicet egressio sive depressio eius tunc cepit, quando Christus in carne apparuit, quando *seipsum exinanivit formam servi accipiens*^{ix}, tunc autem completa est, quando in passione occubuit. Quod pulcherrime nobis significatum est, in eo quod nascente Christo non sol sed stella eum demonstravit, occumbente vero [143^r] eo non stella sed sol defecit. Quid enim
35 putatis, fratres, cause fuit, quod nascens in carne Dominus, non in sole sed in stella nasci visus⁸ est, occumbens autem, non in stella, sed in sole occumbere visus⁹ est, nisi quod verus sol Dei Filius in carnem veniens non extinguere sed diminui, de carne exiens non diminui sed penitus extinguere videbatur incredulis? Ne ergo increduli in eius morte gloriarentur aut delectarentur, occubitum suum in solis defectu demonstravit, ut scirent increduli eum tanquam verum solem
40 post occasum mox oriturum, quia sicut impossibile est solem post occasum non oriri, ita impossibile erat Christum post mortem non resuscitari. Nam sicut sol in seipso nec oritur nec occidit, licet nobis oriatur et occidat, ita Christus in suo nec mortuus est nec resurrexit, licet in nostro et mortuus sit et resurrexerit. Igitur, ut dictum est, ne inimici in morte eius diu delectarentur, in solis defectu mortem suam demonstravit, ac si inimicis delectantibus in morte
45 eius diceret: 'In morte mea non poteritis diu delectari, quem sicut solem post occasum mox videbitis oriri'. Unde et in Psalmo resuscitatore suum Deum exaltans dicit: *Exaltabo te,*

⁴ comparabile] *om.* B^{a.c.}, *add.* B^{p.c.} *sup. l.*

⁵ lumen et vite presentis, Christus lumen eternitatis, sol splendor lucis diurne, Christus candor lucis eterne] *om.* *hom* B^{a.c.}; *add.* B^{p.c.} *in marg.*

⁶ Sol] *add. in marg.* B^{p.c.}.

⁷ et multa alia in hunc modum sunt, in quibus sol et Christus comparabiles sunt] A; *om.* B^{a.c.}, *add. in marg.* B^{p.c.}.

⁸ visus] B^{p.c.}.

⁹ visus] B^{p.c.}, *iter.*

Domine, quoniam suscepisti me, nec delectasti inimicos meos super me^x, cito¹⁰ videlicet me resuscitando.

Et hec quidem de depressione sive egressione solis huius dicta sunt; nunc de elevatione,
50 sive de occurso eius usque ad summum eius, hoc sciendum quod elevatio eius a¹¹ resurrectione
quidem inchoata est, quando a morte ad vitam quasi¹² ab inferiori emisperio ad superius
emisperium sol¹³ verus emersit, et de mortali factus immortalis supra nostrum orizontem resedit,
dum nostre mortalitatis modum dignitate immortalitatis excessit, sicut ipse post resurrectionem
suam discipulis suis apparens, inter alia collationis sue verba innuit, dicens: *Hec sunt verba que*
55 *locutus sum vobis cum adhuc essem vobiscum*^{xi}. Presens namque presentibus hec dixit, et tamen
quodammodo se longe ab eis distare innuit, quia dignitate immortalitatis eos lon-^{130^r}ge
excessit. Nec solum dignitate immortalitatis, verum etiam [143^v] quod plus est excellentia
inpassibilitatis¹⁴, subtilitatis, agilitatis, que omnia Christi et electorum eius ad gloriam
resuscitatorum propria sunt longe ab eis distat, sicut sepius eis nunc in Galileam, nunc in
60 Iudeam discurrens, et *ianuis clausis* intrans¹⁵ et exiens absque fatigue corporis post
resurrectionem demonstravit^{xii}. Que tamen omnia adhuc nonnisi initia quedam elevationis eius
fuerunt, donec hodierno die¹⁶ consummata est eius elevatio, quando videlicet occursum eius
factus est usque ad summum eius, cuius iam a summo celo precesserat egressio, id est quando
Filius Dei qui se ab equalitate Patris humiliaverat ad hominem, eundem hominem personaliter
65 ad consessum¹⁷ Patris elevavit, occurrente ei cum universa curia celesti ipso Patre et
sollemniter eum inthronizante et dicente: *Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos*
scabellum pedum tuorum^{xiii}. Quod est dicere: ‘Interim conregna michi personaliter in tua
persona, donec humiliatis ex toto inimicis tuis conregnes michi etiam generaliter cum tuis’.

Quid, fratres, quid hac elevatione sublimius, quid beatius, quid denique iocundius? Sed his
70 qui fidei et conscientie puritate se sperant eiusdem elevationis fore consortes. Quid vero
invidiosius his qui conscientie feditate hoc ipsum desperant? Hanc nimirum veri¹⁸ solis

¹⁰ cito videlicet me resuscitando] *om.* B^{a.c.}, *add. in marg.* B^{p.c.}.

¹¹ a] A^{p.c.}; ad A^{a.c.}, *corr. sub l. et eras.*

¹² quasi] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

¹³ sol verus] *om.* B^{a.c.}; *add. in marg.* B^{p.c.}.

¹⁴ impassibilitatis, subtilitatis, agilitatis] *corporalis add. sup. l.* B.

¹⁵ intrans] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

¹⁶ die] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

¹⁷ consessum] A^{p.c.}; concessum A^{a.c.}.

¹⁸ veri] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

elevationem propheta intuens, et quid sibi et sui similibus ex ea proventurum esset boni vel
commodi prospiciens, pre gaudio exclamavit, dicens: *Elevatus est sol*^{xiv}. Duo quippe viderat
in¹⁹ sole: depressionem videlicet eius et elevationem, alterum triste, alterum iocundum²⁰. Sed
75 quia nonnullos intellexit pusillanimes, tristia obscure, leta manifeste nuntiavit. Et tristia quidem
iam ante nunciaverat dicens: *Cornua*²¹ *in manibus eius, ibi abscondita est fortitudo eius*^{xv}, huius
solis de quo loquimur depressionem id²² est passionem Christi significans, sed obscure nimis.
Qua²³ enim iuxta alium prophetam, *ut faceret*²⁴ *opus suum, alienum fuit opus eius ab ipso*^{xvi},
cornua, id est radios virtutis sue vertit in²⁵ cornua crucis, verus²⁶ sol in manibus suis, id est in
80 opere alieno²⁷ a se opus suum occultavit, et ita fortitudinem suam ad tempus inimicis suis
abscondit, donec in ipso perficeretur quod fieri oportebat.

[144^r] *Oportebat enim pati Christum, et ita intrare in gloriam suam*^{xvii}. Oportebat, inquam,
solem deprimi, et ita elevari, non quod hic ordo Christo inevitabilis esset, sed ut nobis huius
ordinis exemplum proponeret, quibus omnino hic ordo inevitabilis est, si tamen cum {130^v}
85 ipso intrare in gloriam volumus. Quia enim peccatores sumus omnes, necesse habemus prius
humiliari, ut sic mereamur exaltari^{xviii}. Ipse vero non sic, quia²⁸ peccatum non fecit, *nec inventus*
est dolus in ore eius^{xix}. Ipse sol erat sine macula, nos luna non sine macula. Exempli tamen
causa voluntarie, non²⁹ necessarie hunc ordinem subiit, scilicet ut prius humiliaretur et sic
exaltaretur; sed semel in anno huius volubilis temporis, descendens ad capricornum, id est in
90 carnem similem peccatrici, non peccatricem, sicut capricornus similis quidem est capro non
caper^{xx}. Qua descensione rite completa similiter semel ascendit, in hoc eodem anno volubilis
temporis usque ad cancrum, id est ad eam troni divini celsitudinem^{xxi} qua non habet quo amplius
ascendat, etsi habeat quo descendat. Unde post annuam descensionem et ascensionem eius
semel factam diurnos adhuc et cotidianos sepe in hoc eodem anno volubili iterat decensus et

¹⁹ in sole: depressionem videlicet eius et elevationem] *om.* B^{a.c.}, *add. in marg.* B^{p.c.}.

²⁰ iocundum] A^{p.c.}; *coni.* iocunde A^{a.c.}.

²¹ Cornua in] A; B; radii ex *Vulg.*

²² id est passionem] A^{p.c.}; *om.* A^{a.c.}, *add. sup. l., del. corr. in marg.* A.

²³ Qua] A; Quia B.

²⁴ faceret] facereet A.

²⁵ in cornua crucis] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

²⁶ verus] *add. In marg.* B^{a.c.}.

²⁷ alieno a se opus] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

²⁸ quia] A; qui B.

²⁹ non necessarie] B; noncessarie A.

95 ascensus condescendens nobis peccatoribus, et iustificatos ad se elevans^{xxii}. Unde contingit
nunc post elevationem solis lunam stare in ordine suo^{xxiii}. Quod nimirum intuens propheta,
postquam dixerat solem elevatum, statim subiunxit, *et luna stetit in ordine suo*^{xxiv}.

Hoc enim est commodum quod interim propheta sibi et sui similibus vidit provecturum³⁰
ex hac³¹ elevatione solis, videlicet quod postquam elevatus est sol, luna stat in ordine suo^{xxv}.
100 De³² qua videlicet statione lune in ordine suo nunc aliqua nobis dicenda sunt. Sed quia sicut per
solem Christum, ita per lunam Ecclesiam significari diximus, et ratione similitudinis assignata
inter solem et Christum, nondum inter lunam et Ecclesiam rationem similitudinis assignavimus,
libet breviter aliquas similitudines inter lunam et Ecclesiam commemorare, ut deinde
commodius ea que de statione lune in ordine suo dicenda sunt exsequamur, et multa quidem
105 sunt in quibus luna Ecclesie simulatur³³, sed nos ea que pertinenti-[144^v]ora sunt
commemorabimus.

Luna lumen noctis est, et Ecclesia *in medio nationis perverse*³⁴ *lucet*, velud clarum
luminare^{xxvi}, sicut dicit Apostolus. Luna inferior sole citima terris est, non tamen in terra, et
Ecclesia inferior Christo est, tanquam corpus inferius capite suo, non tamen in terra est, quia
110 *nostra conversatio in celis est*^{xxvii}, ait Apostolus. Luna a se non lucet, sed a sole mutuatum
lumen habet. Unde etiam quotienscumque in umbram terre incidit, eclipsim patitur, et Ecclesia
quicquid in se lucidum habet, gratie Christi attribuit.

{131^r} Sic et unaqueque fidelis anima. Quod enim de Ecclesia³⁵ allegorice, hoc de anima
tropologice intelligimus. Unde quotienscumque Ecclesia vel anima in peccatum mortale incidit,
115 quasi terrenis tenebris obvoluta, a luce gratie deficit.

Rursum luna menstruis discursibus in duodecim menses dividit annum. In quibus modo
accedendo ad solem illuminatur superius, et decrescit³⁶ lumen eius inferius, modo recedendo a
sole illuminatur inferius, et decrescit lumen eius superius. Mirabile misterium Ecclesie vel
anime fidelis in hoc continetur. Nam similiter Ecclesia vel etiam fidelis anima annum suum, id
120 est temporalis huius vite sue cursum, quasi in duodecim menses dividit, dum decem mandatis

³⁰ provecturum] proventurum B.

³¹ hac] A; hic B.

³² De qua videlicet statione lune in ordine suo, nunc aliqua nobis dicenda sunt] *om.* B^{a.c.}, *add. in marg.* B^{p.c.}.

³³ simulatur] similatur B.

³⁴ perverse lucet] B^{a.c.}; lucet perverse B^{a.c.}.

³⁵ Ecclesia] e^a A; B.

³⁶ decrescit] descrescit A; B.

legis, duo caritatis mandata adicit^{xxviii}, et his totum vite sue cursum disponit. Nam nunc exercendo³⁷ se in amore Dei per contemplationem Deo proximatur, et sic superius illuminata inferius obscuratur; nunc vero exercendo se in amore proximi, per actionem quasi a Deo elongatur³⁸, et sic superius obscurata³⁹ inferius illuminatur. Neutro tamen modo deficit, quia in
125 utroque caritati insistit, nisi cum in⁴⁰ umbram terre incurrit^{xxix}, id est mortali peccato se involvit.

Sunt fortassis adhuc et alia in quibus lune assimilatur Ecclesia vel quilibet etiam fidelis anima. Sed nos modo his contenti ad id veniamus exequendum: quomodo hec luna elevato sole steterit in ordine suo^{xxx}. In quo primo hoc valde notabile occurrit, quod in his verbis propheta nobis insinuat, Dominum⁴¹ quidem in mundum venisse pugnaturum pro nobis, sed non sine
130 nobis, nec mox consummata pugna eius nostram consummari, quia *Christus passus est pro nobis*⁴², *nobis*⁴³ *relinquens exemplum*^{xxxi}, ut sequamur vestigia eius ac per hoc, non mox post ascensionem Domini consummandam esse [145^r] Ecclesiam, sicut quidam falso putaverunt. Inter quos et ipsi filii Zebedei cum matre sua inventi, cum peterent a Domino ut unus eorum ad dexteram, alter ad sinistram in regno eius sedere deberent, de stulta opinione sua reprehensi et
135 castigati sunt ab ipso Domino^{xxxii}, dicente⁴⁴: *Potestis bibere calicem*^{xxxiii} etc. Sed hii qui ascendente Domino convenerant in Ierusalem, et interrogabant dicentes: *Domine, si in tempore hoc restitues regnum Israel*, huius opinionis errore decepti et a Domino correpti sunt dicente: *Non est vestrum nosse tempora et momenta que Pater posuit in sua potestate*^{xxxiv}.

Hoc⁴⁵ igitur et horum similes propheta futuros providens in spiritu, false opinionis
140 redarguendos insinuat. Nam cum dixisset: *Elevatus est sol*, non subiuxit: ‘et luna simul elevata est’, sed: *luna stetit in ordine suo*^{xxxv}, ut sicut ipse Dominus tempore militie sue in suo steterat ordine, primus scilicet in atie stans, et adversarias potesta-^{131^v}tes fortiter solus debellans, sicut ipse in figura torcularis de se ipso dicit: *Torcular calcavi solus*^{xxxvi}, ita Ecclesia militatura

³⁷ exercendo] excercendo A; excrcendo B.

³⁸ elongatur] A^{p.c.}; elongantur A^{a.c.}, corr. sub l.

³⁹ obscurata] obscrata B^{a.c.}, corr. sup. l. B^{p.c.}.

⁴⁰ in] om. B^{a.c.}, add. sup. l. B^{p.c.}.

⁴¹ Dominum quidem in mundum venisse pugnaturum pro nobis, sed non sine nobis, nec mox consummata pugna eius nostram consummari, quia Christus passus est pro nobis, nobis relinquens exemplum, ut sequamur vestigia eius ac per hoc] A; om. B^{a.c.}, , add. in marg. B^{p.c.}.

⁴² pro nobis] bis scripsit A; del. alia m. cum mina.

⁴³ nobis] A, B, vobis.

⁴⁴ dicente: Potestis bibere calicem etc.] om. B^{a.c.}, add. sup. l. B^{p.c.}.

⁴⁵ Hoc] A; Hos B.

regi suo post⁴⁶ ipsum et ipsa stare deberet in atie, servans ordinem suum, terribilis adversariis
145 potestatibus *ut castrorum acies ordinata*^{xxxvii}.

Hanc atiem primum Dominus ascendens in celum in apostolis ordinavit, cum eis diceret:
Ite in orbem universum, predicate Evangelium^{xxxviii} etc. Hanc atiem post ascensionem suam in
die Pentecostes armavit, quando eos induit virtute ex alto, quando eis in igneis linguis gladium
verbi fulgurantis dedit, cui resistere non poterant omnes adversarii eorum.

150 Consummatis autem apostolis, hanc atiem secundo loco ordinavit in martyribus; in qua
acie mirabilis ille tiro, iunior dico Stephanus, primicerius non solum martyrum, sed etiam
apostolorum fieri meruit, forti ut mors⁴⁷ dilectione^{xxxix} armatus. Quem velud signiferum
insuperabilem tot milia militum robustorum subsecuti sunt suo ordine, ut merito terribiles
hostibus facti, omnes manifestos persecutores, materiali gladio Ecclesiam persequentes, tandem
155 in fugam verterint, et in latibulum coegerint.

Quibus quiescentibus quia nondum spiritualis hostis, quievit⁴⁸ gladio spirituali periculosius
inpugnans Ecclesiam, Dominus ordinavit tercio loco aciem doctorum, contra venenata tela
[145^v] hereticorum. In qua atie quanti et quam multi viri robustissimi enituerint, et quam viriliter
etiam hos Ecclesie adversarios eliserint, non solum vita eorum cum adhuc superessent
160 declaravit⁴⁹, verum etiam scripta eorum, que velud arma inexpugnabilia posteris reliquerunt,
adhuc protestantur, his hostibus elisis⁵⁰ et pacata foris Ecclesia, quia adhuc intus pugnare⁵¹ non
cessant, usque in hodiernum diem habet Dominus aties ordinatas in Ecclesiis diversorum
ordinum, velud quedam castra fortissima, que tot sunt in Ecclesia quot sunt in mundo claustra
religiosa, in quibus omnibus circa tria vel etiam quatuor que adhuc supersunt hostium
165 spiritualium⁵² genera, id est mundum, carnem, spiritum, demonia^{xl}, nocte et die pugnare non
cessat Ecclesia vel anima sancta⁵³ *ut castrorum aties ordinata*^{xli}.

⁴⁶ post ipsum] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

⁴⁷ mors] morti A; morte B.

⁴⁸ quievit] quievit *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

⁴⁹ declaravit] declavit B^{a.c.}, *corr. sup. l.* B^{p.c.}.

⁵⁰ elisis] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

⁵¹ pugnare] *conieci*; pugne A, B.

⁵² spiritualium] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

⁵³ sancta] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

170 Ecce, fratres karissimi, videtis quomodo elevato⁵⁴ sole luna stat et stetit et stabit in ordine suo^{xlii}, et que tantum elevationem solis ab ordine suo recesserat, quia *percusso pastore disperse sunt oves gregis*^{xliii}, elevato sole⁵⁵, ad ordinem sibi prescriptum rediit, et licet⁵⁶ recedentibus his qui ad eam non pertinent, ipsa tamen in ordine suo perseverabit donec tandem et ipsa cum elevato sole elevari mereatur, ipso adiuvante, qui vivit et regnat, Deus, per omnia secula seculorum. Amen.

ⁱ *Hab* 3, 11 (LXX).

ⁱⁱ Cf. *ibidem*.

ⁱⁱⁱ Cf. AMBROSIIUS MEDIOLANENSIS, *Hexaemeron*, IV, VIII, 32, PL 14 [123A-274A], 217C-218B; AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei*, XVIII, 32, PL 41, 590, edd. Dombart - Kalb cit., p. 625, 63-69; HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Gemma animae*, II, 53, PL 172, 632A; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Adnotatiunculae in Ioelem*, PL 175, 356D; ID., *Liber exceptionum*, I, 4, PL 175, 638C, ed. Châtillon cit., p. 225; ID., *In Apocalypsim Iohannis*, IV, 1, PL 196, 800C.

^{iv} Cf. *Io* 8, 12.

^v Cf. *Antiphona*, 4050.

^{vi} Cf. *Sap* 7, 26; *Antiphona*, 1513.

^{vii} *Mt* 5, 14; *Io* 8, 12; 9, 15.

^{viii} *Io* 1, 9.

^{ix} *Phil* 2, 7.

^x *Ps* 29, 2. *Antiphona*, 2755; 2756; *Introitus*, 39a.

^{xi} *Lc* 24, 44.

^{xii} Cf. *Io* 20, 26.

^{xiii} *Ps* 109, 1.

^{xiv} *Hab* 3, 11 (LXX).

^{xv} *Ibidem*.

^{xvi} *Is* 28, 21.

^{xvii} *Lc* 24, 26 e 46. Cf. anche, per es., ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur Deus homo*, I, 3, PL 158, 364C, ed. Schmitt cit., pp. 50-51.

^{xviii} AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Enarrationes in Psalmos*, LXXVII, 28, PL 36, 1001, edd. Dekkers - Fraipont cit., p. 1088.

^{xix} *I Petr* 2, 22.

^{xx} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, III, 198-199; IV, 72-73.

^{xxi} Cf. *Antiphona*, 3853; *Responsorium*, 7200.

⁵⁴ elevato] A^{p.c.}; elevatus A^{a.c.}.

⁵⁵ sole] om. A^{a.c.}, add. sup. l. A^{p.c.}.

⁵⁶ licet recedentibus] B^{p.c.}; licet de recedentibus B^{a.c.}, corr. sub l.

-
- xxii Cf. MACROBIUS AMBROSIIUS THEODOSIUS, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, XII, 2, ed. Willis cit., pp. 47, 30 - 48, 18.
- xxiii Cf. *Hab* 3, 11 (LXX).
- xxiv *Ibidem*.
- xxv Cf. *ibidem*.
- xxvi Cf. *Eph* 2, 15; GREGORIUS I, I, 1, *Moralia in Iob*, PL 75, 529B, ed. Adriaen cit., p. 25, 15-23; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Libellus de formatione archæ*, II, PL 176, 626A, ed. Sicard cit., p. 16, 201.
- xxvii *Phil* 3, 20.
- xxviii Cf. *Mt* 22, 37-40.
- xxix Cf. CALCIDIUS, *Commentarius in Platonis Timæum*, I, 87, ed. Waszink cit., p. 139; *ibid.*, 89, p. 141; CASSIODORUS VIVARIENSIS, *Institutiones divinarum ac saecularium litterarum*, VII, PL 70, [1105-1220], 1218A, ed. R. A. B. Mynors, Oxford 1961, p. 155; ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, III, 59, PL 82, 177A, ed. Lindsay cit., p. 165; MARTINUS LEGIONENSIS, *Sermones*, XIII, PL 208, [27-1350C], 1091A.
- xxx Cf. *Hab* 3, 11 (LXX).
- xxxi *I Petr* 2, 21.
- xxxii Cf. *Mc* 10, 35-38.
- xxxiii *Ibid.* 10, 38. Cf. *Mt* 20, 22.
- xxxiv *Act* 1, 6-7. *Antiphona*, 2384.
- xxxv *Hab* 3, 11 (LXX).
- xxxvi *Is* 63, 3.
- xxxvii *Cant* 6, 4.
- xxxviii *Responsorium*, 7028. Cf. *Mt* 28, 19; *Mc* 16, 15.
- xxxix Cf. *Cant* 8, 6: «Fortis est ut mors dilectio».
- xl Cf. per es. HUGO DE FOLIETO, *De claustris animæ*, III, 9, PL 176, 1102A; ADAM DE SANCTO VICTORE, *Sequentiæ*, XLIX, ed. Grosfillier cit., p. 459, 9-10; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Super Ecclesiasten*, XVI, PL 175, 235BC; ID., *Miscellanea*, XXX, PL 177, 712A; *ibid.*, LXXIX, 513D; *ibid.*, CXCV, 585D; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber exceptionum*, II, 2, PL 175, 773B, ed. Châtillon cit., p. 235; PETRUS COMESTOR, *Sermones*, VIII, PL 198, 1743B; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, X, 57-58; XII, 158-159; XXXI, 149-152.
- xli *Cant* 6, 4.
- xlii Cf. *Hab* 3, 11 (LXX).
- xliii *Mt* 26, 31.

XXI

Sermo* in pentecoste

Introduzione

Il primo dei due sermoni pentecostali di Goffredo procede lungo un doppio binario, dal momento che è duplice la festività che si celebra nell'occasione della sua lettura: da una parte l'ascensione del Figlio di Dio, che è la principale solennità della *triumphans Ecclesia*, dall'altra la discesa dello Spirito Santo, che costituisce il culmine delle celebrazioni della *milans Ecclesia*. Proprio nel percorrere questo doppio binario, dunque, Goffredo riprende la propria dottrina della carità, personificata qui come nel *Microcosmus* col titolo insigne di regina, e intesse un interessante parallelo tra lo sviluppo dell'anno liturgico solcato dal susseguirsi di ricorrenze ricordate nel *corpus* omiletico e il cammino spirituale, affettivo che il canonico vittorino ha il dovere di percorrere al fine di ricongiungere le due Chiese e, dunque, ogni anima al suo Creatore.

Tra le più notevoli per l'utilizzo di una elegante prosa rimata, le righe di questo sermone si caratterizzano soprattutto nella prima parte per un forte afflato erotico-mistico, che si evidenzia soprattutto nelle esortazioni in seconda persona singolare rivolte all'uomo, privo dell'amore caritatevole dello Spirito Santo, che è invitato a cercare quell'amore, ad ardere di esso, affinché possa discendere la lingua di fuoco su di sé in questo giorno di Pentecoste, come è accaduto per gli apostoli.

La seconda parte del sermone acquista invece i consueti toni, nella tipica analisi esegetica del passo scritturale dell'esordio, tratto dall'*Esodo*, e che intende illustrare, nella sua scelta, il senso storico della Pentecoste, facendolo risalire ai cinquanta giorni dalla fuga dall'Egitto in cui fu immolato l'agnello pasquale (tipo dell'antitipo di Gesù Cristo, immolatosi per la salvezza dell'uomo). Il senso spirituale dell'evento pentecostale, invece, consistente nel fuoco corporale e spirituale disceso sugli apostoli, si configura come il passaggio dalle tenebre del peccato e

* Sermo in Pentecoste] f. 90^v, *bis scr.* Sermo f. 91^r.

dell'ignoranza alla luce della fede, inaugurata dalla domenica di resurrezione, con cui il *dominicus homo*¹ ha condotto il suo popolo nella luce di una nuova vita, eterna.

Il discorso di Goffredo si sposta, infine, su tematiche trinitarie, nel tentativo di spiegazione delle differenti apparizioni nel mondo delle tre persone della Trinità; lo spazio maggiore è riservato allo Spirito Santo, in ragione della solennità che si vuole celebrare. La terza persona della Trinità è allora analizzata nella triplicità dei suoi doni (*dationes*), individuati dal Vittorino nell'acqua, nell'olio e nel fuoco. I tre elementi, consolidati nella loro opzione ermeneutica da numerosi passi scritturali, trovano applicazione nella liturgia e ne chiariscono, infine, il senso delle pratiche.

Il primo sermone sulla Pentecoste sembra essere, come in altri casi del *corpus* omiletico di Goffredo, la base da cui il Vittorino ha poi attinto per scrivere il secondo, molto più breve ma quasi del tutto simile, nel testo come nei temi, al primo.

¹ Per la definizione di Cristo come *dominicus homo*, che ritorna sovente nei sermoni di Goffredo, e per la sua ricorrenza nei Padri della Chiesa, cf. in particolare: A. GRILLMEIER, *Jesus Christ, the Kyriakos Anthropos*, in «Theological Studies», 38 (1977), pp. 275-293, ID., *Ho Kyriakos anthropos. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit*, in «Traditio», 33 (1977), pp. 1-63.

Testo

C = ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, ff. 90^v-100^r.

Mane inclaruerat: et ecce ceperunt audiri tonitrua ac micare fulgura et nubes densissima operire montem clangorque buccine vehementius perstrepebat¹.

§ Verba sacre Scripture presentis diei misteriis gravida vobis proposuimus, patres et fratres
5 karissimi. Sed libet ut, antequam eisdem insistamus, in laude tante sollemnitate ad honorem auctoris eiusdem et ad fraternam edificationem aliquid vobis prelibando dicere debeamus. Ceterum, cum nostra infirmitas tanto oneri multum sit impar, multum insufficiens, liberet utique, si liceret, tacere potius quam loqui, audire quam audiri.

§ Die festo quem proxime transegimus, celebravimus gloriosam ascensionem Filii Dei. Die
10 festo quem nunc agimus, celebravimus gloriosam descensionem Spiritus sancti. Tunc celebravimus gloriam dominici hominis ad Deum ascendere digni, nunc celebramus gratiam Domini Spiritus in homines descendere¹ dignati. Tunc ascendens Dominus Iesus cum comitatu sanctarum animarum civium celi numerum adauxit, nunc descendens Dominus Spiritus cum copia gratiarum peregrinantium in terra merita cumulavit. Illa ergo fuit principaliter
15 sollemnitas Ecclesie triumphantis, ista principaliter est sollemnitas Ecclesie militantis. Celebret specialius, salva pace peregrini, civis in patria adventum regis sui, celebret specialius, salva pace civis, peregrinus in via adventum ducis sui! Quamvis enim istarum sollemnitatum utraque per se sublimis, utraque summa sit, ista tamen omni militanti Ecclesie tanto debet esse subli-[91^v]mior quanto illi probatur fuisse pertinentior et utilior, etiam si nulla alia preminentie
20 ratio subesset. Tunc enim Filius hominis, quasi principaliter causam suam et secum triumphantium agens, ascendit ut secum illis exaltaret, nunc vero Spiritus Dei, quasi principaliter causam² militantium agens, descendit ut se cum illis et in illis humiliaret. Ille ascendit ut, post expletum laborem assumpte expeditionis quam contra diabolum et mundum pugnaturus venerat, rex victoriosus in pace se patrie cum quibusdam membris suis collocaret,
25 iste descendit ut, quasi assumpto labore cum residuis membris adhuc contra diabolum et

¹ descendere] C^{p.c.}, *coni.* ascendere C^{a.c.} *alia m.*

² causam] *om.* C^{a.c.}, *add. sup. l.* C^{p.c.}.

mundum pugnaturis, tanquam fortis bellator pro eis et cum eis in aciem staret, tanquam peritus et invictus advocatus causam eorum in omni foro apud homines ageret, apud Deum vero *gemitibus inenarrabilibus*ⁱⁱ pro eis interpellaret. Denique ascendit ille ut nobis istum a Patre mitteret, descendit iste ut nos illi ad Patrem transmitteret.

30 O immensam clementiam Dei, o inestimabilem caritatem! Non suffecit tibi, o redundans fons caritatis, Pater benignissime, Pater dulcissime, non suffecit tibi ad salutem hominum iam misisse unigenitum tuum, quin etiam ex habundantia ad munimentum iam collate salutis, ad incrementum³ benedictionis, ad consolationem merentium animarum de abscessu sponsi sui, ad confortacionem laborantium adhuc in terra⁴ membrorum [92^r] unigeniti mittere curares et
35 unicum Spiritum tuum.

O iocundam, o plenam spiritualis leticie sollempnitatem, in qua non iam alius iubente mittitur caritate, sed ipsa nobis per se regina Caritasⁱⁱⁱ venire dignata est. Cetera namque Dei beneficia nobis iussit imperiose caritatis per alios impensa sunt, huius diei beneficium ipsa nobis per se domina Caritas impendit. Ascendit Deus Veritas in carne, mundo sui cognitione
40 illuminando; descendit Deus Caritas in igne, mundo sui dilectione inflammando. Quid retribues, o homo inops, quid retribues diviti regine Caritati? De cuius intimis thesauris processit non solum hoc beneficium, sed et quicquid umquam beneficii celitus percepisti. Certe obligatus es ei maiori quam solvere possis, immo quam totus mundus solvere possit.

Quid ergo facies? Non potes ei respondere unum pro mille. Consolare tamen, confide, quia
45 que larga extitit in indebito donando, non potest esse non larga in debito remittendo. Prona est, facilis est ad remittendum debitum, que donavit indebitum. Uno solo ei debito teneris super quo remittendo non modo difficilis, verum etiam inexorabilis est, quippe quia rei debite cuilibet suppetit facultas cui non deest voluntas. Tantum quisque ea habundat, quantum vult.

Est autem hoc debitum vicissitudo sincere dilectionis ut, sicut ipsa non solum sua, sed se
50 tibi [92^v] ex amore impendit, sic tu non solum tua, sed et te illi vicissim ex amore reimendas. Solve ei hoc debitum vere dilectionis, ama amantem te et securus sis, quia quicquid in aliquo minus feceris, si tamen minus facere potes, totum tibi in hoc verbo instaurabitur. Ardeat in te flamma amoris eius qui, ut eam accenderet in te, hodierno die in flamma ignis descendit in te. Et utinam hodie et semper in nos descendere et nobiscum manere dignetur! Utinam dirumpas
55 celos Domine Spiritus, utinam dirumpas celos et descendas!^{iv}

³ incrementum] munimentum C^{a.c.}, *coni.* incrementum C^{p.c.}, *corr. sup. l.*

⁴ in terra] *dub C.*

§ Cuius descensionem descensionisque modum pariter et effectum sacra nobis veteris instrumenti historia sub mysticis tam rebus quam verbis que premisimus iam olim presignavit, dicens: *Mane inclaruerat*^v etc. Ad litteram quidem loquitur hic Scriptura de die quinquagesimo computato ab exitu filiorum Israel de Egypto, ab immolatione typici illius agni paschalis, quo die cum iam venisset populus Israel ad Synai montem, in deserto proficiscens in terram promissionis^{vi}, data est eis ibi lex per manum Moysi a Domino scripta *digito Dei* in tabulis lapideis^{vii}. Cuius legis dationis modum et signa comitancia ad litteram Scriptura commemorat, cum dicit: *Mane inclaruerat illius*^{viii}, scilicet quinquagesimi diei, et ecce Domino veniente super montem, ubi daturus erat legem, talia signa precedebant vel comitabantur adventum eius, ceperunt audiri tonitrua micare fulgura [93^r] et nubes densissima operire montem, quia in caligine veniebat super verticem montis, clangor quia buccine vehementius perstrepebat^{ix}, forte ad convocandum populum ad tante rei spectaculum, vel ad excitandam devotionem populo qui accepturus erat legem Dei. Hec est res ad litteram quidem tunc gesta, alterius rei hodierno die geste, sive geri incipientis, significationem expresse continens. Nam ille dies quinquagesimus ab immolatione typici agni huius nostri diei ab immolatione veri agni paschalis Domini nostri Iesu Christi computati, et illa legis datio hodiernam sancti Spiritus missionem sive spiritualis legis dationem, non iam in tabulis lapideis^x, sed in tabulis cordis carnalibus scripte *digito Dei*^{xi}, id est per Spiritum sanctum, scribam scilicet⁵ velociter scribentem, manifeste significat.

Videamus itaque singulorum verborum mysticum sensum. *Mane*, inquit, *inclaruerat*^{xii}. Pulchre per ‘mane’ tempus dominice incarnationis solet intelligi, quia mundus, qui usque ad illud tempus in tenebris peccati et ignorantie quasi male sopitus iacuerat, extunc discussis tenebris ignorantie et sompno peccati, quasi mane evigilans surgere ad opus suum cepit. *Mane*, ergo, *inclaruerat*^{xiii}, quia iam Dominus incarnatus fuerat. *Mane inclaruerat*^{xiv}, quia lux fidei ab oriente surgere ceperat. *Mane inclaruerat*^{xv}, quia *sol iusticie*^{xvi} ortus fuerat. *Mane inclaruerat*^{xvii}, quia populus qui ambulabat in tenebris [93^v] iam *lucem magnam* viderat *habitantibus in regione umbre mortis lux orta est eis*^{xviii}, vel certe si maius dicere ‘mane inclaruerat’, quia matutinum dominice resurrectionis, quod similiter⁶ nomine ‘mane’ solet intelligi, iam transierat, in quo matutino dominicus ille homo iam in novam eterne vite lucem introierat, immo quod plus est iam corporaliter celos ascenderat:

Et ecce die quinquagesimo ab hoc mane adveniente Spiritu sancto super fideles, simul congregatos talis effectus subsecutus est, cum *ceperunt audiri tonitrua*^{xix}, quia nubibus

⁵ scilicet] scilis C.

⁶ similiter] C^{p.c.}, simileter C^{a.c.}, corr. sup. l.

Scripturarum propheticarum concurrentibus et se invicem pro habundantia collidentibus in celis, in celestibus, scilicet apostolorum mentibus, Spiritu Dei tanquam vehementi vento perflatis celi intonantes, enarrare ceperunt gloriam Dei et opera manuum eius, ita ut *in omnem*
90 *terram exiret sonus eorum et in fines orbis terre verba eorum*^{xx} *ceperunt audiri tonitrua*^{xxi}, quia apostolica predicatio non solum pios mulcebat pro missione eternorum premiorum, verum etiam impios terrebat comminatione eternorum suppliciorum. Et *ceperunt micare fulgura*^{xxii} ut, quos tonitruosa predicatio non terreret, saltem inprovisa miraculorum choruscatio movere posset; *ceperunt micare fulgura*^{xxiii}, quia iam incepit impleri quod eis Dominus ascendens
95 promiserat, dicens: *Signa eos qui crediderint hec sequentur: in nomine meo demonia eicient, linguis loquentur novis*^{xxiv} etc. [94^r]

Ecce quomodo vides secundum mysticum sensum hec verba huius diei resonant preconium. Quod si ea adhuc accedentius et familiarius huic sollempnitati aptare velis, forsitan non erraveris, ita videlicet ut non iam allegorice, sed potius quasi historice intelligantur, et nova
100 historia expresse in veteri tanquam rota in rota contineatur^{xxv}. Dicatur ergo ‘mane inclaruerat’^{xxvi} ad litteram, huius scilicet quinquagesimi diei pentecostes, ut notetur hora qua datus est Spiritus sanctus, tertia scilicet que est post mane, quia in ea hora descendit Spiritus sanctus. Propter quod et in hac sollempnitate tertia celebrior est quam in aliis sollempnitatibus vel quam alie hore, et ecce, adveniente Spiritu sancto, talia signa comitata sunt eum. *Ceperunt*
105 *audiri quasi tonitrua*^{xxvii}, hoc est enim quod Lucas apertius dicit: *Factus est repente de celo sonus*^{xxviii} etc. *Et ceperunt micare fulgura*^{xxix}, hoc est quod Lucas apertius subiungit: *Et apparuerunt illis dispertite lingue tanquam ignis*^{xxx} etc. Quid⁷ enim? Nonquid non quasi fulgur fuit quando repente ignis, celitus veniens, super singulos eorum sedit? Revera quasi fulgur, immo plusquam fulgur fuit, quia fulgur in momento apparet et disparet, hic autem ignis non in
110 momento creditur apparuisse et disparuisse, maxime cum scriptum sit quia ‘sedit’, quod notat moram aliquam super *singulos eorum* flamma *ignis*^{xxxi}.

§ Sed libet inter hec carissimi in con-[94^v]templatione tante sollempnitatis paululum immorari et sublati altius oculis mentis investigare^{xxxii} quantum ipse Dominus Spiritus dedit, quid sibi velit quod hodierno die Spiritus sanctus super fideles suos in specie corporalis ignis
115 apparuit^{xxxiii}. Neque enim ipse naturaliter corporalis ignis est, sed spiritualis. Sed nec tunc corporalis ignis factus est quando in eo apparuit. Sine omni etiam corporalis speciei adminiculo poterat ipse, tanquam Dominus et creator omnipotens, se et sua dona invisibiliter mentibus suorum fidelium infudisse, sicut et multociens non desinit facere. Quid ergo sibi vult hec

⁷ Quid enim?] *coni.* alia m. C.

corporalis species? Consideranti michi iterum atque iterum⁸ huius rei rationem, una quedam
120 inter alias quas sancti Patres edidisse inveniuntur ratio relucet, quam sine preiudicio melioris
sententie caritati vestre proponam. Neque enim obest super eadem re dubia diversarum
assignatio rationum, si tamen quicquid dicitur totum ad regnum caritatis, ad profectum fidei et
ad fraternam edificationem convertitur. Sic nimirum sic conveniebat, sic divine dispensationis
125 mira ratio continebat ut singule beatarum in sancta Trinitate personarum, ad fidem Trinitatis
mundo commendendam, diverso et sibi congruo tempore, sue proprietatis munus per quandam
sui corporalem presentiam in mundo implerent. Sicut enim eedem divine persone aliquando
omnes simul uno et eodem tempore ad essentie sue unitatem in personarum pluralitate et ad
operationis sue inseparabilitatem [95^r] mundo declarandam corporaliter apparere dignate sunt,
quod bis quidem factum esse, Scriptura teste⁹, didicimus semel in Veteri Testamenti, quando
130 videlicet *Abraham tres vidit et unum adoravit*^{xxxiv}, semel in Novo quando, baptizato Domino,
Pater in voce, Filius in homine, Spiritus sanctus in columba^{xxxv} apparuerunt; sic nimirum sic
humano generi expediebat, ut ad declarandam sui distinctionem, ut diximus, singule persone
diverso et sibi congruo tempore sue proprietatis munus corporaliter apparendo in mundo
implerent. Verbi¹⁰ gratia: proprium est omnipotentis deitatis, que Patri attribuitur, non entia ut
135 sint creare, delinquentes sive homines sive demones potencie et iusticie digna severitate punire.
Proprium est sapientis veritatis, que Filio attribuitur, iam entia sed per culpam deformata, ut
pulchra fiant, sui cognitione illuminare. Proprium est benigne caritatis, que Spiritui sancto
attribuitur, iam illuminata, ut sancta sint, suo amore inflammare^{11xxxvi}.

Implevit iam olim omnipotens deitas¹² sue proprietatis munus dum, universitate rerum
140 creata, homini inter alia et super alia substantiam creatura Deus¹³ apparuit, eique quasi ore ad
os locutus^{xxxvii} precepta vivendi dedit, non servanti iustam penam digna severitate infligit, et sic
illi, quid in sua et de sua creatura facere posset, potenter ostendit. Implevit sapiens Veritas sive
vera sapientia sue proprietatis [95^v] munus tempore recreationis sive incarnationis, dum in
homine assumpto corporaliter apparendo mundum iam per culpam deformatum, ut pulcher
145 fieret, sue veritatis doctrina illuminavit. Implevit benigna caritas sue proprietatis munus

⁸ iterum] iterum michi, C^{a.c.}, del. C^{p.c.}.

⁹ teste] om. C^{a.c.}, add. in marg. C^{p.c.} alia m.

¹⁰ verbi gratia] add. in marg. C^{p.c.} alia m.

¹¹ inflammare] C^{p.c.}, illuminare C^{a.c.}, del. et corr. in marg. alia m.

¹² deitas] C^{p.c.}, deitatis C^{a.c.} eras.

¹³ Deus] om. C^{a.c.}, add. sup. l. C^{p.c.} alia m.

tempore hodiernae visitationis, dum in igneis linguis apparendo super fideles suos, suo illos amore inflammavit^{xxxviii}.

Ecce quomodo singulae divinae personae suae proprietatis munus, diverso et sibi congruo tempore, per quandam sui corporalem apparitionem in mundo impleverunt. Quamvis due
150 extreme apparitiones a media longe distent, quippe quia in extremis apparentes non id facti sunt quod apparuerunt, in media vero apparens, id personaliter factus est quod apparuit. Cuius diversitatis rationem non hic locus est assignare, nec vacat nobis tendentibus ad alia. Ex his rite animadversis, quedam nobis solutio cuiusdam questionis resultat, qua curiose sepe quesitum est: quae fuerit necessitas mittendi Spiritus post ascensionem, cum iam ante ascensionem et post
155 resurrectionem a Domino, adhuc corporaliter presente, datus fuerit per insufflationem, immo cum iam longe ante resurrectionem datus fuerit per baptismi ablutionem. Neque enim apostoli aut baptizati non fuerant, aut sacramentum baptismi sine re sacramenti, id est sine Spiritu sancto perceperant. Quae ergo fuit necessitas iterum dandi Spiritus? Magna per omnem modum. Quamvis enim iam Spiritus sanctus datus fuerat, quia tamen nondum se per se, id est per sui
160 solius corporalem ap-[96^r]paritionem dederat, sed per alium, id est per Filium datus fuerat, nondum tam evidens suae personae sive suae personalis proprietatis ad alias personas distinctio mundo apparuerat.

Admodum ergo non solum utilis, verum etiam necessarius michi videtur fuisse hodiernus sancti Spiritus adventus ad sanctae Trinitatis fidem mundo commendandam, maximeque ab hoc
165 die aperte predicanda, nec ante hunc diem aperte umquam predicata est, attestante hoc ipsum Scriptura, quae quosdam baptizatos in nomine Iesu narrat, sed interrogatos utrum Spiritum sanctum acceperint respondisse: *Sed necque, si Spiritus sanctus est, audivimus*^{xxxix}. Porro quod ab hoc die continuo predicata fuerit Trinitas, ipsa etiam sanctae Trinitatis continuata sollempnitas, si aliud huius rei argumentum non extaret, manifeste demonstrat. Potest tamen et
170 alia ratio huius triplicis dationis sancti Spiritus assignari. Tribus namque vicibus datus est ad tria quorum ipse est effectivus, et in singulis trium aliorum trium, propter quae tria et tribus quoque mysticis nominibus designari solet. Dicitur enim aqua, oleum et ignis. Aqua abluens, irrigans, sacians; oleum sanans, reficiens, illuminans; ignis consumens, consolidans, inflammans. De hac aqua Dominus dicit in Evangelio: *Qui credit in me, flumina de ventre eius*
175 *fluent aquae vitae*^{xl}, id est dona Spiritus sancti. Sic enim Evangelista secutus exposuit, dicens: *Hoc autem dixit de Spiritu quem accepturi erant*^{xli}. De hoc oleo propheta, [96^v] intuens in Christum, ait: *Unxit te, o Deus, Deus tuus*^{xl4}, *oleo letitiae*^{xlii}, scilicet Spiritu sancto, qui letitiae

¹⁴ tuus] om. C^{a.c.}, add. sup. l. C^{p.c.} alia m.

dicitur propter puritatem consciencie quam confert *pre participibus*¹⁵ *tuis*^{xliii}. De hoc igne item
 Dominus in Evangelio: *Ignem veni mittere in terram*, id¹⁶ est in terrena corda, *et quid volo nisi*
 180 *ut ardeat*^{xliv}? Hanc aquam vidit propheta Ezechiel egredientem de templo a latere dextro^{xlv}, id
 est a Domino Iesu Christo iam per humanitatem, que vivum Dei templum extitit, in eterno Patris
 consessu quiescentem et descendantem, per baptismi aliorumque suorum donorum gratiam,
 usque in mare Mortuum, in hunc videlicet turbulentum mundum in peccatis mortuum, et
 vivificata sunt que erant in eo mortua^{xlvi}. Quam aquam cum idem propheta transvadare vellet,
 185 in quibusdam locis pertingebat ei usque ad talos, in aliis ad genua, in aliis ad renes, in aliis vero
 omnino transvadari non poterat^{xlvii}. Hoc est oleum quod vidit propheta David descendere de
 capite *in barbam Aaron* et de barba *in oram vestimenti eius*^{xlviii}. Hic est ignis quem vidit idem
 propheta Ezechiel a lumbis sedentis super thronum deorsum splendentem in circuitu: ‘Et vidi’,
 inquit, ‘a lumbis sedentis super thronum deorsum^{xlix}’, id est ab incarnatione Domini, que per
 190 lumbos significatur, quasi aspectum ignis splendentis in circuitu, quia post incarnationem
 Domini Spiritus sanctus thronum eius, id est sanctam Ecclesiam, et circumdedit et implevit.

Ad tria ergo, ut diximus, propter que his tribus mysticis designatur nominibus, tribus vicibus
 datus est Spiritus sanctus, quasi sub tribus visibilibus et sacramentalibus [97^r] speciebus. Nam
 ante resurrectionem datus est discipulis¹⁷ sub sacramento aque baptismi ad ablutionem, id est
 195 ad remissionem peccatorum, passive, scilicet ut eis remitterentur peccata, et sic *mortui peccato*
et consepulti Christo per baptismum in morte ipsius resurgerent in vitam iusticie¹. Post
 resurrectionem vero datus est eis per insufflationem, quasi per quandam lenem¹⁸ olei
 infusionem, unde et nomine olei¹⁹ hec specialiter datio Spiritus sancti iam olim designata²⁰ est
 a Moyse dicente: ‘Suxerunt *mel de petra, oleumque de saxo durissimo*^{li}’, mel de petra
 200 mellifluam et divinam doctrinam de Christo adhuc in carne conversante, quia petra erat
 Christus, sed de ipso iam facto durissimo saxo suxerunt oleum, quia de ipso iam immortalis per
 insufflationem hauserunt Spiritum sanctum^{lii}, non iam ad remissionem peccatorum passive, id
 est ut eis remitterentur peccata, iam in baptismo remissa, sed ad remissionem active, ut, scilicet
 remitterent, id est ut potestatem remittendi aliis acciperent.

¹⁵ participibus] C^{p.c.}, participibus C^{a.c.}, corr. sup. l. alia m.

¹⁶ id est in terrena corda] om. C^{a.c.}, add. in marg. C^{p.c.}.

¹⁷ discipulis] om. C^{a.c.}, add. sup. l. C^{p.c.} alia m.

¹⁸ lenem] C^{p.c.}, leenem C^{a.c.}, exp.

¹⁹ olei] C^{p.c.}.

²⁰ designata est] bis scr. C^{a.c.}, corr. C^{p.c.}.

205 Unde et tunc dictum est eis: *Quorum remiseritis peccata*^{liii} etc. Unde hodieque secundum consuetudinem ecclesiasticam hec potestas sub sacramentali specie olei datur his qui sacerdotes Dei ordinantur, tanquam eis ipsa unctione diceretur: *Accipite Spiritus sanctum; quorum remiseritis peccata remittuntur eis*^{liv}, quod pertinet ad dilectionem proximi, ut sic exercitati in dilectione proximi mererentur ascendere ad dilectionem Dei. Post ascensionem ergo, quasi iam
210 exercitatis in dilectione proximi, datus est in specie ignis ad consumptionem omnis [97^v] rubiginis peccati^{lv}, adhuc fortassis eis ex aliqua parte adherentis, ad consolidationem virtutis adhuc testee et fragilis, ad inflammationem mentis adhuc tepide et desidis, ut sic toti in amore Dei accensi dignum Deo holocaustum fierent. Nec solum ad inflammationem ut inflammarentur, sed etiam ut inflammarent alios calore Verbi Dei, quod deinceps ministraturi
215 erant omni nationi, omni lingue. In cuius rei signum etiam non in continuo igne, sed in dispartito, nec quolibet modo dispartito, sed per linguas, quia videlicet scientiam omnium linguarum erant accepturi, et omnes nationes, omnes linguas suis igneis linguis inflammaturi^{lvi}.

§ Hec sunt, fratres karissimi, huius diei mistica fulgura, corda fidelium suo splendore irradiantia, suo calore inflammantia. Sed scitis quia plerumque contingit unam et eadem rem
220 aliis esse in excecationem, aliis in illuminationem, aliis in vitam, aliis in mortem. *Aliis* sumus *odor mortis in mortem*, ait Apostolus, *aliis odor vite in vitam*^{lvii}, et de Domino scriptum est quia *positus est in ruinam et in resurrectionem multorum in Israel*^{lviii}. Sed alterum per occasionem, alterum per effectum, quamvis tamen utrumque nichil prohiberet dici per effectum. Nam unus et idem ignis ceram facit liquescere et limum facit durescere, et neutrum occasionaliter,
225 sed utrumque per naturalem effectum; nec tamen ignis sibi contrarius est dum limum durescere [98^r] et ceram liquescere facit, sed res ille igni admote talis sunt nature quod ad tactum ignis contrariis afficiuntur qualitatibus. Hinc est quod inter iocunda hodiernae diei misteria quiddam in premissis verbis subiungitur, non tam iocundum quam metuendum: *et nubes*, inquit, *densissima cepit operire montem*^{lix}. Ignis Dei, fulgur Dei, ut dictum est, hodie cepit illuminare
230 et inflammare mentes fidelium, sed idem ignis infidelibus quasi versus in fumum, idem fulgur quasi versum in nubem hodie cepit non solum operire, verum etiam quasi indurare et congelare montem, id est superbam et timidam mentem infidelium, vel montem in bono, id est altitudinem divinae virtutis, cepit nubes densissima infidelitatis operire infidelibus, scilicet ne possent intelligere divina virtute fieri.

235 Quod fiebat circa apostolos, sed spiritu blasphemie repleti, sinistra interpretatione denigrabant opus Spiritus sancti, dicentes eos temulentos esse et huiusmodi, et sic miserrimi inde excecati sunt unde illuminari debuerunt, inde quasi congelati^{lx} unde inflammari debuerunt; et hoc tanto plus quia *clangor buccine vehementius perstrepebat*^{lxi} priusquam densa fuit nubes,

Domino adhuc in carne conversante et clangore buccine eius remissius sonante; sed nunc
240 clangore apostolice buccine, tanquam vehementi Spiritu perflate, longe lateque vehementius
perstrepente, facta est nubes non solum densa, sed etiam densissima et impenetrabilis in-
[98^v]star tetre noctis, que nec radio nec calori veri solis pervia esset, quia *facta sunt novissima*
eorum peiora prioribus^{lxii} et impletum est in ipsis quod ipsi de aliis prophetaverant, dicentes:
Erit novissimus error peior priore^{lxiii}.

245 O quam cavendum perversitatis exemplum, fratres karissimi, quam metuendum, ne²¹, dum
Spiritum Dei loquentem audimus, operantem videmus, nos ad ipsius contactum, tanquam limus
a facie ignis indurescentes, aut irrideamus, aut contempnamus, aut quod deterius est
persequamur, quem laudare, quem amplecti, quem imitari deberemus²², sicut hii superbissimi
et perfidissimi *pharisei et principes sacerdotum*^{lxiv} fecerunt, qui a facie ignis divini non solum
250 ut limus, verum etiam ut lapis induruerunt^{lxv}, propter hoc solum apostolos Dei persequentes,
quia in eis Spiritum Dei operantem et loquentem viderunt. *Ve qui dicunt non solum malum*
bonum, sed et bonum malum ponentes, non solum tenebras lucem, sed et lucem tenebras^{lxvi}.

Qui enim talia agunt, velle eos hac brevi complexione conveniri, aut enim certi sunt quid
agant aut non sunt certi, id est aut scienter impugnant Spiritum sanctum, aut non scienter.
255 Utrumlibet verum sit, rei sunt eterni ve, id est eterne mortis. Nam, si certi sunt quid agant, quam
certa eos maneat dampnatio, non iam ab alio, sed ab ipso Domino discant, terribiliter intonante
et dicente eis quia *neque in hoc seculo, neque in futuro remittetur eis*^{lxvii}. Est enim venenose
cuiusdam radicis pec-[99^r]cati^{lxviii}, videlicet quod specialiter dicitur peccatum in Spiritum
sanctum, quidam virulentus ramus: impugnatio per invidentiam gratie quam videt quis in
260 proximo suo, cum, ob id solum illum habet odiosum, illum persequitur, quia videt eum
prosperantem in via Dei, quia videt in eo habundare gratiam Dei. Credite michi: nullus morbus
isto perniciosior, nulla pestis ad mortem efficacior. Quod si certi non sunt quid agant, utique nec
sic dampnationem evadunt quia, temeraria suspitione ducti, de occultis iudicare presumunt;
quod omnino eis non licet, Domino itidem hoc prohibente et dicente: *Nolite iudicare et non*
265 *iudicabimini*^{lxix}, de occultis videlicet volens hoc intelligi. Neque enim de manifestis iudicare
Ecclesiam prohibet, et item Apostolo in id ipsum consonante: *Nolite*, inquit, *ante tempus*
iudicare^{lxx} etc. Non sunt nobis adhuc, fratres, manifesta consilia cordium, non sunt aperti adhuc
libri conscientiarum, non licet nobis omnino de alienis conscientiis iudicare. Quomodo de
aliena conscientia iudicat qui nec propriam diiudicare potest? Certe vix est homo qui propriam

²¹ ne] C^{p.c.}, *con.* nee vel nec C^{a.c.}, *eras*.

²² deberemus] C^{p.c.}, *debeamus* C^{a.c.}, *corr. et exp. sub l.*

270 conscientiam diiudicare possit. *Tu ergo quis es, qui iudicas alienum servum? Suo Domino non tibi stat aut cadit*^{lxxi}. Huius temeritatis immo perversitatis declinande pulcherrimam nobis formam prebuit bonus ille et prudens doctor legis, Gamaliel dico, venerabilis ille magister Pauli, qui sive iam certus esset de opere Spiritus sancti circa apostolos, sive²³ forssitan ad-[99^v]huc ambiguus, quod tamen non diu postea fuit, noluit precipitare sententiam, sed precipitatum ab
275 aliis ipse potius revocavit et in irritum duxit^{lxxii}. Nam furentibus insanissimis principibus sacerdotum adversus Spiritum Dei, comprehensisque sanctis Dei apostolis et statutis in concilio propter²⁴ verbum Dei quod constanter predicabant, dictataque adversus eos sententia mortis, ipse prudenti eam consilio retractavit, dicens: *Viri Israelite, attendite vobis ab hominibus istis quid acturi sitis*^{lxxiii}. Aut enim a Deo est quod agunt, aut ab hominibus. Quod si *ab hominibus*
280 *est, sinite* eos: per se dissolvetur opus humanum. Si vero a Deo, nunquid vos poteritis Deo resistere^{lxxiv}? O vere israelita, quam vere hoc dixisti, quam recte hoc previdisti! Vere enim, si ab hominibus fuisset, tanto tempore stare non potuisset. Neque enim sic omnino *iustus et misericors Deus*^{lxxv} humana non curat, ut tam malum opus a tam malis hominibus inventum tam diu stare immo intantum²⁵ crescere permisisset. Sed quia a Deo fuit, ab hominibus dissolvi
285 non potuit, sed stetit, stat et stabit, crevit et crescit et crescet, tanquam vere opus quod Spiritus sanctus inchoavit. Quodque idem ipse ad finem non consumptionis, sed consummationis perducere, et collecta membra unigeniti Filii Dei atque²⁶ colligenda eidemque transmittenda hodierno die descendere dignatus est, capiti suo nunc interim spiritualiter, tandem vero corporaliter [100^r] et localiter adunare, et in eadem cum ipso beatitudine collocare dignetur, qui
290 cum Patre et eodem unigenito Deo vivit et regnat, Deus, per omnia secula seculorum. Amen.

ⁱ Ex 19, 16.

ⁱⁱ Rm 8, 26.

ⁱⁱⁱ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, III, 162.

^{iv} Cf. ID., *Sermones*, XXII, 114-153.

^v Ex 19, 16.

^{vi} Cf. *ibid.* 34, 20.

^{vii} Cf. *ibid.* 31, 18; Deut 9, 10.

^{viii} Ex 19, 16.

^{ix} *Ibidem*.

²³ sive forssitan ad] *coni. om. C^{a.c.}, add. alia m. C^{p.c.}*.

²⁴ propter] *om. C^{a.c.}, add. in marg. alia m. C^{p.c.}*.

²⁵ intantum] *int<antu>m C.*

²⁶ atque colligenda] *conieci, om. C^{a.c.}, adque colligenda add. in marg. alia m. C^{p.c.}*.

^x Cf. *ibid.* 31, 18; *Deut* 9, 10.

^{xi} *Ex* 31, 18.

^{xii} *Ibid.* 19, 16.

^{xiii} *Ibidem.*

^{xiv} *Ibidem.*

^{xv} *Ibidem.*

^{xvi} *Mal* 4, 2.

^{xvii} *Ex* 19, 16.

^{xviii} *Is* 9, 2.

^{xix} *Ex* 19, 16.

^{xx} *Ps* 18, 5; *Rm* 10, 18. *Antiphona*, 3262; *Responsorium*, 6289; 6918; 6919; 7014; 7019; 7216; 7231; 7907; *Graduale*.

^{xxi} *Ex* 19, 16.

^{xxii} *Ibidem.*

^{xxiii} *Ibidem.*

^{xxiv} *Mc* 16, 17. *Communio*, 134.

^{xxv} Cf. HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Commentaria in Ezechielem*, I, PL 25, 27B, ed. Glorie cit., p. 13.

^{xxvi} *Ex* 19, 16.

^{xxvii} *Ibidem.*

^{xxviii} *Act* 2, 2. *Antiphona*, 2847; *Responsorium*, 6717.

^{xxix} *Ex* 19, 16.

^{xxx} *Act* 2, 3.

^{xxxi} Cf. *ibidem.*

^{xxxii} Cf. ANDREAS DE SANCTO VICTORE, *Expositio in Ezechielem*, IX, 9, ed. Signer, p. 51, 192; *ibid.*, XXIII, 21, p. 107, 27; ID., *Expositio super heptateuchum*, In *Numeros*, ed. Lohr - Berndt, l. 461; ID., *Expositiones historicae in libros Salomonis*, *Expositio historica in Parabolis*, ed. Berndt, l. 768; 913; 2020; *ibid.*, 913; *ibid.* *Expositio historica in Ecclesiasten*, l. 1557; ID., *Super duodecim prophetas, in Abdiam*, 1, ed. Van Liere - Zier, p. 161, 13; GUALTERUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IV, 6, ed. Châtillon cit., p. 36, 114-115; *ibid.*, XI, 12; p. 103, 369; *ibid.*, XII, p. 108, 151; ANONYMUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IV, ed. Châtillon cit., p. 260, 170; p. 262, 218; *ibid.*, V, p. 267, 160; *ibid.*, VIII, p. 283, 23; HUGO DE SANCTO VICTORE, *De archa Noe*, II, 7, ed. Sicard cit., p. 45, 70; ID., *De tribus diebus*, ed. Poirel cit., p. 62, 1099; ID., *De vanitate rerum mundanarum*, II, ed. Giraud cit., pp. 158, 577; 167, 805; *Ibid.*, III, p. 175, 1032; ID., *De verbo Dei*, IV, ed. Baron cit., p. 72, 180; ID., *Libellus de formatione arche*, VII, ed. Sicard cit., p. 152, 12; ID., *Sententiae de divinitate*, ed. Piazzoni cit., III, p. 949, 38; ID., *Super Hierarchiam Dionysii* II, I, 2, ed. Poirel cit., pp. 424, 312; 425, 319; 430, 501; *ibid.*, III, II, 3, p. 472, 713; *ibid.* IV, III, 3, p. 510, 399; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Beniamin maior*, I, 3, ed. Grosfillier cit., p. 94, 42; *ibid.*, II, 1, p. 150, 20; *ibid.* 13, p. 186, 10; *ibid.*, III, 3, p. 280, 81; *ibid.* 6, p. 292, 30; ID., *De duodecim patriarchis*, III, edd. Châtillon - Duchet-Suchaux, - Longère cit., p. 96, 21; *ibid.*, XX, p. 140, 2; *ibid.*, XXII, p. 148, 4; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, I, 200; II, 52-53; III, 72; VI, 210; XXII, 14-15; XXX, 32.

^{xxxiii} Cf. *Act* 2, 1-11.

^{xxxiv} *Gn* 18, 2. *Responsorium*, 6562; 6563.

^{xxxv} Cf. *Mt* 3, 16-17. Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *In Evangelium Iohannis*, VI, 5, PL 35, 1427, ed. Willems cit., p. 55.

^{xxxvi} Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, I, I, 6, PL 176, 208B; I, I, 7; *ibid.* 209A; I, II, 13; *ibid.* 211B; I, II, 22; *ibid.* 216CD; I, III, 26, I, I, 7; *ibid.* 227C; I, III, 28; *ibid.* 230CD; ID., *Sententiae de divinitate*, ed. Piazzoni cit., pp. 938, 943, 948, 953-954; ID., *Libellus de formatione archæ*, IV, PL 1976, 693D, ed. Sicard cit., p. 143; ID., *De tribus diebus*, ed. Poirel cit., pp. 3-4, 5-6, 34, 60, 63-64, 69-70; ID., *In Hierarchiam caelestem*, VII, 4, PL 175, 1062C, ed. Poirel cit., p. 594, 787-806; ID., *Didascalicon*, III, 10, PL 176, 772D, ed. Buttmer cit., p. 60; ID., *Eulogium Sponsi et sponsæ*, PL 176, 988C-989A; ID., *Miscellanea*, I, 63, PL 177, 504C-505A; I, 83, *ibid.* 518B; I, 99, *ibid.* 531AB; PSEUDO-HUGO DE SANCTO VICTORE, *Quæstiones in epistolas Pauli*, I, 34, PL 175, 440A; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De spiritu blasphemiae*, PL 196, 1187C, ed. Ribaillier cit., p. 122; ID., *De statu interioris hominis*, XL, PL 196, 1148C, ed. Ribaillier cit., p. 111; ID., *De Trinitate*, III, 21, PL 196, 928B; ed. Ribaillier cit., pp. 195, 4 – 196, 19; IV, 3, *ibid.*, 932A, p. 164, 13-16; VI, 15, 979B-980B, pp. 247, 14 – 248, 54; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, I, 167-168; XII, 224-226; XXII, 36-42; XXIX, 40-43.

^{xxxvii} Cf. *Num* 12, 8.

^{xxxviii} Cf. *supra*, nota ^{xxxvi}.

^{xxxix} *Act* 19, 2.

^{xl} *Io* 7, 38. *Antiphona*, 5263; *Responsorium*, 7805; *Communio*, 105.

^{xli} *Ibid.*, 39.

^{xlii} *Ps* 44, 8. *Responsorium*, 7634; *Offertorium*, 23b; 145b.

^{xliii} *Hebr* 1, 9.

^{xliv} *Lc* 12, 49.

^{xlv} Cf. *Antiphona*, 5403; *Ez* 47, 1-9.

^{xlvi} Cf. *Ios* 3, 16.

^{xlvii} Cf. *Ez* 47, 5.

^{xlviii} *Ps* 132, 2. Cf. *Ex* 29, 7; 30, 30.

^{xlix} Cf. *Ez* 8, 2.

^l Cf. *Rm* 6, 4; *Col* 2, 12. *Antiphona*, 1889.

^{li} *Deut* 32, 13; Cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones centum*, XXII, PL 177, 939C, ed. Châtillon cit. p. 416, 33.

^{lii} Cf. *I Cor* 10, 4.

^{liii} *Io* 20, 23. *Antiphona*, 1234. Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXII, 19-105.

^{liv} *Io* 20, 23. *Antiphona*, 1234.

^{lv} Cf. per es. GREGORIUS I, *Homiliae in Evangelia*, XXXIII, 4-5, PL 76, 1241C, ed. Étaix cit., p. 291; ADAM DE SANCTO VICTORE, *Sequentiae*, XXI, ed. Grosfillier cit., p. 335, 16-18; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Libellus de formatione archæ*, III, 8, PL 176, 654B, ed. Sicard cit., p. 68, 7-16.

^{lvi} Cf. *Act* 2, 3-5.

^{lvii} *II Cor* 2, 16.

^{lviii} *Lc* 2, 34.

^{lix} *Ex* 19, 16.

^{lx} Cf. ALANUS AB INSULIS, *Distinctiones dictionum theologialium*, PL 210, 976D.

^{lxi} *Ibidem*.

-
- lxii *II Petr* 2, 20.
- lxiii *Mt* 27, 64.
- lxiv *Ibid.*, 21, 45; 24, 62.
- lxv Cf. *ibid.*, 21, 44-45.
- lxvi *Is* 5, 20. Cf. anche Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De meditatione*, III, 3, PL 176, 996AB, ed. Baron cit., p. 52; ID., *Miscellanea*, XXXIII, PL 177, 832BC; *ibid.*, XLVI, 495C; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXXI, 125-126.
- lxvii *Mt* 12, 32.
- lxviii Cf. *I Mac* 1, 11.
- lxix *Lc* 6, 37. *Antiphona*, 3894.
- lxx *I Cor* 4, 5.
- lxxi *Rm* 14, 4.
- lxxii Cf. *Act* 5, 34-39; 22, 3.
- lxxiii *Ibid.* 5, 35.
- lxxiv Cf. *Ibid.* 38-39.
- lxxv *Ps* 114, 5; *II Mac* 1, 24; *Responsorium*, 7793.

XXII

Sermo* in die pentecostes

Introduzione

Il secondo sermone pentecostale di Goffredo si concentra sul significato e la natura del fuoco dello Spirito Santo inviato sugli apostoli. L'analisi di alcune occorrenze del termine all'interno delle Scritture porta Goffredo a sostenere che si tratti di un fuoco corporale e spirituale insieme e costituisce una delle poche sezioni del testo originali, poiché il sermone è il risultato di un'abile e accurata operazione di cucitura del testo del primo sermone sulla Pentecoste, dal quale recide il prologo, i cui toni esortativi vengono valutati più consoni per le conclusioni.

Il sermone appare interessante tuttavia per la presenza di un errore nel testo latino, assolutamente insolita nelle opere di Goffredo. Nel parlare di Cristo che viveva ancora nella sua carne mortale, quindi prima dei momenti della sua passione e della risurrezione, Goffredo distingue questo stato da quello immortale utilizzando l'opposizione, già riccardiana, della *petra* (vita mortale) al *saxo durissimo* (vita immortale) del *Deuteronomio*¹. Ebbene, il testimone A, ovvero il codice destinato alla lettura comune dei sermoni, quello la cui cura redazionale è maggiore, presenta, al posto della forma verbale *suxerunt* (da «sugo», che sta per 'succhiare'), *suggerunt* (da «suggero», con significato di 'fornire', 'offrire', 'suggerire'). L'errore potrebbe essere dovuto all'autore, ma più probabilmente al copista e alla Bibbia che utilizzava in cui la parola «sugere» potrebbe essere stata letta erroneamente come «suggeret» o «suggereret», stravolgendo il significato della frase e del testo biblico. La presenza di un errore di questo tipo certamente sorprende, data la meticolosità del lavoro di redazione dello *scriptorium* vittorino.

* Sermo in die Pentecostes] A; B In die Pentecostes, *bis scrips. in marg.*

¹ Cf. *Deut* 32, 13: «Constituit eum super excelsam terram, ut comederet fructus agrorum: ut sugeret mel de petra, oleumque de saxo durissimo»; cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones centum*, XXII, PL 177, 939C.

Testo

A = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14515, ff. 145^v-149^r.

B = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14881, ff. 132^r-135^r.

Ignem veni mittere in terram, et quid volo nisi ut¹ accendaturⁱ. Quod materiale ignem Dominus in terram vel mittere venerit vel miserit, nullius Evangelii textus continet, immo potius eodem evangelista qui hoc Dominum dixisse commemorat referente, Luca videlicet,
5 cognovimus, alio in loco Dominum graviter increpasse quosdam discipulos suos, Iacobum scilicet et Iohannem, pro eo quod euntibus eis Ierusalem et transeuntibus per Samariam, cum² nolent eos recipere samaritaniⁱⁱⁱ, indignati illi dixerunt: *Domine, vis dicimus ut ignis descendat de celo et consumat illos?*ⁱⁱⁱ. Et Dominus: *Nescitis cuius spiritus estis. Filius hominis non venit animas perdere sed salvare*^{iv}. Quando ergo Dominus ad litteram hoc verbum suum impleverit,
10 non invenitur, nisi hodierno die, quando Spiritus sanctus, ab ipso promissus et missus super apostolos in igneis linguis^v, etiam materialiter apparuit.

Quia igitur hodie gratiosam [146^r] sancti Spiritus in apostolos sic missi sollempnitatem celebramus, fratres karissimi, nec³ a misterio vacat, quod sic missus est, libet in contemplatione tanti⁴ miraculi pariter et tante⁵ sollempnitatis inmorari, et sublati altius mentis oculis
15 investigare^{vi}, quantum ipse Dominus Spiritus dederit, quid sibi velit hic ignis materialis a Domino missus, aut cur ipse Spiritus sanctus per omnia Patri et Filio consubstantialis et conformis⁶ Deus, in specie corporalis ignis super fideles suos repente sit illapsus^{vii}. Neque enim ipse naturaliter corporalis ignis est, sed spiritualis, sicut et Pater et Filius. Nam de tota beata Trinitate scriptum est: *Deus noster ignis consumens est*^{viii}. Sed nec tunc corporalis ignis factus
20 est, quando in eius specie discipulis illapsus est. Sine omni etiam corporalis speciei adminiculo

¹ ut] B; om. A.

² cum] om. B^{a.c.}; add. sup. l. B^{p.c.}.

³ nec a misterio vacat, quod sic missus est] om. B^{a.c.}; add. in marg. B^{p.c.}.

⁴ tanti miraculi pariter et] om. hom. B^{a.c.}; add. sup. l. B^{p.c.}.

⁵ tante] B^{p.c.}, coni. tanti B^{a.c.}.

⁶ conformis] A^{p.c.}; formis A^{a.c.}, corr. sup. l.

poterat ipse, tanquam Dominus et creator omnipotens, se et sua dona invisibiliter mentibus suorum fidelium infudisse, sicut et multotiens facit.

Quid ergo sibi vult hec corporalis species? Consideranti michi iterum atque iterum huius rei rationem, una quedam potest alias quas sancti patres edidisse super hoc inveniuntur, ratio
25 relucet, quam sine preiuditio melioris sententie vestre caritati proponam. Neque enim obest super eadem re dubia, diversorum assignatio rationum, si tamen quicquid dicitur totum ad regnum caritatis, ad profectum fidei et ad fraternam edificationem convertitur. Sic nimirum sic conveniebat, sic divine dispositionis mira ratio continebat, {132^v} ut singule beatarum in sancta Trinitate personarum, ad fidem Trinitatis mundo commendandam, diverso et sibi congruo
30 tempore, sue proprietatis munus per quandam sui corporalem presentiam in mundo implerent. Sicut enim eedem divine persone aliquando omnes simul uno et eodem tempore ad essentie sue unitatem in personarum pluralitate, et ad operationis sue inseparabilitatem mundo declarandam corporaliter apparere dignate sunt, quod bis quidem factum est, Scriptura teste, didicimus, semel in Veteri Testamento, quando Abraham *tres vidit et unum adoravit*^x, semel in Novo, quando,
35 baptizato Domino, Pater in voce, Filius in homine, Spiritus sanctus in columba^x apparuerunt; sic nimirum sic humano generi expediebat, ut singule ad sui distinctionem declarandam, sicut dictum est, diverso et sibi congruo tempore, sue pro-[146^v]rietatis munus corporaliter apparendo in mundo implerent. Verbi gratia. Proprium est omnipotentis deitatis que Patri attribuitur, non entia, ut sint creare delinquentes sive homines sive demones potentie et iustitie
40 digna severitate punire. Proprium est sapientis veritatis que Filio attribuitur, iam entia, sed per culpam deformata, ut pulchra fiant sui cognitione illuminare. Proprium est benigne caritatis que Spiritui sancto attribuitur, iam illuminata, ut sancta sint suo amore inflammare^{xi}.

Implevit iam olim omnipotens deitas sue proprietatis munus, dum universitate rerum creata, homini inter alia et super alia facto, per subiectam creaturam Deus apparuit, eique quasi
45 ore ad os locutus^{xii} precepta vivendi dedit, non servanti iustam penam digna severitate inflixit, et sic illi, quid in sua et de sua creatura facere posset, potenter ostendit. Implevit sapiens Veritas sive vera Sapientia sue proprietatis munus tempore recreationis sive incarnationis, dum in homine assumpto corporaliter apparendo, mundum iam per culpam deformatum, ut pulcher fieret, sue veritatis doctrina illuminavit. Implevit benigna Caritas sue proprietatis munus
50 tempore hodiernae visitationis, dum in igneis linguis apparendo super fideles suos amore suo illos inflammavit^{xiii}.

Ecce quomodo singule divine persone sue proprietatis munus, diverso et sibi congruo tempore, per quandam sui corporalem apparitionem in mundo {133^r} impleverunt. Quamvis

prima et ultima ex his apparitionibus a media longe distent, quippe quia apparentes in prima et
55 ultima non id facti sunt quod apparuerunt, in media vero apparens id personaliter factus est
quod apparuit. Cuius diversitatis rationem non his locus est assignare, nec vacat nobis
tendentibus ad alia. Ex his rite animadversis, quedam nobis solutio cuiusdam questionis resultat,
qua curiose sepe quesitum est que fuerit necessitas mittendi Spiritus post ascensionem, cum
iam ante ascensionem et post resurrectionem, a Domino adhuc corporaliter presente datus fuerit
60 per insufflationem, immo cum iam longe ante resurrectionem datus fuerit [147^r] per baptismi
ablutionem. Neque enim apostoli aut baptizati non fuerant, aut sacramentum baptismi sine re
sacramenti, id est sine Spiritu sancto perceperant. Que ergo fuit necessitas iterum dandi
Spiritus? Magna per omnem modum. Quamvis enim iam Spiritus sanctus datus fuerat, quia
tamen nondum se per se, id est per sui solius corporalem apparitionem dederat, sed per alium,
65 id est per Filium datus fuerat, nondum tam evidens sue persone sive sue personalis proprietatis
ad alias personas distinctio mundo apparuerat.

Admodum ergo non solum utilis, verum etiam necessarius⁷ michi videtur fuisse hodiernus
sancti Spiritus adventus ad fidem sancte Trinitatis mundo commendandam, maximeque ab hoc
die aperte predicanda erat⁸, nec ante hunc diem aperte unquam predicata est, attestante hoc
70 ipsum Scriptura, que quosdam baptizatos in nomine Iesu narrat, sed interrogatos utrum Spiritum
sanctum acceperint, respondisse: *Sed neque si Spiritus sanctus est, audivimus*^{xiv}. Porro quod ab
hoc die predicata fuerit Trinitas, ipsa etiam sancte Trinitatis continuata sollempnitas, si aliud
huius rei argumentum non extaret, manifeste demonstrat. Potest tamen et alia adhuc ratio huius
triplicis dationis sancti Spiritus assignari. Tribus namque vicibus datus est ad tria quorum ipse
75 est effectivus, et in singulis trium, aliorum trium, propter que tria et tribus quoque mysticis
nominibus designari solet. Dicitur enim aqua, oleum et ignis. Ecce tria: aqua abluens, irrigans,
sacians; oleum sanans, reficiens, illuminans; ignis consumens, consolidans, inflammans. Ecce
in singulis trium alia tria. De hac aqua, Dominus dicit in Evangelio: *Qui credit in me, flumina
de ventre eius fluent aque vive*^{xv}, id est dona Spiritus sancti. Sic enim evangelista⁹ secutus
80 {133^v} exposuit, dicens: *Hoc autem dixit de Spiritu quem accepturi erant*^{xvi}. De hoc oleo
propheta, intuens in Christum, ait: *Unxit te, o Deus, Deus tuus, oleo leticie*^{xvii}, scilicet et Spiritu
sancto, qui leticie dicitur propter puritatem conscientie quam confert *pre participibus*^{xviii}.

⁷ necessarius] A^{p.c.}; necius A^{a.c.}, *del. corr. in marg.*

⁸ erat] *om.* B^{a.c.}; *add. sup. l.* B^{p.c.}.

⁹ evangelista secutus] *om.* B^{a.c.}; *add. in marg.* B^{p.c.}.

¹⁰ consortibus] *Vulg.*

De hoc igne Dominus in Evangelio Luce id, quod a principio proposuimus verbum, ait: *Ignem* [147^v] *veni mittere in terram*^{xi}, id est in terrena corda, Spiritum sanctum ad consumptionem¹¹
85 terrenarum affectionum, non in morem Helie ignem materiale de celo ad destructionem corporum^{xx}. Et quid, inquit, volo, nisi ut accendatur? Hanc huius ignis accensionem propheta Ezechiel previdens futuram ait: ‘Vidi a lumbis sedentis super thronum deorsum quasi aspectum ignis splendentis in circuitu’^{xxi}, quia post incarnationem Domini que per lumbos sedentis in throno significatur Spiritus sanctus eundem thronum eius, id est sanctam Ecclesiam et splendore
90 suo circumdedit, et calore implevit, usque adeo ut, sicut *non est qui se abscondat a calore eius*^{xxii}, teste David, ita non sit qui abscondat a¹² splendore eius.

Ad tria igitur, ut diximus, propter que tribus his mysticis designatur nominibus, tribus vicibus datus est Spiritus sanctus, quasi sub tribus visibilibus et sacramentalibus speciebus. Nam ante resurrectionem datus est sub sacramento aque baptismi ad ablutionem, id est ad
95 remissionem peccatorum passive, scilicet ut eis remitterentur peccata, et sic *mortui peccato et consepulti Christo per baptismum in morte* ipsius, resurgerent in vitam iusticie^{xxiii}. Post resurrectionem vero datus est eis per insufflationem, quasi per quandam lenem olei infusionem, unde et nomine olei hec spiritualiter datio¹³ Spiritus sancti iam olei designata est a Moyse dicente: ‘Suxerunt¹⁴ *mel de petra, oleumque de saxo durissimo*^{xxiv}’, mel de petra mellifluam¹⁵
100 et divinam doctrinam de Christo adhuc in carne¹⁶ mortali conversante, quia petra erat Christus, sed de ipso iam facto saxo durissimo suxerunt¹⁷ oleum, quia de ipso iam immortali per insufflationem¹⁸ hauserunt Spiritum sanctum^{xxv}, non iam ad remissionem peccatorum passive, id est ut eis iam remitterentur peccata, dudum in baptismo dimissa, sed ad remissionem active, ut scilicet remitterent, id est ut potestatem remittendi aliis acciperent.

105 Unde et tunc dictum est eis: *Quorum remiseritis peccata*^{xxvi} etc. Unde usque¹⁹ hodie secundum consuetudinem ecclesiasticam hec potestas sub sacramentali specie olei datur, his

¹¹ consumptionem] A^{p.c.}; consumptionem A^{a.c.}, *corr. sup. l.*

¹² a splendore] A^{p.c.}; ca... A^{a.c.}, *conieci a calore.*

¹³ datio] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

¹⁴ Suxerunt] B; suggerunt A.

¹⁵ mellifluam] B; melliflua A.

¹⁶ in carne mortali] B; in mortali carne A.

¹⁷ suxerunt] B; suggerunt A.

¹⁸ insufflationem] A; inflationem B^{a.c.}; *corr. in marg.* B^{p.c.}.

¹⁹ usque] *om.* B^{a.c.}; *add. sup. l.* B^{p.c.}.

qui sacerdotes ordinantur, et eis²⁰ in ipsa unctione dicitur: *Accipite Spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata remittuntur eis*^{xxvii}. Quod per-{134^r}tinet ad dilectionem proximi, ut sic exercitati²¹ in dilectione proximi, mererentur ascendere [148^r] ad dilectionem Dei. Post ascensionem ergo, quasi iam exercitatis²² in dilectione proximi, datus est in specie ignis ad consumptionem omnis rubiginis peccati^{xxviii}, adhuc fortassis eis ex aliqua parte adherentis, ad consolidationem virtutis adhuc testee et fragilis, ad inflammationem mentis adhuc tepide et desidis, ut sic toti in amore Dei ardentis dignum Deo holocaustum fierent. Nec solum ad inflammationem ut inflammarentur, sed etiam ut inflammarent alios calore Verbi Dei, quod deinceps ministraturi erant, omni nationi, omni lingue. Ob cuius rei signum etiam non in continuo igne, sed dispartito, nec quolibet modo dispartito, sed per linguas, quia videlicet scienciam omnium linguarum erant accepturi, et omnes nationes et omnes linguas suis igneis linguis inflammaturi^{xxix}.

§ Hic est, fratres karissimi, huius diei mysticus ignis, quem Dominus misit in terram, et voluit vehementer accendi, et factum est sicut voluit. Vehementer accensus est, et universam terram cui Dominus benedixit occupavit. Ve terre quam hic ignis non occupavit, ad quam huius ignis nec calor nec splendor pervenire potest^{xxx}. Maledicta enim est. Hec est huius diei gratiosa sollempnitas, in qua ipse Dominus Spiritus plenitudinem gratiarum terre benedictae infudit. Nam sicut proxime celebrata festivitate Dei Filius sua gloriosa ascensione celis gloriam intulit²³, ita hodierna Dei Spiritus terris gratiam cumulavit. Tunc ascendens Dominus Iesus cum comitatu glorioso sanctarum animarum celi civium et numerum et gloriam adauxit, nunc descendens Dominus Spiritus cum copia gratiarum peregrinantium adhuc in terra merita multiplicavit.

Illa igitur fuit principaliter sollempnitas Ecclesie triumphantis, ista²⁴ principaliter est sollempnitas Ecclesie militantis. Celebret specialius salva pace peregrini civis in patria ascensum regis sui, celebret specialius salva pace civis peregrinus in via adventum ducis sui! Quamvis enim istarum sollempnitatum utraque summa sit, ista tamen omni militanti Ecclesie tanto debet esse sublimior, quanto illi probatur esse pertinentior et utilior. Tunc enim Filius hominis, quasi principaliter causam suam et secum triumphantium agens, ascendit ut se exaltaret cum illis, nunc vero Spiritus Dei, quasi principaliter causam militantium [148^v] agens,

²⁰ eis in] B^{p.c.}; *eras.* B^{a.c.}.

²¹ exercitati] B; *excercitati* A.

²² exercitatis] B; *excercitatis* A.

²³ intulit] *om.* B^{a.c.}; *add. sup. l.* B^{p.c.}.

²⁴ ista] A^{p.c.}; *ita* A^{a.c.}, *corr. sup. l.*

135 descendit ut se humiliaret²⁵ in illis. Ille as-^{135^r}cendit ut post expletum laborem assumpte expeditionis qua contra diabolum et mundum pugnaturus venerat, rex victoriosus in pace se patrie cum quibusdam membris suis collocaret, iste descendit ut quasi assumpto labore²⁶ cum residuis membris adhuc contra diabolum et mundum pugnaturis, tanquam fortis bellator pro eis et cum eis in atie staret, tanquam peritus et invictus advocatus, causam eorum in omni foro apud
140 homines ageret, apud Deum vero *gemitibus inenarrabilibus*^{xxxⁱ} pro eis interpellaret. Denique ascendit ille ut nobis istum a Patre mitteret, descendit iste ut nos illi ad Patrem transmitteret.

O immensam clementiam Dei! O inestimabilem caritatem! Non suffecit tibi, o redundans fons caritatis, Pater benignissime, Pater dulcissime non suffecit tibi ad salutem hominum iam misisse unigenitum tuum, quin etiam ex habundanti ad munimentum iam collate salutis, ad
145 incrementum benedictionis, ad consolationem merentium animarum de abcessu²⁷ sponsi sui, ad confortationem laborantium adhuc in terra membrorum unigeniti, mittere curares et unicum spiritum tuum.

O iocundam, o plenam spiritualis leticie sollempnitatem, in qua non iam alius iubente mittitur caritate, sed ipsa nobis per se regina Caritas^{xxxⁱⁱ} venire dignata est. Cetera namque Dei
150 beneficia nobis iussu imperiose caritatis per alios inpressa sunt. Huius diei beneficium ipsa nobis per se regina Caritas impendit. Ascendit Deus Veritas in carne, mundo sui cognitione illuminando; descendit Deus Caritas in igne, mundo sui dilectione inflammando. Quid retribues, o homo inops, quid retribues diviti regine Caritati? De cuius intimis thesauris processit non solum hoc beneficium, sed et quicquid unquam beneficii celitus percepisti. Certe²⁸
155 obligatus es ei multo maiori, quam solveere possis, immo quam totus possit solveere mundus.

Quid ergo facies? Non potes ei respondere unum pro mille. Consolare tamen, confide, quia que larga extitit in indebito donando, non potest esse non larga in debito condonando. Prona est, facilis [149^r] est ad condonandum debitum, que donavit indebitum. Uno solo ei debito teneris, super quo remittendo non modo difficilis, {135^v} verum etiam inexorabilis est, quippe
160 quia rei debite cuilibet suppetit facultas cui non deest voluntas. Tantum quisque ea habundat, quantum vult.

²⁵ humiliaret] A^{p.c.}; humiliarent *aut* humiliareret A^{a.c.}.

²⁶ labore] B *in marg.*

²⁷ abcessu] A^{p.c.}; abcessus A^{a.c.}.

²⁸ certe] B; serte A.

165 Est autem hoc debitum vicissitudo sincere dilectionis, ut, sicut ipsa non solum sua, sed se tibi ex amore inpendit, sic et tu non solum tua, sed et te illi vicissim ex amore rependas²⁹. Solve ei hoc debitum vere dilectionis, ama amantem te, et sic ama sic amantem te, et securus sis, quia quicquid in aliquo minus feceris, si tamen minus facere potes, totum tibi in hoc verbo instaurabitur. Ardeat in te flamma amoris eius, qui ut eam accenderet in te, hodierno die in flamma ignis descendit in te. Et utinam hodie et semper in nos descendere et nobiscum manere dignetur^{xxxiii}, ut sit interim ignis in Syon donec fiat caminus in Ierusalem, ipso prestante qui cum Patre et Filio vivit et regnat Deus per omnia secula seculorum. Amen.

ⁱ Lc 12, 49. *Antiphona*. Cf. *Antiphonale Monasticum pro diurnis horis iuxta vota RR. DD. Abbatum Congregationum confoederatarum ordinis Sancti Benedicti a Solesmensibus monachis restitutum*, Paris - Tournai - Roma 1934, p. 564.

ⁱⁱ Cf. Lc 9, 51-53.

ⁱⁱⁱ *Ibid.* 9, 54.

^{iv} *Ibid.* 55-56.

^v Cf. Act 2, 3; *Antiphona*, 2209; *Responsorium*, 7692.

^{vi} Cf. ANDREAS DE SANCTO VICTORE, *Expositio in Ezechielem*, IX, 9, ed. Signer, p. 51, 192; *ibid.*, XXIII, 21, p. 107, 27; ID., *Expositio super heptateuchum*, In *Numeros*, ed. Lohr - Berndt, l. 461; ID., *Expositiones historicae in libros Salomonis*, *Expositio historica in Parabolis*, ed. Berndt, l. 768; 913; 2020; *ibid.*, 913; *ibid.* *Expositio historica in Ecclesiasten*, l. 1557; ID., *Super duodecim prophetas*, in *Abdiam*, 1, ed. Van Liere - Zier, p. 161, 13; GUALTERUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IV, 6, ed. Châtillon cit., p. 36, 114-115; *ibid.*, XI, 12; p. 103, 369; *ibid.*, XII, p. 108, 151; ANONYMUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IV, ed. Châtillon cit., p. 260, 170; p. 262, 218; *ibid.*, V, p. 267, 160; *ibid.*, VIII, p. 283, 23; HUGO DE SANCTO VICTORE, *De archa Noe*, II, 7, ed. Sicard cit., p. 45, 70; ID., *De tribus diebus*, ed. Poirel cit., p. 62, 1099; ID., *De vanitate rerum mundanarum*, II, ed. Giraud cit., pp. 158, 577; 167, 805; *Ibid.*, III, p. 175, 1032; ID., *De verbo Dei*, IV, ed. Baron cit., p. 72, 180; ID., *Libellus de formatione arche*, VII, ed. Sicard cit., p. 152, 12; ID., *Sententiae de divinitate*, ed. Piazzoni cit., III, p. 949, 38; ID., *Super Hierarchiam Dionysii* II, I, 2, ed. Poirel cit., pp. 424, 312; 425, 319; 430, 501; *ibid.*, III, II, 3, p. 472, 713; *ibid.* IV, III, 3, p. 510, 399; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Beniamin maior*, I, 3, ed. Grosfillier cit., p. 94, 42; *ibid.*, II, 1, p. 150, 20; *ibid.* 13, p. 186, 10; *ibid.*, III, 3, p. 280, 81; *ibid.* 6, p. 292, 30; ID., *De duodecim patriarchis*, III, edd. Châtillon - Duchet-Suchaux, - Longère cit., p. 96, 21; *ibid.*, XX, p. 140, 2; *ibid.*, XXII, p. 148, 4; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, I, 200; II, 52-53; III, 72; VI, 210; XXI, 113; XXX, 32.

^{vii} Cf. Act 2, 3.

^{viii} *Hebr* 12, 29.

^{ix} *Gn* 18, 2. *Responsorium*, 6562; 6563.

^x Cf. Mt 3, 16-17. Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, In *Evangelium Iohannis*, VI, 5, PL 35, 1427, ed. Willelm cit., p. 55.

²⁹ rependas] reinpendas A^{a.c.}, B.

-
- ^{xi} Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, I, I, 6, PL 176, 208B; I, I, 7; *ibid.* 209A; I, II, 13; *ibid.* 211B; I, II, 22; *ibid.* 216CD; I, III, 26, I, I, 7; *ibid.* 227C; I, III, 28; *ibid.* 230CD; ID., *Sententiae de divinitate*, ed. Piazzoni cit., pp. 938, 943, 948, 953-954; ID., *Libellus de formatione archæ*, IV, PL 1976, 693D, ed. Sicard cit., p. 143; ID., *De tribus diebus*, ed. Poirel cit., pp. 3-4, 5-6, 34, 60, 63-64, 69-70; ID., *In Hierarchiam caelestem*, VII, 4, PL 175, 1062C, ed. Poirel cit., p. 594, 787-806; ID., *Didascalicon*, III, 10, PL 176, 772D, ed. Buttmer cit., p. 60; ID., *Eulogium Sponsi et sponsæ*, PL 176, 988C-989A; ID., *Miscellanea*, I, 63, PL 177, 504C-505A; I, 83, *ibid.* 518B; I, 99, *ibid.* 531AB; PSEUDO-HUGO DE SANCTO VICTORE, *Quaestiones in epistolas Pauli*, I, 34, PL 175, 440A; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De spiritu blasphemiae*, PL 196, 1187C, ed. Ribaillier cit., p. 122; ID., *De statu interioris hominis*, XL, PL 196, 1148C, ed. Ribaillier cit., p. 111; ID., *De Trinitate*, III, 21, PL 196, 928B; ed. Ribaillier cit., pp. 195, 4 – 196, 19; IV, 3, *ibid.*, 932A, p. 164, 13-16; VI, 15, 979B-980B, pp. 247, 14 – 248, 54; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, I, 167-168; XII, 224-226; XXI, 131-138; XXIX, 40-43.
- ^{xii} Cf. *Num* 12, 8.
- ^{xiii} Cf. *supra*, nota ^{xi}.
- ^{xiv} *Act* 19, 2.
- ^{xv} *Io* 7, 38. *Antiphona*, 5263; *Responsorium*, 7805; *Communio*, 105.
- ^{xvi} *Ibid.*, 39.
- ^{xvii} *Ps* 44, 8. *Responsorium*, 7634; *Offertorium*, 23b; 145b.
- ^{xviii} *Hebr* 1, 9.
- ^{xix} *Lc* 12, 49. *Antiphona*. Cf. *Antiphonale Monasticum*, Solesmes, 1934, p. 564.
- ^{xx} Cf. *I Reg* 18, 38-39.
- ^{xxi} Cf. *Ez* 8, 2.
- ^{xxii} *Ps* 18, 7.
- ^{xxiii} Cf. *Rm* 6, 4; *Col* 2, 12. *Antiphona*, 1889.
- ^{xxiv} *Deut* 32, 13; Cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones centum*, XXII, PL 177, 939C, ed. Châtillon cit., p. 416, 33.
- ^{xxv} Cf. *I Cor* 10, 4.
- ^{xxvi} *Io* 20, 23. *Antiphona*, 1234. Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXI, 112-205.
- ^{xxvii} *Ibidem*.
- ^{xxviii} Cf. per es. GREGORIUS I, *Homiliae in Evangelia*, XXXIII, 4-5, PL 76, 1241C, ed. Étaix cit., p. 291; ADAM DE SANCTO VICTORE, *Sequentiae*, XXI, ed. Grosfillier cit., p. 335, 16-18; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Libellus de formatione archæ*, III, 8, PL 176, 654B, ed. Sicard cit., p. 68, 7-16.
- ^{xxix} Cf. *Act* 2, 3-5.
- ^{xxx} Cf. *Apc* 12, 12.
- ^{xxxi} *Rm* 8, 26.
- ^{xxxii} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, III, 162.
- ^{xxxiii} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXI, *exordium*.

XXIII

Sermo* de assumptione beate Marie

Introduzione

Sebbene il primo sermone sull'assunzione della beata vergine Maria appaia atipico nell'esordio, annunciando lo sviluppo e lo svelamento del senso nascosto in tre citazioni, di cui soltanto due bibliche, l'attenzione del predicatore Goffredo si concentra soprattutto sull'analisi delle parole «Sol in Virginem», pronunciate da un non ben identificato filosofo naturale e che però rivela subito il campo d'indagine entro cui si muoverà l'omelia. La competenza astronomica e del quadrivio in genere, infatti, già dimostrata nei sermoni precedenti, si presenta qui anche come competenza astrologica, a partire da riferimenti e citazioni indirette provenienti da passi di Platone, arrivati a Goffredo per il tramite di Macrobio e Calcidio, e di Isidoro e Beda, e serve a Goffredo per illustrare come sia possibile leggere il mistero dell'assunzione di Maria anche attraverso la lente dell'astrologia.

Al di là, infatti, della facile associazione tra la Vergine Maria e il segno zodiacale, Goffredo racconta di come la Madre di Dio sia assunta nella parte più eminente del cielo, capeggiando la Chiesa trionfante e sovrastando la militante. Che tale assunzione, però, sia avvenuta corporalmente, Goffredo non lo sa, ma lo crede fortemente. Le sue affermazioni restano vaghe, nell'ammissione dell'ineffabile umano di fronte al mistero divino e, seppure le Scritture canoniche non ne parlino, il Vittorino qui ammette la possibilità di affidarsi all'autorità di una letteratura sacra ma apocrifia: il riferimento è ai *Transitus Mariae*, un considerevole gruppo di scritti paleocristiani sulla morte e il transito corporeo di Maria al cielo¹. Goffredo dà per buoni i numerosissimi testi agiografici della prima cristianità, nei quali l'aspetto leggendario si fonde a quello storico a discapito della verità. Se, tuttavia, continua il Vittorino, la Chiesa accetta le *Passiones* dei santi martiri, *a fortiori* dovrebbe accettare questi scritti anonimi, dal momento

* Sermo de assumptione beate Marie] C *bis scrip. in marg.*

¹ Cf. per es. M. JUGIE, *La Mort et l'Assomption de la sainte Vierge. Étude historico-doctrinale*, Città del Vaticano 1944, pp. 156-157; M. R. JAMES, *The apocryphal New Testament*, Oxford 1953, pp. 216-218; S. C. MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des Traditions anciennes*, Paris 1995, pp. 289-293.

che non c'è nulla di sbagliato e, anzi, è condivisibile l'affermazione secondo cui la Vergine sia stata assunta corporalmente in cielo².

Se Maria è, quindi, associata al segno zodiacale della Vergine, Goffredo precisa che essa precede, nello zodiaco, il segno della Bilancia, che è simbolo a sua volta, sulla scorta di alcune deduzioni tratte principalmente dai *Moralia in Iob* di Gregorio Magno, dell'umanità di Cristo, mediatrice tra umano e divino. Ma, ancora, Maria è definita come *stella maris* dalla liturgia, non perché essa si trovi a protezione del mare, ma perché, secondo un *topos* comune della mariologia, e che è ripreso sovente a San Vittore, è la guida dei naviganti, letti *alio sensu*, come gli uomini peccatori.

Qui Goffredo mostra di possedere ottime conoscenze geografiche, oltre che astronomiche. Sorprende inoltre la citazione del poeta filosofo Virgilio, sempre a proposito dell'esegesi del titolo mariano di *stella maris*, e che conduce poi da una parte il lettore a interrogarsi sul tipo di guida che Maria esercita sull'uomo, e dall'altra il predicatore a rispondere utilizzando il consueto registro pastorale. La Vergine, infatti, guida le anime umane per le vie della verginità, dell'umiltà e dell'obbedienza, secondo i diversi gradi che le differenti disposizioni personali possono permettersi (dunque distinguendo, per esempio, tra castità pura e continenza verginale e vedovile), ma sempre avendo come meta il porto sicuro della salvezza eterna.

La mariologia di Goffredo si fonde però, nella parte finale del sermone, con la sua cristologia, affermando come l'ingresso del sole nel segno della Vergine di cui si è parlato finora sia duplice: il primo ingresso, infatti, riguarda il vero e proprio concepimento dell'*homo dominicus*, mentre il secondo è l'Assunzione di Maria che si celebra oggi. Tuttavia, mentre il primo traccia una linea verticale dall'alto verso il basso, disegnando il percorso dal sole del cielo alla terra della Vergine, il secondo segue il percorso inverso; e ancora, mentre nel primo caso l'ingresso del sole è avvenuto *sub nube leve* (riprendendo *Is* 19, 1), nel secondo Giovanni ci dice che è avvenuto limpidamente, senza nuvole, o meglio, attraverso nuvole candide (*Ap* 14, 14). Nel primo caso, infatti, l'allegoria suggerisce la nube simbolo della carne, leggera perché priva del peso dei peccati e candida perché monda di virtù, mentre nel secondo la *mulier amicta sole* (*Ap* 12, 1) illustra la caratteristica della Vergine Maria *infusa e perfusa* dalla luce divina.

² Queste affermazioni di Goffredo, benché lontane dal nostro senso comune e dalla liceità dei nostri processi storici e filologici, restituiscono una delle prime testimonianze dei differenti tentativi di difesa dei *Transitus* che sarà avviata in maniera organizzata soltanto nel secolo XIII. Cf. G. MAROCCO, *Nuovi documenti sull'Assunzione nel Medio Evo Latino*, in «Marianum», 12 (1950), [pp. 399-459], pp. 433-434.

La parte finale del sermone presenta le figure di Maria e Marta di Betania, che la tradizione esegetica ha spesso associato alla *vita activa* e *contemplativa* che il buon monaco deve condurre, ma che qui diventano immagine altamente evocativa delle virtù della Vergine. La stessa idea sarà approfondita nel secondo sermone di Goffredo sull'assunzione di Maria.

Testo

C = ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, ff. 100^r-107^r.

Olim mundi philosophus, licet inani philosophie deditus, licet misteriorum Dei ignarus, in huius tamen sollempnitatis preconium mirabile protulit testimonium, dicens: ‘Sol in Virginem’ⁱ. Dehinc propheta theosophus, epythalamium sponso et sponse carmen decantans, ex persona
5 sponsi sponsam invitantis huius diei gaudium pulcherrime prophetavit, dicens: *Veni, electa mea, et ponam in te thronum meum, quia concupivit rex speciem tuam*ⁱⁱ. Novissime ergo evangelista theologus, evangelicam texens historiam huius venerande sollempnitatis, gloriam subtiliter insinuavit¹, dicens: *Intravit Iesus in quoddam² castellum*ⁱⁱⁱ. Tria igitur trium temporum et trium diversarum personarum testimonia in presentis diei mirabiliter consonant preconia, de
10 quorum singulis quamplura nobis forsitan³ dicenda suppeterent, nisi modum sermonis unius excederent. Proinde libet, omissis duobus, principalius⁴ insistere uni et preter consuetudinem testimonio philosophi, ut suis infidelitas convincatur inventis, suis adversarius confodiatur telis et ab hoste predicata speciosior appareat laus nostre Virginis, presertim cum satis habundequae
[100^v] extent sanctorum Patrum scripta, reliquorum duum expositioni⁵ sufficientia.

15 Ait itaque mundi philosophus: ‘Sol in Virginem’. Notandum in primis est presentis diei iocunda festivitas seu⁶ festiva iocunditas quanto⁷ digna sit honoris privilegio, quanto veneranda sit devotionis obsequio; que non solum a viris orthodoxis venerabiliter est instituta, non solum ab antiquis patribus multipliciter commendata, verum etiam ab antiquissimis gentium philosophis mirabiliter est pronunciata. Siquidem veteres gentium philosophi celestium
20 spatiorum mensores, celestium siderum status et motus curiosi exploratores circa hoc tempus

¹ insinuavit] C^{p.c.}, *in ras.*

² quoddam] C^{p.c.}, quidam C^{a.c.} *corr. et exp.*

³ forsitan] C^{p.c.}, forssitan C^{a.c.}, *eras.*

⁴ principalius] C^{p.c.}, *corr. alia m. in ras.*

⁵ expositioni] expōni C, *coni. expressioni.*

⁶ seu festivatio iocunditas] *om. C^{a.c.}, add. in marg. C^{p.c.}.*

⁷ quanto] C^{p.c.}, *corr. quanta C^{a.c.}.*

anni, id est mediante augusto, solis ingressum in Virginem predicaverunt, nimirum id per eos significante Spiritu sancto quod nos hoc eodem anni tempore celebramus, scilicet beate Virginis Assumptionem, et ipsius inter vera celi signa translationem, verique solis in ipsam introductionem.

- 25 Credo enim, et vehementer opinor, prorsus nutu Dei sic fuisse predispositum ut etiam per ora licet nescientium, licet omnino aliud suis fabulosis confictionibus intendentium, tanquam per inanimata organa Spiritu Dei perflata, iam tunc nostre veritatis resonaret preconium. Quod siquis vilipendat, siquis indignum fore contendat ad nostre veritatis assertionem vana philosophorum figmenta quasi violenter intorqueri, queso, revocet ad memoriam vasa illa [101^r]
- 30 Egyptiorum aurea et argentea, olim a filiis Israel de Egypto exeuntibus et ad preceptum Domini⁸ mutuantes asportata et post in usum domus Domini translata; nec michi succenseat si et ego, licet minimus filiorum Israel, egressus de Egypto unum vas aureum vel argenteum ab Egypto⁹ mutuatum in domus Domini transfero ministerium, maxime cum non arbitrii mei libertatem, sed Domini sequar imperium^{iv}. Sed et illius, queso, meminerit evangelicii testimonii, quod
- 35 beatus evangelista Iohannes profert, dicens quia *Cayphas, cum esset pontifex anni illius*, quo videlicet Dominus passus est, prophetavit dicens: *Expedi ut unus moriatur homo pro populo et non tota gens pereat*^v. Quid enim? Nunquid Cayphas, ille reprobis pontifex, felle malitie et veneno invidie adversus Dominum plenus, prophetando persuadere ceteris intendebat Iesum esse Salvatorem mundi, et per eius mortem populo ministrari salutem? Nequaquam, quando
- 40 potius contrarium modis omnibus persuadere livida mente conabatur, scilicet ipsum esse perditorem mundi, et per eum perditum iri populum nisi perderetur, non salvari nisi¹⁰ moreretur, et tamen evangelista Iohannes, intuens opus Spiritus sancti quod per ipsum fiebat, non quod ipse faciebat constanter asserit, dicens quia prophetabat Domini mortem populis afferre salutem^{vi}; et revera non quia ipse sic intendebat, sed quia per ipsum, tanquam per inanimatum
- 45 instrumentum *Spiritus Dei, qui ubi vult spirat*^{vii}, veritatem fidelibus profuturam quomodo volebat resonabat et vere dixerim per ipsum, tanquam per inanimatum [101^v] instrumentum, quia, quando Spiritus Dei hec per eum loquebatur¹¹, nec ipse Spiritum Dei sentiebat, nec ipse Spiritu¹² Dei vegetabatur, tanquam siquis inflet tibiam nec ipsa tibia, licet suavissime resonans,

⁸ Domini] *om. C^{a.c.}, add. in marg. C^{p.c.} alia m.*

⁹ Egypto] *Egiptio C.*

¹⁰ nisi] *conieci, si C.*

¹¹ loquebatur] *loquetur C^{a.c.}, corr. C^{p.c.} alia m.*

¹² Spiritu] *conieci, spiritus C.*

spiritum se infantis sentit, nec ipsa spiritus eius vegetatur^{viii}. Sic nimirum, sic illa quondam
50 bruta gentilitas, quando solis ingressum in Virginem predicabat, licet omnino nesciens, licet
omnino aliud intendens, huius tamen nostre Virginis preconia resonabat.

§ Sed iam nunc paulo latius prosequamur huius beate Virginis inter celestia signa
translationem, verique solis in ipsam introductionem. Usu frequenti scitis et tenetis, vos qui in
sacra Scriptura exercitaciores estis, totaliter nomine celi totam et universalem Ecclesiam
55 significari, tam videlicet triumphantem quam militantem. Consequens ergo est et partibus celi
partes Ecclesie designari, ut, sicut totum totam, sic partes partes significant. Porro quedam celi
pars eminentior est, quam vocant celi coronam, seu septem planetarum choream^{ix}, quidam
videlicet circulus latus et amplius ideali quadam prudentia, non actu, in summo celi constitutus,
semper presentis solis splendore illuminatus¹³ et inflammatus calore, utpote cuius fines
60 numquam sol excedit, sed semper intra limites eius orbiculariter incedit. Qui circulus per
duodecim lineas ex tranverso ductas in duodecim partes, que signa vocantur, est divisus,
quorum singule, uno [102^r] solo excepto, singulis appellantur animalium nominibus, ideoque
ipse totus grece ‘zodiacus’, id est animalis, circulus est vocatus^x. Inter has autem duodecim
partes seu signa, unum signum est quod Virginis nomen sortitur; in quod, ut dictum est, circa
65 medium augustum sol ingredi perhibetur, quod tante quantitatis pre ceteris esse dicitur ut de
parte corporis ipsius subsequentis signi, id est libre, pars constituatur.

Omnia hec nostri spiritualis celi et nostre Virginis pulcherrimis atque iocundissimis plena
sunt misteriis. Nam, ut singula mystice repetamus, pars illa celi eminentior ipsa nimirum est
Ecclesia triumphans, sicut reliquum celi Ecclesia militans. Que scilicet triumphans Ecclesia,
70 tamquam caput Ecclesie militantis, in tantum et loco et dignitate militantem precedit Ecclesiam,
quantum caput sui corporis membra. Sed et ipse Christus homo in ea localiter et corporaliter
constitutus est, qui vere et eius et¹⁴ omnium nostrum caput est^{xi}.

Hec bene ‘corona celi’ dicitur, quia et ipsa eterne beatitudinis corona circundatur et de ipsa
Christus homo coronatur¹⁵, sicut scriptum est: *Quia gloria et honore coronasti eum et*
75 *constituisti eum super opera manuum tuarum*^{xii}. Et rursum in Canticis: *Egredimini et videte,*
filie Syon, regem Salomonem in diademate quo coronavit eum mater sua^{xiii}. *Coronavit*, inquit,
eum mater sua^{xiv}, id est triumphans Ecclesia, que est mater sua et mater nostra, teste Apostolo,

¹³ illuminavit] *om.* C^{a.c.}, *add. in marg.* C^{p.c.}.

¹⁴ et] *om.* C^{a.c.}, *corr.* C^{p.c.} *sup. l.*

¹⁵ coronatur] *cororatur* C^{a.c.}, *exp. et corr.* C^{p.c.} *sup. l.*

qui dicit quia *que sursum est Ierusalem, mater nostra est*^{xv}. Mater ergo et sua et nostra est: nostra, quia nos illi in fide, sua, quia illum in nobis per fidem genuit.

80 Hec etiam pulcherrime [102^v] ‘septem planetarum chorea^{xvi}’ dicitur propter illam admirabilem et ineffabilem et incomparabiliter excellentiorem in patria quam in via septem Dei spirituum distributionem, tanquam septem luminarium^{xvii} celi discursionem et propter illam ordinatam, iocundam, canoram tanquam virginum choream^{xviii}, semper laudantium Deum continuam iubilationem. Neque enim illa continua iugiter Deo iubilantium chorea sine
85 iocundissima fit administratione Spiritum Dei, quando¹⁶ *fluminis impetus letificat civitatem Dei*^{xix} et inde usque ad nos eiusdem fluminis nonnisi minimi quidam derivantur¹⁷ rivuli. Hec etiam non incongrue ‘circulus latus et amplus’ dicitur: latus, propter caritatis in ea habundantis et usque in confinia militantis Ecclesie se expandentis latitudinem; amplus, propter electorum iam in patria receptorum multitudinem; semper presentis solis illuminatus splendore, propter
90 illam perfectam et consummatam et beatam semper presentis Dei contemplationem; et inflammatus ardore, propter illam ferventissimam et inextinguibilem Dei et ad se invicem sanctorum dilectionem, quia qui *est ignis in Syon* ipse est *caminus in Ierusalem*^{xx}, id est amor qualiscumque modicus et inextinguibilis in Ecclesia militante ipse est amor totus ardens et inextinguibiliter incedens in Ecclesia triumphante.

95 Hic etiam circulus recte in duodecim partes, que signa vocantur, est divisus, propter distinctas ibi iuxta merita singulorum lucidas mansiones sanctorum in fide Trinitatis de quatuor mun-[103^r]di partibus per duodenariam apostolorum predicationem collectorum; quarum singule singulis appellantur animalium, id est viventium, nominibus, quia vere vivunt quicumque in patria vivunt, vere vivunt qui immortaliter vivunt, vere vivunt qui beate vivunt.
100 Unde et ipsa triumphans Ecclesia tota zodiacus, id est animalium locus seu terra viventium^{xxi}, dicitur. Unde: *Credo videre bona Domini in terra viventium*^{xxii}. Felix anima, cui in hac terra viventium bona Domini videre contigit! Felix anima, quia¹⁸ de istius terre morientium incolatu in qua nos non dico vivimus, sed morimur, eruere se potuit, quia¹⁹ huius vite miseras feliciter evadere meruit! Nam hec nostra vita in respectu illius non vita, sed miseria est, non vita, sed
105 pena est, non denique vita, sed mors est.

¹⁶ quando] q^an C.

¹⁷ derivantur] deriventur C.

¹⁸ quia] qui C^{a.c.}.

¹⁹ quia] qui C^{a.c.}, *iter*.

Inter hec autem duodecim signa celi hodierno die signum Virginis constituitur, quando beata Virgo in illam terram viventium, in illam beatam societatem sanctorum sollempniter assumitur et in celesti chorea iocunda precentrix efficitur. Cuius Assumptionis modum si quis amplius nosse desiderat, videlicet qualiter assumpta sit, utrum in corpore an extra corpus, nescio, Deus scit. Credo tamen potius quia in corpore, ne corpus illud sanctissimum, in quo
110 Deus personaliter latuit, quod castissimam illam animam sui vegetatricem nunquam corrumpit, vel ipsa eius vegetatrix anima vel ipse Deus non equa vice corruptioni reliquerit. Quod si quis mecum credere renuit, ostendat michi in terris reliquias corporis eius et accedam ego opinioni eius. Quas si os-[103]tendere non poterit (nulla enim, ut arbitror, Ecclesia in terris de reliquiis
115 corporis beate Virginis unquam gloriari presumpsit, maxime cum sepulcrum eius vacuum sit), equum erit ut ipse mee opinioni credulus assit. Et quidem de vestimentorum eius reliquiis plures Ecclesiae gloriantur in terris, sed non sic de corporis. Igitur pie credi potest beatam Virginem migrasse cum corpore; in quo, etsi forte sit error qui iure confundatur, confundi tamen amor non meretur. Pie, inquam, credatur assumpta cum corpore. Nam et Scriptura, licet apocrypha, de
120 transitu eius ita invenitur tradere^{xxiii}. Cui Scriptura si nos idcirco non credimus quia auctorem non novimus, profecto multa et infinita volumina sanctorum vitam et transitum continentia simili ratione reprobabimus, que tamen indifferenter ecclesiasticus hodie recipit usus. Hodie igitur beata Virgo inter celestia signa translata est per assumptionem, interque ipsa tanta sue dignitatis magnitudine precellit, ut de sui corporis parte partem libre, que est medium zodiaci
125 signum, id est humanitatem Christi, qui est *mediator Dei et hominum*^{xxiv}, sola gignere meruerit. Qui scilicet mediator Dei et hominum recte nomine libre censetur, quia per ipsum dies et nox equilibrantur, id est iusti et peccatores, tam angeli quam homines, equis sortibus dirimuntur. De qua libra beatus Iob miranda loquitur, dicens: *Utinam appenderentur pec-[104]^rcata mea quibus iram merui, et calamitas quam patior in statera*^{xxv}. In statera, inquit, id est in libra, hoc
130 est in Christo, mediatore *Dei et hominum*^{xxvi}, sicut exponit beatus Gregorius. Qui scilicet Christus, veniens ad nos, iusticie simul et misericordie lances in semetipso pretulit, sed misericordie lance preponderans, dum calamitatem nostram in se moriendo protulit et culpam nostram diluendo sustulit, quam gravis illa, scilicet calamitas esset, ei per mortem succumbendo, et quam levis ista, scilicet culpa esset, eam quasi de facili tollendo monstravit.
135 Gravibus enim dum ea tollere conamur, plerumque succumbimus, levia vero de facili tollimus^{xxvii}.

Ecce habemus beate Virginis inter celestia signa translationem. Veniendum erat nunc ad solis in ipsam introductionem, sed delectat prius ob honorem tante sollempnitatis immorari

140 paululum in huius eiusdem celestis signi commendatione, et quandam aliam eius subicere²⁰
appellationem, iuxta aliam celi considerationem, secundum quam non iam inter celestia signa,
id est inter sanctos, sed super sanctos cum sancto sanctorum primam et coniunctissimam meruit
hodie sortiri mansionem. Dicitur enim hoc²¹ celestes signum usitato vocabulo, etiam ‘stella
maris^{xxviii}’, non quia sit in mari, sed quia prosit navigantibus in mari. Que appellatio iamdudum
ei collata, sed hodierno die cumulata est, quando ipsi²² summo celi polo hec stella maris etiam
145 localiter copulata est.

Scitis quod ad litteram stella ma-[104^v]ris sydus est polo contiguum claritate et
immobilitate sui notabile pre ceteris atque conspicuum. Ideoque per maria navigantibus certum
prestat navigium. Est autem polus quidam²³ celi vertex, circa quem tota celestis sphaera vertitur,
sed ipse ratione medii penitus non movetur quia, quod in volubili sphaera est medium, volvente
150 se circumferentia, centri more naturaliter immobile manet et fixum. Hic²⁴ polus in celesti sphaera
duplex est, ratione solide sphere, quia sphaera celestis non tantum superficialis, sed etiam solida
est^{xxix}. Duo igitur in ea sunt poli, arcticus et antarcticus^{xxx}, quorum uterque alterum ex opposito
respicit, sed media quedam linea intellectualis, que axis dicitur et ab altero ad alterum per
medium terre globum porrigitur, quasi utrumque coniungit. Ex his duobus polis alter nobis
155 semper est sublimis, et pene super caput numquam oriens, numquam occidens, sed semper
nobis apparens; alter econtrario quasi sub pedibus nostris est, semper in abscondito, semper
latens, numquam nobis apparens^{xxxi}. Unde poeta philosophus:

Hic vertex nobis semper sublimis at illum
sub pedibus stix atra²⁵ videt^{xxxii}.

160 Stix atra²⁶, non quod sit in inferno, sed quod sit in abscondito. Ambo enim vera ratione eque
sublimes sunt, sed non nobis.

²⁰ subicere] C^{p.c.}.

²¹ hoc celeste signum] hoc *add.* C^{a.c.}.

²² ipsi] *bis scrip.* C^{a.c.}, *del.* C^{p.c.}.

²³ quidam] C^{p.c.}.

²⁴ hic polus] C^{p.c.} *in ras.*

²⁵ atra] C^{p.c.} *in ras. coni astra* C^{a.c.}.

²⁶ atra] C^{p.c.} *in ras. iter. coni astra* C^{a.c.}.

Quid, fratres, quid est iste polus, seu celi vertex, nisi summa illa deitas que universe creature sue fabricam mirabiliter disponit, gubernat et movet, sed ipsa penitus immobilis permanet, sicut ei quidam noster philosophus dicit: ‘Stabilisque manens das [105^r] cuncta moveri^{xxxiii}’? Qui bene duplex dicitur, propter dupplicis creature sue, angelice videlicet et humane, dispositionem, quam summa illa Dei sapientia quasi quedam linea intellectualis, nichil habens tortitudinis, pulcherrime disponit, ‘attingens a fine usque ad finem’, quasi a polo ad polum, ‘fortiter et disponens omnia suaviter^{xxxiv}’, quia et reprobos, tam angelos quam homines, qui sunt omnium creaturarum quasi novissimus finis, cum tranquillitate disponit. Horum autem polorum bene nobis semper alter apparet, quia summe deitatis dispositionem circa humanam quidem creaturam, quasi ad oculum videmus; alter nobis semper absconditur, quia eiusdem dispositionem circa angelicam creaturam, etsi fide vel ratione cognovimus, sensu tamen vel experientia deprehendere non possumus.

Huic, igitur, polo qui nobis apparet, id est summe deitati humanam creaturam disponenti, hodie stella maris affigitur quando beata Virgo non²⁷ iam inter sanctos, sed ultra communem sanctarum animarum dignitatem ad ipsum sanctum sanctorum assumitur^{xxxv}, eique adeo coniunctissima sit, ut in omni humana creatura nichil ei preter hominem Christum coniunctius esse possit, numquam oriens alicuius gratie que ei desit dono sibi accrescente, numquam occidens alicuius gratie que ei assit dono sibi decrescente, sed semper pene manens, immobilis pene, quia natura quidem mobilis, sed gratia penitus immobilis, et sua singulari claritate notabilis. Nam et usque ad terras multiplici fulget virtutum radio singulari lucet exemplo, ideoque per [105^v] mare huius seculi navigantium seseque diligenter intuentium prospere et efficaciter dirigit cursum, sed diverso modo. Nam et ab ipsis navigantibus respicitur diverso modo. Sunt enim qui sidus hoc recta fronte sequentes semper inspiciunt et sic feliciter cursum suum dirigunt. Sunt qui sidus hoc quasi pretereuntes a latere aspiciunt. Et sunt qui, quasi longe ab eo recedentes et penitus aversi, ipsum tamen a tergo respiciunt, et sic ipsi quoque cursum suum dirigunt. Qui sydus hoc recta fronte sequentes semper inspiciunt. Hi sunt nimirum qui ab initio vite sue in sancta conversatione constituti perpetue virginitatis, humilitatis et obedientie vias, quas semel ingressi sunt, diligenter custodiunt et perseveranter in eis ambulantes ad vere salutis portum perveniunt.

Hii sunt enim tres huius syderis spirituales radii, videlicet perpetua virginitas, humilitas et obedientia. Perpetua virginitas, sicut ipsa beata de se dixit *quoniam virum non cognosco*^{xxxvi}.

²⁷ non iam] C^{p.c.} *in ras.*

Humilitas: *Ecce ancilla Domini*^{xxxvii}. Ancillam se dixit, que mater fuit vel mox futura fuit. Obedientia, sicut in eodem eloquio ipsius adverbii notat adiectio, cum ait: ‘Ecce’. Cuius
195 obedientie modum licet primitus requisivit, dicens: *Quomodo fiet istud?*^{xxxviii}, postea tamen, ab angelo instructa, devotam²⁸ se divine voluntati subiecit, dicens: *Ecce ancilla Domini. Fiat michi secundum verbum tuum*^{xxxix}.

Felix anima que omnes hos huius syderis radios per-[106^r]fecte sequi potuit, quia, si perseveraverit profecto in mari huius seculi, periclitari non poterit, quousque ad ipsius syderis
200 celsitudinem pervenerit. Qui vero sydus hoc pretereuntes, quasi a latere respiciunt, hi sunt qui prime quidem, id est virginalis continentie via preterita, saltem secunde minoris, id est vidualis continencie, que est huius syderis quasi a latere respectus, aliquando vias arripiunt et in eis ambulantes ad portum salutis perveniunt^{29xi}. At qui ab hoc sydere penitus aversi, a tergo tamen ipsum respiciunt. Hi sunt qui, et prime et secunde continentie viis omnino postpositis, carnis
205 operibus quamdiu vivunt intendunt, et tamen, dum coniugalem castitatem, que est huius syderis quasi a tergo respectus, inter ipsa opera carnis quantum possunt custodiunt et ipsi quendam portum salutis inveniunt^{xli}. Omnis ergo qui in mari huius seculi navigat, necesse est aliquo istorum trium modorum sydus hoc respiciat, si ad portum salutis pervenire desiderat^{xlii}. Quod si nullo horum modorum respexerit, fluctibus et periculis huius maris miser involvitur et perit.

210 Iam nunc de solis ingressu in Virginem videamus. Duplex est huius solis in hanc Virginem ingressus: unus in dominici hominis conceptione, alter in dominice matris hodierna Assumptione. In illo sol de celo in terras descendit ad Virginem, in isto Virgo de terris in celo ascendit ad solem; in utroque tamen sol intravit in Virginem, sed differenter. Nam in illo [106^v] sub nube, in isto sine nube. In illo sub nube levi, sub nube candida. Sub nube levi, teste Ysaia,
215 qui ait: *Ecce Dominus ascendet super nubem levem, et ingredietur Egyptum et movebuntur symulacra Egypti*^{xliii}. Sub nube candida, teste Iohanne in Apocalypsi, qui ait: *Vidi: et ecce nubem candidam, et super nubem sedentem similem Filio hominis*^{xliv}. Nubes hec caro est dominica, levis ab omni peccatorum sarcina, candida virtutum munditia. Ecce quomodo in illo sub nube. In isto autem sine nube, teste rursum Iohanne in Apocalypsi, qui ait: *Signum magnum*
220 *apparuit in celo: mulier amicta sole*^{xlv}. Nimirum hoc est illud magnum signum Virginis, de quo iam tanta diximus, quod hodie primum visum est in celo quando illuc assumpta est beata Virgo.

²⁸ devotam] C^{p.c.}; divinam C^{a.c.}, exp. et corr. sup. l.

²⁹ perveniunt] C^{p.c.}; res perveniunt C^{a.c.}, del. res sub. l., conl. respiciunt.

Quid est enim mulier amicta sole, nisi sol in Virgine? Siquidem quicumque locus presentia solis occupatur, nimirum totus claritatis eius splendore perfunditur et amicitur.

Mulier ergo amicta sole^{30xlv} ipsa est beata Virgo, hodie tota divine claritatis infusa et
225 perfusa et circumfusa beata manifestacione. Hodie namque verus sol intravit in Virginem, ut se
illi ad beatam vitam manifestaret, qui dudum in eam introierat ut per eam, tanquam per nubem
candidam, mundo radiaret. Hodie verus sol Deus Trinitas totum se Virgini infudit essencialiter,
cui se dudum sol Dei Filius infuderat personaliter. Hodie rex glorie Deus trinus in electa posuit
thronum suum^{xlvii}, in [107^r] qua dudum sponsa regis Filius sponsus posuit thalamum suum^{xlviii}.
230 Tunc enim Filius Dei virginalis uteri thalamum tanquam sponsus introivit ut Ecclesiam sibi
sponsam copularet. Hodie Deus trinus virginalis anime thronum tanquam rex glorie possedit ut
in ea regnaret, ut eam reginam super choros angelorum exaltaret^{xlix}. Denique tunc *intravit Iesus*
*in quoddam*³¹ *castellum*¹, virtutum muris undique munitum. Hodie intravit cum Iesu Pater et
Spiritus sanctus in idem castellum, choris angelorum sibi ministrancium circumvallatum. Tunc
235 beata Virgo, per activam vitam Marthe gerens officium, *excepit Dominum in domum suam* ut
ei ministraret. Hodie beata Virgo, per beatam contemplationem Marie gerens officium, *secus*
pedes Domini resedit^{li}, id est humanitati Dei sociata est, ut eum Deum quem sibi partem elegerat
haberet, ut in eo et cum eo requiesceret, ut in eo et cum eo regnaret. Cuius quietis et regni nos
omnes sua faciat intercessione participes *beata mater et innupta Virgo, gloriosa regina mundi*^{lii},
240 cum rege regum regnans in secula seculorum. Amen.

ⁱ Cf. per es. LUCIUS IUNIUS MODERATUS COLUMELLA, *Res rustica*, XI, 2, edd. V. Lundström - A. Josephson - S. Hedberg, 2 voll., Uppsala - Göteborg, 1897-1968, I, 1897, p. 29, 4.

ⁱⁱ *Responsorium*, 7828. Cf. *Responsorium*, 7826; *Antiphona*, 5322; 5323; *Ps* 44, 12; *Cant* 4, 8.

ⁱⁱⁱ *Lc* 10, 38.

^{iv} Cf. *Ex* 11, 2; 12, 35; 20, 23; 25, 3.

^v *Io* 11, 49-50.

^{vi} Cf. *Ibid.*, 51-52.

^{vii} *Io* 3, 8.

^{viii} Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *In Epistolam Iohannis ad Parthos tractatus X*, IX, 9, PL 35, [1977-2062], 2051.

^{ix} Cf. PLATO, *Timaeus* 38E-39D (secundum translationem quam fecit CALCIDIUS, I, ed. J. H. Waszink, Leiden 1975 [Plato latinus, IV], [pp. 7-52], p. 31, 7 - 32, 6). Cf. anche CALCIDIUS, *Commentarius in Platonis Timaeum*, II, 167, ed. Waszink cit., p. 167, 10-12.

^x Cf. ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, PL 82, 476A, ed. Lindsay cit., p. 161; GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon Philosophiae*, III, VII, 1, ed. Ronca cit., p. 75, 11; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Fons*

³⁰ sole] om. C^{a.c.}, add. C^{p.c.} sup. l. alia m.

³¹ quoddam] quddam C.

- philosophie*, I, ed. P. Michaud-Quantin, Namur 1956 (Analecta Mediaevalia Namurcensia, 8), p. 42, 205-208; ID., *Microcosmus*, I, 72, ed. Delhay, pp. 84-85.
- ^{xi} Cf. *Eph* 5, 23; 4, 15; *Col* 1, 18; *I Cor* 11, 3.
- ^{xii} *Ps* 8, 6; *Hebr* 2, 7. *Antiphona*, 1283; 2344.
- ^{xiii} *Cant* 3, 11.
- ^{xiv} *Ibidem*.
- ^{xv} *Gal* 4, 26.
- ^{xvi} Cf. *supra*, nota ^{ix}.
- ^{xvii} Cf. *Num* 8, 2-3.
- ^{xviii} Cf. *Mt* 25, 1-13.
- ^{xix} *Ps* 45, 5. *Antiphona*, 2122; 2886; *Responsorium*, 7330.
- ^{xx} *Is* 31, 9.
- ^{xxi} Cf. per es. MACROBIUS AMBROSIIUS THEODOSIUS, *Saturnalia*, I, XXI, 16-27, ed. Willis cit., pp. 118, 22 – 120 - 120, 30; MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, I, 44, ed. Willis cit., p. 17, 25; GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon Philosophiae*, III, VII, 1, ed. Ronca cit., p. 75, 11.
- ^{xxii} *Ps* 26, 13; *Antiphona*, 1948.
- ^{xxiii} Cf. per es. *Transitus Mariae A*, ed. K. von Tischendorf in *Apocalypses apocryphae*, Hildesheim - Zürich - New York 2001², pp. 113-123 (Giuseppe di Arimatea); *Transitus Mariae B*, ed. Tischendorf cit., pp. 124-136 (Pseudo-Melito Sardensis); *Dormitio Mariae*, ed. Tischendorf cit., pp. 95-112 (Pseudo-Giovanni). Per il *Transitus* dello pseudo-Melitone cf. anche M. HAIBACH-REINISCH, *Ein neuer Transitus Mariae des Pseudo-Melito. Textkritische Ausgabe und Darlegung der Bedeutung dieser ursprünglicheren Fassung für Apokryphenforschung und lateinische und deutsche Dichtung des Mittelalters*, ed. M. Haibach-Reinisch, Roma 1962 (Bibliotheca Assumptionis B. Virginis Mariae, 5).
- ^{xxiv} *I Tim* 2, 5. Cf. RUPERTUS TUITIENSIS, *Commentarius in Iob*, VI, 2, PL 168, [961-1196C], 992D.
- ^{xxv} *Iob* 6, 2. *Responsorium*, 7813.
- ^{xxvi} *I Tim* 2, 5.
- ^{xxvii} Cf. GREGORIUS I, *Moralia in Iob*, VII, II, 2 - X, 11, PL 75, 767C-773B, ed. Adriaen cit., pp. 334, 33 – 342, 61; *ibid.* XXI, VI, 11, PL 76, 195D-196C, p. 1073.
- ^{xxviii} Cf. per es. *Antiphona* 1356; 4036; *Responsorium* 7677; ADAM DE SANCTO VICTORE, *Sequentiae*, I, ed. B. Jollès, in *Quatorze proses du XII^e siècle à la louange de Marie*, Turnhout 1994 (Sous la Règle de saint Augustin, 1), pp. 48-50, 43 e 51-52; ID., I, ed. Grosfillier cit., p. 256, 59-61; *ibid.*, XXXIV, p. 394, 2; *ibid.*, XXXV, pp. 399-400, 3-6 e 23-24; *ibid.*, XXXIX, p. 419, 63; GUALTERUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IV, ed. Châtillon cit., p. 35, 74.
- ^{xxix} Cf. MACROBIUS AMBROSIIUS THEODOSIUS, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, XV, 4, ed. Willis cit., p. 61, 17.
- ^{xxx} Cf. per es. ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, III, XLIV, 3, PL 82, 174A, ed. Lindsay cit., p. 161.
- ^{xxxi} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, I, 46-51; ed. Delhay cit., pp. 66-70.
- ^{xxxii} PUBLIUS VERGILIUS MARO, *Georgicae*, I, 242-243, ed. O. Ribbeck, Leipzig 1894, [pp. 61-208], p. 79; MACROBIUS AMBROSIIUS THEODOSIUS, *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. Willis cit., I, XVI, 5, p. 65, 7.

^{xxxiii} ANICIUS MANLIUS TORQUATUS SEVERINUS BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*, III, IX, PL 63, 758A, ed. Moreschini cit., p. 79.

^{xxxiv} *Sap.* 8, 1.

^{xxxv} Cf. per es. ADAM DE SANCTO VICTORE, *Sequentiae*, XXXV, ed. Grosfllier cit., pp. 401-402, 41-44; *ibid.*, XXXVI, p. 404, 7-9. Cf. *Antiphona*, 1566; 2762; 2763; 4698; *Invitatorium*, 1076; *Responsorium*, 6131; 6165; 6684.

^{xxxvi} *Lc* 1, 34. *Antiphona*, 2279.

^{xxxvii} *Lc* 1, 38. *Antiphona*, 2491; 3792; *Responsorium*, 6469.

^{xxxviii} *Lc* 1, 34. *Antiphona*, 2279.

^{xxxix} *Lc* 1, 38. *Antiphona*, 2491; 3792; *Responsorium*, 6469.

^{xl} Cf. per es. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De Verbo incarnato*, PL 196, [995-1010D], 999B; ID., *Sermones centum*, IV, PL 177, 908C; GUALTERUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XIV, ed. Châtillon cit., p. 128, 198; ANONYMUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, I, ed. Châtillon cit., p. 241, 29; p. 242, 55.

^{xli} *Ibidem*.

^{xlii} *Ibidem*.

^{xliiii} *Is* 19, 1.

^{xliv} *Apc* 14, 14. Cf. *Responsorium*, 6578.

^{xlvi} *Apc* 12, 1.

^{xlii} *Ibidem*.

^{xlvii} Cf. *Responsorium*, 7828. Cf. *Responsorium*, 7826; *Antiphona*, 5322; 5323; *Ps* 44, 12; *Cant* 4, 8.

^{xlviii} Cf. *Ps* 18, 6.

^{xlix} Cf. *Antiphona*, 1566; 2762; 2763; 4698; *Invitatorium*, 1076; *Responsorium*, 6131; 6165; 6684. Cf. per es. ADAM DE SANCTO VICTORE, *Sequentiae*, XXXV, ed. Grosfllier cit., pp. 401-402, vv. 41-44; *ibid.*, XXXVI, p. 404, vv. 7-9.

^l *Lc* 10, 38.

^{li} Cf. *ibid.* 38-42. Cf. GREGORIUS I, *Commentarii in librum I Regum*, I, v, 178, PL 79, 401D, ed. Verbraken cit., p. 530; ID., *Homiliae in Ezechielem*, III, 9, PL 76, 809C, ed. Adriaen cit., p. 37; ID., *Moralia in Iob*, VI, XXXVII, 61, PL 75, 764D, ed. Adriaen cit., p. 331, 192-202.

^{lii} *Antiphona*, 1570; *Responsorium*, 6168.

XXIV

Sermo* in Assumptione beate Marie

Introduzione

Il secondo sermone mariano di Goffredo scritto in occasione della festa dell'assunzione di Maria si caratterizza per il suo peculiare ordine strutturale, volto alla chiarificazione del senso del versetto iniziale: «In Syon firmata sum, et in civitate sanctificata similiter requievi, et in Ierusalem postestas mea»¹. Il consueto meccanismo della prolessi innescato qui da Goffredo intende ancora una volta mostrare come tutto il Nuovo Testamento sia una sorta di antitipo dell'Antico, nel quale Dio, attraverso i suoi profeti, avrebbe già indicato tutti i dettagli della storia evangelica. A parlare è la Sapienza, ovvero la seconda persona della Trinità, e la struttura tripartita del versetto detta la partizione del testo dell'intero sermone. Oltre al senso letterale, su cui Goffredo sorvola, pur scagliandosi in una insolita invettiva contro il popolo ebraico e la sua boria di superiorità, atteggiamento che lo ha condotto alla condanna divina, il sermone procede velocemente all'esegesi del senso tropologico, affermando che la Sapienza dica di sé nel versetto che abita ogni anima eletta e perfetta in Cristo: si consolida mediante la fede, si santifica tramite la speranza e arde dell'amore della carità. L'anima santa è dunque la città di cui si parla nel versetto, mentre le tre virtù teologali si sovrappongono ai luoghi geografici e psicologici della lotta contro il male che vedranno l'esito positivo dell'ultima battaglia nella Gerusalemme celeste, città della visione della pace, secondo un'affermata tradizione esegetica che Goffredo ripete a più riprese.

Soltanto quando ormai è trascorsa metà della lettura del sermone compare finalmente la figura di Maria associata al versetto iniziale, nel quale la Sapienza avrebbe nascosto il senso e le ragioni della vicenda biografica della Vergine. Goffredo infatti precisa, tramite l'impiego di una felice metafora, che la Sapienza ebbe modo di creare tutte le anime uguali, instillando in loro la razionalità e il libero arbitrio, ma come il vasaio che, nel produrre vasi tutti uguali, nella fabbricazione di alcuni mette più impegno, così la creazione dell'anima di Maria è considerata eccezionale perché avrebbe dovuto contenere il Figlio di Dio. Dunque la prima creazione

* Sermo in Assumptione beate Marie] A, In Assumptione beate Marie B, *bis scrips. in marg.*

¹ Eccli 24, 15.

dell'anima di Maria è indicata come la vetta di Sion, la prima dimora della Sapienza tra le tre del versetto, a rappresentare, oltre la conversione volontaria dell'anima al bene, anche il concepimento provvidenziale del Signore avvenuto nel corpo di Maria, ma anche già preconcepito nella mente divina. Sion è simbolo allora della fede cristiana e di una probabile esenzione dal peccato da parte di Maria, mentre la seconda dimora del versetto rappresenta la speranza dell'incarnazione e, al contempo, la maternità di Maria, di cui la Sapienza ha voluto preservare la verginità, cosicché la pienezza della divinità iniziasse ad abitare la Madre anche nel corpo.

La difficoltà nel parlare del mistero dell'assunzione di Maria si rivela nelle parole che seguono, con le quali Goffredo si scusa per la propria balbuzie e per l'incertezza di quanto andrà a dire, ma lo sforzo di spiegare l'ineffabile si rende evidente nei modi con cui arriva a parlare della terza dimora della Sapienza, quella regnata dalla virtù teologale della carità, risultante dalla dialettica delle prime due. La consapevolezza, da parte di Maria, di essere stata scelta per portare in grembo il Figlio di Dio, insieme alla maternità che ne derivò, ha generato la nascita di una carità singolare ma duplice. L'amore per Dio e quello per il prossimo vengono allora simboleggiati da Goffredo dalle figure evangeliche di Marta e Maria e dalle loro occupazioni: l'indaffarata Marta rappresenterebbe infatti l'atto servile dell'amore per il prossimo, mentre Maria, che, ai piedi del Signore, ascolta le sue parole, è l'amore per Dio; e ancora, come le lamentele di Marta rispecchiano la giusta sofferenza di una madre che patisce per le sofferenze del proprio figlio, così Maria di Betania comprende come la Madre che la morte del Figlio è parte necessaria del piano provvidenziale di Dio per la salvezza dell'umanità intera.

Il sermone termina come d'abitudine con un invito, stavolta orientato a onorare e venerare la Madre di Dio che, nel giorno in cui si celebra la sua assunzione al cielo, ha varcato il limite della Gerusalemme celeste, la terza delle tre dimore del versetto biblico richiamato nell'esordio.

Testo

A = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14515, ff. 153^v-157^v.

B = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14881, ff. 139^r-141^v.

*In Syon firmata sum, et in civitate sanctificata similiter requievi, et in Ierusalem postestas mea*ⁱ.

In hoc capitulo Sapientiam de se loqui, nulli cui¹ notus sit liber Sapientie dubium est. Quid autem hic Sapientia de se loquitur, multis in dubium venit. Videtur et enim ad litteram gentem
5 iudaicam, maximeque metropolim Iudeorum civitatem, scilicet Ierusalem, firma et perpetua sui in habitatione magnificare, idemque tercio repetens licet, diversis verbis ad cumulum glorie eius, videtur inculcare, unde gloriantes et in superbiam aliquando elati Iudei mira se arrogancia omnibus nationibus pretulerunt², quasi de ipsis solis Deo cura esset, ceteris omnibus nationibus pro nichilo computatis. Inquam presumptionem, etiam precedentia³ huius capituli verba quibus
10 dicitur: *In Iacob inhabita*ⁱⁱ etc., et alia multa Veteris Testamenti loca, maximeque Psalmus centesimus .XLVII^{us}. ipsos induxisse videtur, in quo premissis multis ad singularem gloriam illius terrene Ierusalem, ut putant pertinentibus, tandem in fine concluditur, sic: *Non fecit taliter omni nationi, et iudicia sua non manifestavit eis*ⁱⁱⁱ, quasi ipsi soli⁴ sapientes, et soli secretissimorum iudiciorum Dei conscii sint, ob inhabitantem in eis Sapientiam. Propter quod
15 ipsa Sapientia in Psalmo .XXI^o., orans ad Patrem, irridet eos, dicens: *De ore leonis*⁵ libera me, Domine, et a cornibus unicornium humilitatem meam^{iv}. Ob singularem enim qua se omnibus nationibus pretulerunt iactanciam, unicornes⁶ eos vocat, et⁷ ab eorum habitatione se liberandam, sub forma orationis pronunciat, unde quam frivole se sic iactaverint, non solum

¹ cui notus sit liber Sapientie] *om.* B^{a.c.}, *add. in marg.* B^{p.c.}.

² pretulerunt quasi] B^{p.c.}, *eras.* B^{a.c.}.

³ precedentia huius capituli verba quibus dicitur: *In Iacob inhabita* etc., et alia multa Veteris Testamenti loca maximeque] *om.* B^{a.c.}, *add. in marg.* B^{p.c.}.

⁴ soli] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

⁵ leonis] *bis scrips.* B^{a.c.}, *del.* B^{p.c.}.

⁶ unicornes] B^{p.c.}, *unicones* B^{a.c.}, *corr. sup. l.*

⁷ et ab eorum habitatione se liberandam, sub forma orationis pronunciat] *om.* B^{a.c.}, *add. in marg.* B^{p.c.}.

20 multiplici prophetarum comminatione per quos ipsa Sapientia sepius⁸ eis sui [154^r]
derelictionem comminata est, non solum ipsius Domini terribili invectione, qua in Evangelio in
eos invehitur, dicens: *Ierusalem, Ierusalem que occidis prophetas et lapidas eos, qui ad te missi*
sunt^v, et paulo post: *Ecce relinquetur vobis domus vestra deserta!*^{vi}; verum etiam ipsa multiplici
rerum exhibitione iamdudum declaratum est, ex eo videlicet tempore quo Sapientiam se
corporaliter etiam visitantem repulerunt, et miluis et ciconiis et hirundinibus tempus suum
25 cognoscentibus, ipsi visitationis sue tempus non cognoverunt^{vii}.

Ex tunc enim illa perpetua habitatrix Ierusalem, Sapientia, non solum illam dereliquit,
verum etiam ipsos, qui se eiusdem Sapientie vasa semper futura speraverant, quasi stultos in
omnem nationem vagos et profugos et⁹ captivos dispersit. Cum ergo frivolum sit, ut ostensum
est, sic intelligere verbum Sapientie in proposito capitulo, restat adhuc investigare quid in hoc
30 eodem capitulo Sapientia de se loquatur. Sane et sine omni ambiguitate dici potest, hoc
Sapientiam hic de se loqui, quod omnem electam et perfectam {139^v} in Christo animam ipsa
inhabitaret, eamque quasi quandam civitatem munitam sibi firmet, sanctificet et consummet:
firmet per fidem, sanctificet per spem, consummet per caritatem. Hec¹⁰ sunt et enim huius
civitatis tres tute¹¹ mansiones, in quarum qualibet Sapientia pro ut vult inhabitat. Differenter
35 tamen. Nam in prima licet respectu¹² aliarum inferiore adhuc inhabitat firmiter; in secunda
quiescit suaviter; in tertia operatur potenter. In prima non timet hostem, quia in ea firmata est.
In secunda contempnit hostem, quia in ea requiescens segura est. In tertia etiam inpugnat hostem,
quia in ea potens est. Nam in prima quidem in alto est, in secunda in alciori, in tertia in
altissimo. Has itaque tres tutas mansiones suas, in una et eadem anima sancta, Sapientia
40 subtiliter insinuans, distincte ita ait: *In Syon*¹³ *firmata sum, in civitate sanctificata similiter*
requievi et in Ierusalem potestas mea^{viii}. Ac si diceret: ‘Animam sanctam quam ut meam
civitatem inhabito. Primo per fidem confirmo, secundo per spem sanctifico, tercio per caritatem
consummo. Unde primo michi Syon est, secundo michi¹⁴ civitas [154^v] sancta est, tercio michi¹⁵
Ierusalem est. Primo in ea habito firmiter. Secundo in ea similiter, id est cum firmitate requiesco

⁸ sepius] om. B^{a.c.}, add. sup. l. B^{p.c.}.

⁹ et] om. A^{a.c.}, add. sup. l. A^{p.c.}.

¹⁰ Hec] B in marg., alia m. dub. Hic mansiones suas.

¹¹ tute] om. B^{a.c.}, add. in marg. B^{p.c.}.

¹² respectu aliarum] om. B^{a.c.}, add. in marg. B^{p.c.}.

¹³ Syon] A^{p.c.}, yon A^{a.c.}.

¹⁴ michi] om. B^{a.c.}, add. sup. l. B^{p.c.}.

¹⁵ michi] om. B^{a.c.}, add. sup. l. B^{p.c.}, iter.

45 suaviter. Tercio cum utrisque predictis in ea operor potenter. In prima et me speculatur et
hostem, ideo Syon est, aliter tamen me, aliter hostem: me ut quem diligit, hostem ut quem odit.
In secunda me tantum speculatur, et non hostem, ideo civitas¹⁶ sancta est. In tertia non iam me
speculatur, sed amplexatur, ideo Ierusalem, id est visio pacis est^{ix}.

Et quidem non absurdum est in hoc capitulo Sapientiam generaliter sic de se et de qualibet
50 anima¹⁷ perfecta in se loqui. Sed, quia inter electas et perfectas in Christo animas una
electissima et perfectissima est, cui etiam nulla comparari potest – de qua sponsus in Cantico
amoris ita ait: *Una est columba mea, perfecta mea, una matri sue, electa genitrici sue*^x –,
necesse est quodam singulari privilegio hoc capitulum ad ipsam pertinere, ut, sicut ipsa inter
omnes perfectas singulariter perfecta est, ita Sapientia, eam singulariter inhabitans, de ipsa
55 singulariter hoc dicat: *In Syon firmata sum, et in civitate sanctificata similiter requievi, et in
Ierusalem potestas mea*^{xi}.

Hec est illa singulari plena gratia mater et virgo Maria¹⁸ cui, ob multitudinem et
magnitudinem gratiarum, tot et tantas sollempnitates in anno celebrat mater Ecclesia, inter quas
tamen hodierna celebritas singulari preminet excellentia. Quam excellentiam ultima huius
60 capituli nobis commendat clausula, ubi dicitur: *Et in Ierusalem potestas*¹⁹ *mea*^{xii}. Nam due
priorae clausule singulares quidem gratias beate virginis et matris commendant. Hec ultima non
iam gratiam singularem, sed gloriam singularem singularium gratiarum finem, quem hodierna
die adepta est, singulariter extollit. Videamus ergo ad quas gratias prius et ad quam gloriam
posterius Sapientia de se loquens eam probeat²⁰: *In Syon inquit firmata sum, et in civitate
65 sanctificata similiter requievi*^{xiii} etc.

{140^r} Hic, ut singulares gratias et singularem gloriam beate virginis et matris plenius
intueri valeamus, preconsiderandum est quod cum eterna²¹ Sapientia omnes electas animas ab
eterno disposuerit, ad sui [155^r] inhabitationem creare et²² sua eterna inhabitatione beatificare.
Non tamen omnes equaliter inhabitare disposuit, ideoque nec omnes equaliter sin capaces fecit,
70 sed alias plus, alias minus, sicut figulus vasa sua que etiam ad honorem facit, non omnia equalia

¹⁶ civitas] A^{p.c.}, civita A^{a.c.}, corr. sup. l.

¹⁷ anima] A^{p.c.}.

¹⁸ Maria] om. B^{a.c.}, add. in marg. B^{p.c.}.

¹⁹ potestas] potesta A.

²⁰ probeat] proveat A, B.

²¹ eterna Sapientia] A, eterna ... sapientia B^{a.c.}, del. B^{p.c.}.

²² et] B, om. A.

nec omnia ad equalem honorem facit, sed alia ad maiorem, alia ad minorem, ut taceam²³ de his que ad contumeliam²⁴ facit^{xiv}. Cum ergo omnes naturaliter sui²⁵ Sapientia²⁶ capaces fecerit sed dissimiliter quidem, ut dictum est, non tamen mox omnes se ipsa implevit, quia, cum²⁷ rationabiles et liberi arbitrii²⁸ omnes create essent, iustum non erat, ut ad tantam dignitatem, nisi voluntaria conversione, pervenirent. Quod, quia nullus per se poterat, apposita est omnibus gratia, post naturalia, non dissimiliter, ut, qui dissimiliter acceperant naturalia, non dissimiliter acceperent²⁹ si vellent gratuita, nec causari quisquam posset se minus accepisse in gratia qui minus accepisset in natura. Hinc est quod plerumque minus capaces natura, plus capiunt de gratia, dum se voluntaria conversione plus aptant gratie³⁰ et econtra, qui plus capaces sunt natura, minus capiunt de gratia, dum se rursum voluntaria aversione avertunt a gratia. Propter quod et diabolus factus est diabolus, qui cum plus omnibus accepisset in natura voluntaria aversione, plus omnibus se avertit a gratia, arbitrans sibi sufficere naturalia. Quecumque ergo anima plus se aptat gratie equaliter omnibus propositae, plus meretur accipere. Hinc est quod non omnes equaliter accipiunt gratiam, equaliter omnibus propositam.

Porro, inter omnes electas animas, beata virgo et mater preelecta, sicut ab eterno singulariter divino usui preordinata fuit, ita ex quo creata est et natura magis capax divine Sapientie, et voluntaria conversione propositae sibi gratie magis se aptasse credenda est, et quia omnis gratia a fide incipit. Sine fide enim que in Deum est nichil Deo placere potest: sicut singulare vas divine Sapientie electa fuit, ita a primeva etate hanc singulariter gratiam accepit. Cui gratie, tanquam solidissimo fundamento celestis edificii, ita se voluntaria conversione singulariter aptavit, ut, sicut singulariter Domini conceptura erat corpore, ita eum singulariter preconcepit mente, unde³¹ singularis fidei merito, singu-[155^v]laris sponsa Dei fieri meruit, prima se despondens uni viro virginem castam exhibere Deo. Hec ergo est prima mansio quam in ea Sapientia sibi³² fecit et, sicut singulariter in ea habitare voluit, ita hanc sibi in ea

²³ taceam de his que ad contumeliam facit] B^{p.c.}, *eras. et corr.* B^{a.c.}.

²⁴ contumeliam facit] B *in marg.*

²⁵ sui Sapientia] B, A^{a.c.}, Sapientia sui A^{p.c.}.

²⁶ Sapientia] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

²⁷ cum rationabiles et liberi arbitrii omnes create essent] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

²⁸ arbitrii] arbit'i A^{a.c.}.

²⁹ acciperent] A^{p.c.}, B, acceperent A^{a.c.}.

³⁰ gratie] g^e A, B.

³¹ unde singularis fidei merito, singularis sponsa Dei fieri meruit, prima se despondens uni viro virginem castam exhibere Deo] *om.* B^{a.c.}, *add. in marg.* B^{p.c.}.

³² sibi fecit] fecit sibi A^{a.c.}.

95 mansionem singulariter firmavit. Hinc eam Syon singularis privilegio fidei, qua Deum
speculata est, vocavit; hinc se in ea singulariter firmata esse asservit, dicens: *In Syon firmata*
sum^{xv}. Nam, etsi in omnibus perfectis animabus, hanc sibi mansionem firmet, tanto tamen
differentius hanc³³ sibi firmavit in ea, quanto eam³⁴ pre ceteris omnibus differentius inhabitavit.
Hec est, fratres karissimi, prima singularis gratia virginis tantum adhuc, quam, sicut singulariter
100 accepit, ita se voluntaria conversione singulariter illi aptando³⁵, usque adeo in ea profecit, ut ad
secundam feliciter pervenerit. {140^v} Videamus nunc quomodo huic tam singularis fidei
fundamento.

Necesse erat singularis spei edificium superedificari, quia tantum quisque sperat, quantum
credit. Unde necesse nimirum erat, ut que singulariter credidit, singulariter et speraret in eum
105 in quem sic credidit, ac per hoc singulariter se coram eo humiliaret, in quem sic speravit, in
quem sic credidit. Unde factum est, ut tam singularem humilitatem ancille sue Dominus
singulariter respiceret, et quam sibi merito singularis fidei et virginitatis iam de ancilla sponsam
fecerat, merito singularis spei et humilitatis salva virginitate de sponsa sibi matrem faceret, ita
ut plenitudo divinitatis etiam corporaliter eam inhabitare inciperet, et sic Sapientia in ea,
110 tanquam in civitate, longa sui in habitatione sanctificata, suaviter quiesceret. Hec itaque est
secunda mansio quam in ea Sapientia sibi³⁶ fecit, et sicut singulariter in ea habitare voluit, ita
hanc quoque mansionem in ea singulariter sibi sanctificavit. Hinc etiam eam civitatem
sanctificatam singularis privilegio spei et humilitatis qua illi sanctificata est vocavit; hinc se in
ea similiter ut in prima firmatam, et quod amplius est quiescentem asservit, dicens: *Et in civitate*
115 *sanctificata similiter requievi*^{xvi}. ‘Similiter’ inquit, non ut in³⁷ aliis sanctis animabus, immo lon-
[156^r]ge dissimiliter, quia incomparabiliter, sed ‘ut in priore mansione eiusdem firmata sum
singulariter, ita in ista requievi singulariter’. Hec est, karissimi, secunda singularis gratia virginis
et matris, qua non iam sponsa, sed mater effecta est regis, non puri hominis, quod utique ei
singulare non esset, sed Dei hominis, quod omnino ei singulare extitit, quod etiam soli virgini
120 mater convenit, quia Deum, nonnisi de virgine matre, nasci decuit.

De his duabus singularibus gratiis, qualiter ad terciam singularem non iam gratiam,
quamvis tamen et gratiam, sed magis gloriam profecerit, quis enarrare poterit? Quis, inquam,

³³ hanc sibi firmavit in ea] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

³⁴ eam] B^{p.c.}, *eras. et corr.* B^{a.c.}.

³⁵ aptando] B^{p.c.}, *app...tando* B^{a.c.}.

³⁶ sibi fecit] B, fecit sibi A.

³⁷ in] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

modum tercię mansionis quam in ea Sapientia sibi fecit, ne dicam explicare, verum etiam excogitare poterit? Hanc siquidem ipsa iam Sapientia personaliter presens consummavit, que,
125 sicut investigabilis est, ita et modus huius fabrice investigabilis est. Conabor tamen aliquid de ea dicere vel balbuciens urgente me ipsius de qua loquor amore. Igitur, sicut singularis fides prime mansioni fundamentum posuit, sicut singularis species³⁸ secunde mansioni parietem erexit, ita singularis caritas tercię mansioni supremam manum apposuit.

Nam, quia tantum quisque diligit quantum sperat et credit, necesse erat ut que singulariter
130 credidit³⁹ et speravit, singulariter et diligeret, impersonaliter adhuc absente Sapientia, quanto magis ergo cum personaliter affuit? Nec solum personaliter, sed etiam corpora- {141^r} liter, ita ut ulnis stringentibus amplecteretur, signis evidentibus experiretur presentem quem diligebat. Quid hic, queso, fides? Quid spes operabatur, ubi caritas quid amabat tenebat? Presertim cum fides de occultis sit, spes⁴⁰ de futuris, ei autem nichil iam in tante lucis presencia occultum esse
135 posset, quia sol, etsi sub nube, latebat, sed aliis, non ei, que *tota sole amicta* erat^{xvii}. In tante ergo lucis presencia quid aliud quam Ierusalem, id est visio pacis effecta est^{xviii}, Sapientia personaliter presente et hanc sibi in ea mansionem edificante. In qua visione pacis nimirum, sicut incomparabiliter plus omnibus videbat, ita incomparabiliter plus omnibus diligebat. Videbat in se et de se natum hominem Deum, quod nemo alius videre, etsi credere poterat.

Unde [156^v] necesse omnino est ut, quanto plus omnibus de illo homine et Deo videbat,
140 tanto plus omnibus illum hominem et Deum diligeret⁴¹: singulari ergo caritate diligebat hominem illum quem sic videbat de se natum; singulari caritate diligebat Deum illum quem sic videbat in se natum; singularis igitur dilectio proximi, singularis dilectio Dei erat in ea. Que utraque dilectio, quia in ea ociosa esse non poterat, sicut utraque singularis erat, sic utraque
145 singulariter serviebat, altera homini, altera Deo. Hanc utramque dilectionem et hoc utrumque servitium, mirabili misterio nobis commendat hodierni lectio Evangelii, ex altero Martham, ex altero Mariam eam vocans, et sub figura duarum sororum duas has dilectiones in una beata virgine et matre, et sub figura operum earumdem duo harum dilectionum officia subtilissime significans^{xix}. Nam quod *Martha satagebat circa frequens ministerium*^{xx} Domini hospicio
150 recepti, ad servitium beate matris quo homini de se nato, diligentissime deservivit⁴² ut proximo,

³⁸ spes] A, B^{p.c.}, species B^{a.c.}, *corr. sup. l.*

³⁹ credidit] B, credit A.

⁴⁰ spes de futuris] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

⁴¹ diligeret] *om.* A^{a.c.}, *add. sup. l.* A^{p.c.} *et in marg. alia m.*

⁴² deservivit] A, B^{p.c.}, *corr. sup. l.* servivit B^{a.c.}.

convenientissime refertur. Quod vero Maria *sedens secus pedes Domini, audiebat verbum illius*^{xxi}, illi spirituali operi cui ex dilectione Verbi Dei eadem⁴³ beata mater ut⁴⁴ Maria vacabat, dum se⁴⁵ cum homine⁴⁶ Deum genuisse considerabat, pulcherrime attribuitur. Porro quod Martha conquerente de Maria quod eam solam reliquisset ministrare, Dominus consolatur labores Marthe, et tamen parti eius, tanquam non necessarie⁴⁷ prefert partem Marie, quasi solam necessariam^{xxii}. Hoc nimirum est quod cum beata mater Filio hominis dura patienti, tanquam Martha, plus omnibus foris⁴⁸ compassa sit, intus tamen, tanquam *Maria sedens secus pedes*⁴⁹ *Domini*, ab ipso Domino inestimabilem consolationem de omnibus que foris videbat vel⁵⁰ passa est accepit. Dum et quid ageretur plene intellexit, et tam passiones Filii quam suas compassionem quasi nichil reputandas, in eternam et quasi solam necessariam requiem et gloriam desituras certissime cognovit. Que etiam sententia Domini generaliter intellecta, omnibus pro dilectione proximi in labore constitutis, mirabilem consolationem⁵¹ [157^r] prestat, dum contemplatione eternorum, {141^v} breves *passiones huius temporis*, cum Apostolo, *condignas non reputant ad futuram gloriam que revelabitur in nobis*^{xxiii}.

Igitur, ut dictum est, singularis caritatis et eiusdem duplicis mansionem in beata matre personaliter presens Sapientia sibi fecit, quia nemo parem ei caritatem in via unquam habere potuit. Veruntamen, etsi singularem habuit modo vie, nondum tamen habuit consummatum modo patrie usque in hodiernum diem, quando assumpta in celum, sicut eam hic singularem habuerat modo vie, ita quoque ibi singularem accepit modo patrie, ac per hoc que prima inter electas animas fuerat in via, facta est etiam prima inter beatas animas in patria. Nec solum inter beatas animas primatum accepit, verum etiam super choros angelorum⁵² et omnium celestium creaturarum exaltari meruit^{xxiv}, cui soli Sapientiam Dei ita concorporari et inhabitare datum fuit, ut ipsa Sapientia singulariter pro ea dixerit: *Et in Ierusalem potestas mea*^{xxv}. Nam, etsi quique beati in patria credendi sint, potestatem accepisse implende omnis voluntatis sue, alioquin enim beati non essent; ipsa tamen incomparabiliter excellentius credenda est accepisse potestatem,

⁴³ eadem] om. B^{a.c.}, add. sup. l. B^{p.c.}.

⁴⁴ ut Maria] om. B^{a.c.}, add. sup. l. B^{p.c.}.

⁴⁵ se cum] A^{p.c.}, secum A^{a.c.}, corr. sub l.

⁴⁶ homine] A^{p.c.}, hominem A^{a.c.}.

⁴⁷ necessarie] A^{p.c.}, cessarie A^{a.c.}, corr. sup. l.

⁴⁸ foris] om. B^{a.c.}, add. sup. l. B^{p.c.}.

⁴⁹ pedes] om. B, om. A^{a.c.}, add. in marg. A^{p.c.} coni. alia m.

⁵⁰ vel passa est] om. A^{a.c.}, add. sup. l. A^{p.c.} coni. alia m., om. B^{a.c.}, add. sup. l. B^{p.c.}.

⁵¹ solationem prestat, dum contemplatione eternorum] add. in marg. B.

⁵² angelorum] om. B^{a.c.}, add. in marg. B^{p.c.}.

non solum implende omnis voluntatis sue, verum etiam donandi omni creature, ita ut nichil supra se videat nisi creatorem, nichil in creaturis sit; quid ipsi subiectum non sit, a Filio rege data sibi regia potestate, ut *assistat regina a dextris eius in vestitu deaurato circumamicta varietate*^{xxvi}. Nam quanto dignor est indutus vestimento, quam ipsum vestimentum, tanto dignor
180 est regina celorum omnibus beatis varietate glorie et beatitudinis ipsam ambientibus. Cum enim quisque beatorum ibi merito gratie quam hic accepit gloriosus sit, ipsa nimirum omnibus tanto ibi⁵³ apparet gloriosior, quanto hic fuit graciosior.

Hec est itaque, fratres karissimi, beate Marie gloria singularis, ad quam, sicut diximus, eo ordine pervenit: ut primum singularis fidei gratia Sapientia ipsam inhabitando faceret regis
185 sponsam; secundo singularis spei privilegio proveheret in regis matrem. Novissime vero singularis caritatis excellencia sublimaret in celi⁵⁴ reginam, sollempniter eam hodie introducens [157^v] in regie⁵⁵ potestatis possessionem, cuius tamen iamdudum nacta fuerat dominationem. De qua quia nichil licet iam⁵⁶ mediocre sentire, quanto honore veneranda sit difficile est estimare. Veneremus ergo eam ut reginam inestimabilis maiestatis. Honoremus eam ut
190 dominam ineffabilis claritatis. Supplicemus ei ut matri inenarrabilis caritatis, quatinus nos omnes sua pia intercessione faciat consortes regni eternitatis, in quo ipsa nunc⁵⁷ cum Filio regnat, per infinita secula seculorum. Amen.

ⁱ *Eccli* 24, 15.

ⁱⁱ *Ibid.* 24, 13.

ⁱⁱⁱ *Ps* 147, 9.

^{iv} *Ps* 21, 22. *Responsorium*, 6395; 6931.

^v *Mt* 23, 37; *Lc* 13, 34. *Antiphona*, 3479; 3480.

^{vi} *Mt* 23, 38; *Lc* 13, 35.

^{vii} Cf. *Ier* 8, 7.

^{viii} *Eccli* 24, 15.

^{ix} Cf. HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Commentaria in Abdiam*, PL 25, 1116C, ed. Adriaen cit., p. 371; ID., *Commentaria in Ezechielem*, XI, PL 25, 344A; ed. Glorie cit., p. 603; ID., *Commentaria in Ieremiam*, VI, PL 24, 900B, ed. Reiter cit., p. 439; AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei*, XIX, 11, PL 41, 637, edd. Dombart - Kalb cit., p. 675, 10-12; ID., *De Genesi ad litteram*, XII, XXVIII, 56, PL 34, 478, ed. Zycha cit., p. 420, 10-23; ID., *Enarrationes in Psalmos*, IX, 12, PL 36, 122, edd. Dekkers - Fraipont cit., p. 64; LXI, 7, *ibid.* 734, p. 777; LXIV,

⁵³ *ibi*] om. B^{a.c.}, add. sup. l. B^{p.c.}.

⁵⁴ *celi*] om. B, A^{a.c.}, add. sup. l. A^{p.c.}.

⁵⁵ *regie*] B^{p.c.}, conl. ra... B^{a.c.}.

⁵⁶ *iam*] om. B^{a.c.}, add. sup. l. B^{p.c.}.

⁵⁷ *nunc*] om. B^{a.c.}, add. sup. l. B^{p.c.}.

4, *ibid.* 775, p. 826; *ibid.* PL 37, 1755, p. 1956; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, I, 9-10; XXIV, 136; XXIX, 173-174.

^x *Cant* 6, 9.

^{xi} *Eccli* 24, 15.

^{xii} *Ibidem.*

^{xiii} *Ibidem.*

^{xiv} Cf. *Rm* 9, 21.

^{xv} *Eccli* 24, 15.

^{xvi} *Ibidem.*

^{xvii} Cf. *Apc* 12, 1.

^{xviii} Cf. *supra*, nota ^{ix}.

^{xix} Cf. *Lc* 10, 38-42.

^{xx} *Ibid.*, 40.

^{xxi} *Ibid.*, 39. *Antiphona*. 4848.

^{xxii} Cf. *Lc* 10, 41.

^{xxiii} *Rm* 8, 18. *Antiphona*, 2898.

^{xxiv} Cf. *Antiphona*, 1566; 2762; 2763; 4698; *Invitatorium*, 1076; *Responsorium*, 6131; 6165; 6684. Cf. per es. ADAM DE SANCTO VICTORE, *Sequentiae*, XXXV, ed. Grosflier cit., pp. 401-402, vv. 41-44; *ibid.*, XXXVI, p. 404, vv. 7-9.

^{xxv} *Eccli* 24, 15.

^{xxvi} *Ps* 44, 10.

XXV

Sermo* de omnibus sanctis et specialiter de sancto Victore

Introduzione

La presenza, all'interno del *libellus sermonum* di Goffredo, di un sermone scritto in occasione della celebrazione di San Vittore, martire di Marsiglia, festeggiato il 21 luglio, si spiega facilmente considerando il patronato del santo sull'ordine e sull'abbazia parigina. Inoltre, l'attenzione riservata alla solennità conferma palesemente che le omelie di Goffredo siano state scritte quando egli aveva già indossato l'abito di canonico, e dimostra ulteriormente la tesi secondo cui il suo autore non sarebbe Goffredo di Breteuil, come invece si era sostenuto in passato¹.

Il sermone rappresenta uno degli esempi migliori di esegesi del Vittorino che, discostandosi dall'abituale modello di commento di un singolo versetto biblico, combina magistralmente tre passi giovannei nel tentativo di fornire la più corretta definizione che Cristo avrebbe dato di sé all'apostolo prediletto: in una prima diade, infatti, corrispondente ai versetti di *Io* 12, 24 («nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert») e di *Io* 15, 5 («Ego sum vitis, vos palmites. Sicut palmes non potest facere fructum nisi manserit in vite, sic nec vos nisi in me manseritis»), Cristo si compara al chicco di frumento e alla vite, elementi perfetti in considerazione del loro uso (il frumento è il più nutriente tra i tipi di grano ed ha un'ottima semina, il legno della vite è il più adatto per le propaggini); la terza definizione, che subentra a spiegare le prime due, è quella tratta da *Ap* 22, 13, in cui il Signore dice di sé di essere l'alfa e l'omega, ovvero principio e termine, causa efficiente e finale di tutti gli uomini buoni.

Le tre definizioni sono l'ammissione, per Goffredo, di una sovrapposizione di senso che vuole Cristo quale *liber vitae* per la citazione dall'Apocalisse, *arbor vitae* per il richiamo alla vite, *fructus vitae* per il riferimento, invece, al chicco di grano. Questi tre elementi, poi, si

* Sermo de omnibus sanctis et specialiter de sancto Victore] C, De sancto Victore A, B *bis scrip.*, in marg.

¹ Cf. DELHAYE, *Note J*, in ID., *Le Microcosmos* cit., p. 232. Sulla controversa identificazione del nostro Goffredo con l'omonimo di Breteuil, cf. *supra*, cap. I, pp. 12-13.

combinerebbero nella rivelazione finale della natura umana e divina di Cristo: se al *liber vitae*, continua Goffredo, corrisponde la natura umana di Cristo, allora l'*arbor vitae* rappresenta la sua natura divina; il loro prodotto, infine, sarebbe costituito dal *fructus vitae*, che significa la natura insieme umana e divina di Cristo. Al di là, però, dell'analisi specifica condotta da Goffredo intorno agli usi della vite che, per esempio, nei tralci delle sue propaggini rappresenterebbe la diffusione della Chiesa, è interessante notare come la scelta della comparazione di Cristo al chicco di frumento si adegui alla celebrazione di San Vittore di Marsiglia, il quale, a causa del rifiuto di porre offerte in sacrificio agli dèi pagani, sarebbe stato martirizzato compresso proprio sotto una macina in cui viene di norma macinato il grano.

È quindi la prima definizione di Cristo come chicco di frumento che acquista maggiore spazio nella seconda parte del sermone, che ritorna (come aveva fatto per i precedenti sermoni, in particolare in quello sull'Annunciazione, da cui prende anche porzioni di testo che inserisce accuratamente in questa occasione), sulla metafora agricola che vede Cristo quale seme secondo entrambe le sue nature. Il tentativo di ricostruire l'evoluzione della presenza del Verbo nel mondo che parte da tale metafora perde tuttavia molta della sua intensità nella redazione dei mss. A e B, che mancano di una porzione di testo presente nel testimone C, in cui Goffredo riprende la parabola evangelica del seminatore, distinguendo i quattro tempi in cui il Verbo avrebbe seminato il suo seme, dal momento, dunque, dell'incarnazione a quello della sua predicazione, dalla passione sul monte Calvario all'ascensione nel regno dei cieli.

Con il riferimento al regno dei cieli inizia la celebrazione di san Vittore, uno dei numerosi chicchi di grano scelto e seminato da Cristo. Il martire, santo nell'esempio di Cristo, per mezzo dei meriti della sua condotta di vita e con lo stesso martirio ha meritato di entrare, una volta abbandonate le sue spoglie mortali, nel granaio del Signore. La considerazione, inoltre, dei sacrifici che San Vittore non ha inteso offrire agli dèi, e l'ammirazione per il suo sacrificio massimo, quello del martirio, dà l'occasione a Goffredo di affrontare il tema del sacrificio secondo la legge biblica, analizzando i passi in cui Mosè ne parla, specialmente nel *Levitico*, distinguendo dunque il sacrificio dei buoi da quello delle pecore e da quello degli uccelli e operando una ulteriore distinzione tra sacrificio e olocausto, dove soltanto il secondo prevedeva che le offerte fossero bruciate sull'altare. Nell'esegesi di Goffredo, comunque, i sacrifici di cui parla Mosè sono da intendersi secondo un significato morale. Per questo interpreta il primo sacrificio considerando l'attività faticosa cui è costretto il bue: come l'animale, infatti, si affatica nel lavorare la terra perché dia buoni frutti, così le dure prove cui il nostro corpo mortale è costretto (come veglie e digiuni e altri esercizi corporali) restituiscono i frutti delle buone opere in vista dell'amore di Dio e del prossimo. Il secondo sacrificio considera la mitezza

dell'indole della pecora, paragonata alla scelta dell'anima innocente che, inadatta al lavoro, si offre in sacrificio a Dio e riesce in qualche modo a riscaldare l'animo del prossimo e a meritarsi l'amore di Dio, così come il vello offerto dalla pecora è capace di riscaldare dal freddo. Il terzo sacrificio valuta la capacità degli uccelli di librarsi in volo, paragonata all'intenso *studium sapientiae* delle anime più agili nell'intelletto che insistono nella lettura delle Scritture.

La parte finale del sermone insiste sulla distinzione, ancora una volta di Mosè, dei tre tipi di oblazioni fatte col fior di farina da bruciare sull'altare del Signore. L'esegesi di Goffredo si fa anche qui minuziosa e precisa, arrivando a spiegare ogni dettaglio, per cui il primo tipo di offerta, quella che prevede il composto di farina cotto sulla graticola, significherebbe il fuoco degli affanni e delle tentazioni dell'anima afflitta, come la perdita dei beni materiali, delle ricchezze o della salute fisica; la frittura in padella del composto di farina, poi, che interessa non soltanto la superficie in contatto con il fuoco, come nel primo caso, ma anche le parti laterali del composto, significherebbe per Goffredo lo zelo con cui l'uomo giusto brucia e soffre per i suoi simili che prosperano nei peccati. Infine, la cottura nel forno, che è uniforme in tutto il composto di farina, è la pena massima, quella cioè dell'offesa al Creatore, che avviene nel momento in cui si obbliga l'uomo giusto ad abbandonare la propria fede. È questo il caso del sacrificio offerto da San Vittore, della cui *Passio* si serve Goffredo per rievocare gli attimi del martirio, in cui si immagina un dialogo tra il santo che prega e Cristo che lo chiama a sé e lo proclama vincitore, richiamandosi al nome di Vittore, perché, bruciato l'involucro corporeo, ha permesso alla sua anima di ascendere nel regno dei cieli.

Testo

A = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14515, ff. 149^r-153^v.

B = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14881, ff. 135^r-139^r.

C = ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, ff. 130^r-137^v.

ed. parz. in P. DELHAYE, *Le Microcosmus de Godefroid de Saint-Victor. Étude théologique*, Lille-Gembloux 1951 (Mémoires et travaux publiés par les professeurs des facultés catholiques de Lille, 57), pp. 232-233.

*Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert*¹. Cum plurimis elegantibus figuris tam rerum quam verborum Dominus Christus in sacra Scriptura significatus sit, due michi ceteris elegantiores occurrunt¹
5 verborum figure quibus seipsum significare dignatus est Dominus in Evangelio, in altera latenter, in altera patenter. Latenter se significat in ea quam nunc vobis proposuimus, fratres, dicens: *Nisi granum frumenti* etc². Idem est enim ac si patenter premisisset, dicens: ‘Ego sum granum frumenti’, [130^v] ac³ deinde subintulisset, dicens et: *Nisi hoc granum frumenti cadens in terram*⁴ *mortuum fuerit* etc., ubi teste Gregorio se dicit granum frumenti mortificandum
10 quidem in⁵ infidelitate Iudeorum, sed vivificandum in fide gentium, et nisi hoc contingat se solum mansurum, nec fructum facturumⁱⁱ. Patenter vero se demonstrans alibi, sub pari⁶ figura dicit discipulis suis: *Ego sum vitis, vos palmites. Sicut palmes non potest facere fructum nisi manserit in vite, sic nec vos nisi in me manseritis*ⁱⁱⁱ.

¹ occurrunt] *om.* C^{a.c.}, *add. sup. l.*

² etc] A, C, et cetera B.

³ ac deinde] A, B, et postea C.

⁴ terram mortuum fuerit] A^{p.c.}, *del. coni.* multum fructum A^{a.c.}.

⁵ in infidelitate] C, in fidelitate A, B.

⁶ pari] A, B, simili C.

Iste sunt due figure verbi quibus seipsum Dominus⁷ significat. Quas ob duas causas ceteris
 15 digniores⁸ dixerim, seu quia tante profundita-[149^v]tis sunt, ut nullo eas⁹ humano intellectu
 plene penetrari, vel¹⁰ sermone sufficienter explicari posse arbitrer, seu quia ipse Dominus eas
 omnibus pretulit, quando eas de verborum figuris¹¹ in rerum figuras transtulit, dum sub specie
 panis et vini corpus et sanguinem suum nobis¹² tradidit, et se hoc modo nobiscum {135^v}
 mansurum, *usque ad consummationem seculi* promisit^{iv}. Quas et nos ob hoc in huius sermonis
 20 inicio coniunximus, quia et in sacramentis coniuncte sunt, et ad hanc nostram sollempnitatem
 ambe non impertinentes¹³ sunt, et non parum edificatorii sermonis continentes sunt. Quia igitur
 cognate¹⁴ significationis sunt, non quidem de utraque sigillatim, sed de ambabus simul nostri¹⁵
 sermonis seriem decursuri, id primo investigandum proponimus: quare Dominus¹⁶ se vel grano
 frumenti^v vel viti^{vi} comparare voluerit. Ubi notandum quod duplex est usus grani frumenti sive
 25 vitis. Nam usus grani alter est in semine, alter est¹⁷ in esu; similiter usus vitis alter in propagine,
 alter in fructu. Nullum granum tam utile ad seminandum, tam salubre ad edendum quam
 frumenti granum. Nullum lignum tam [131^r] aptum ad propagandum, tam iocundum ad
 bibendum quam vitis lignum. Mirabile et inexplicabile in¹⁸ his continetur sacramentum, ad¹⁹
 Christum et ad sanctos eius referendum. Cui explicando, etsi non sufficio, tamen ipso²⁰
 30 adiuvante dicam quod sentio.

Ego arbitror sub his duabus verbi sui figuris Dominum nobis insinuare²¹ idem quod alibi
 servo suo Iohanni sub alia figura paulo apertius revelavit dicens: *Ego sum alpha et .ω.*^{vii}, quod
 exponit, subiungens²², id est *principium et finis*^{viii}. Quod est generaliter dicere: ‘Ego sum totius

⁷ Dominus significat] A, significat Dominus C.

⁸ digniores] A, B, elegantiore C.

⁹ eas] C, ea, *scrip. post* intellectu A, B.

¹⁰ vel] A, B, nullo C.

¹¹ figuris] A, B, *coni.* figuris C^{a.c.}.

¹² nobis] *om.* C^{a.c.}, *add.* C^{p.c.} *sup. l. alia m.*

¹³ impertinentes] A, impertinentes C.

¹⁴ cognate] A, paris et cognate C.

¹⁵ nostri sermonis] C, sermonis huius A, B.

¹⁶ Dominus se] A, se Dominus B, C.

¹⁷ est] *om.* B.

¹⁸ in his] A, B, hic C.

¹⁹ ad Christum et ad sanctos eius referendum] A, B, *om.* C.

²⁰ ipso adiuvante] A, B, ut potero C.

²¹ insinuare] A, B, insinuasce C.

²² subiungens] A, B, et dicens C.

boni viri efficiens causa et finalis, inchoatio et consummatio'. Et hoc unum²³ quidem in his
 35 tribus figuris – 'ego sum *granum frumenti*^{ix}'; *ego sum vitis*^x; *ego sum alpha et .ω.*^{xi} – generaliter
 apte intelligitur, quamvis spiritualiter tria in tribus intelligi possunt, ad hoc tamen unum
 pertinentia. Nam quod dicit: *Ego sum alpha et .ω.*^{xii}, idem²⁴ est ac si dixisset: 'Ego sum *liber*
vite^{xiii}'. In²⁵ eo quod dicit: 'Ego sum *vitis*', idem²⁶ est ac si dixisset: 'Ego sum *lignum vite*^{xiv}'.
 In²⁷ eo quod dicit: 'Ego sum *granum frumenti*', idem²⁸ est ac si dixisset: 'Ego sum *fructus*
 40 *vite*^{xv}'. Et primum quidem, id est 'ego sum liber vite', [150^r] humane nature eius; secundum
 autem²⁹, id³⁰ est 'ego sum lignum vite', divine³¹ nature; tercium vero, scilicet 'ego sum fructus
 vite', utrique simul nature eius convenienter aptatur.

Liber vite ideo ad humanam naturam eius³² pertinet, quia in humana natura sua velud in
 pelle mortua, munda tamen et sicca et ab omni vitioso humore purgata, inscripsit nobis 'alpha',
 45 que est prima littera greci alphabeti, et .ω., que est ultima: id est divinam sapientiam suam ab
 initio usque ad finem, id est a fide usque ad³³ speciem, scilicet ut in exemplis vite eius et forma
 doctrine eius legentes induceremur ad fidem, que est initium sapientie {136^r} eius, et de fide ad
 speciem, que est plenitudo sapientie eius. In quibus duobus omnis boni nostri³⁴ inchoatio et
 consummatio consistit.

Lignum vite ad divinam naturam eius pertinet, ipso teste, qui servo suo Iohanni dicit: [131^v]
 50 *Vincenti dabo edere de ligno vite, quod est in paradiso Dei mei*^{xvi}. Homo Christus hoc dicit de
 se Deo, ac si aperte diceret³⁵: 'Ego homo dabo vincenti edere de me Deo, id est saciari visione
 mee deitatis, que est in paradiso Dei mei, id est de qua saciantur angeli Dei mei secundum
 hominem, sed Patris mei secundum Deum'. Hoc est enim lignum quod semper quidem est in
 55 paradiso celesti, aliquando tamen per gratiam translatus est in terram, et *plantatum secus*

²³ unum quidem] A, B, quidem unum C.

²⁴ idem] C, ideo A.

²⁵ In eo quod dicit] C, quod dicit A, B.

²⁶ idem] C, B, ideo A.

²⁷ In eo quod dicit] C, quod autem dicit A.

²⁸ idem] C, ideo A.

²⁹ autem] A, B.

³⁰ id est] A, B, scilicet C.

³¹ divine] A, B, humane C^{a.c.}, corr. C^{p.c.} in marg. alia m.

³² eius] A, B, om. C.

³³ ad] om. C^{a.c.}, add. C^{p.c.} sup. l.

³⁴ nostri] A, C, om. B^{a.c.}, add. B^{p.c.} sup. l.

³⁵ diceret] A, B, dixisset C.

decursus aquarum^{xvii}, id est secundum habundantiam divinarum gratiarum; vel *secus decursus aquarum plantatum*^{xviii} est, id est ad similitudinem hominum defluens in mortem cum defluentibus, mortalis factus cum mortalibus. *Quod tamen fructum suum daret in tempore suo*^{xix}, primo in propagatione, deinde in refectione et in ebriatione. De ligno enim vite factum
 60 est lignum vitis et, ut dixi, plantatum in terra, id est inter homines, misit palmites suos, id est omnes electos suos³⁶, ex se propagavit^{xx}, quia, ut ait beatus Gregorius: ‘Quot ab initio mundi³⁷ sanctos edidit, quasi tot palmites misit, et sic propagatum excrevit in vineas³⁸ multas, Ecclesias videlicet per orbem terrarum constitutas immo in unam vineam magnam, universalem videlicet³⁹ Ecclesiam^{xxi}’. De qua propheta: *Vinea Domini Sabaoth domus Israel est*^{40xxii}.

65 Non⁴¹ domus illius perverse medietatis Israel, de qua idem propheta alibi ait: *Cognovit bos possessorem suum et asinus presepe Domini sui. Israel autem non cognovit me, populus meus non intellexit*^{xxiii}. Cuius vinea Sodomorum, vinea eorum et de suburbanus Gomorre; cuius uva, uva fellis, et botrus amarissimus; cuius fel draconum vinum eorum et venenum aspidum insanabile^{xxiv}; quo etiam plantatorem suum et [132^r] cultorem Dominum in cruce potaverunt.
 70 Non, inquam, hec perversa medietas Iudea illa Domini Sabaot est, sed illa potius de qua psalmista: *Vineam de Egypto transtulisti, eiecisti gentes, et plantasti eam. Dux itineris fuisti in conspectu eius et plantasti radices eius, et implevit non illam brevem Iudee terram*^{xxv}, sed que *Domini est terra et plenitudo eius*^{xxvi}. In quam paterfamilias operarios suos misit hora prima, tertia, sexta, nona, undecima, colligens omnes quicumque in ea operari voluissent^{xxvii}.

75 Hic est primus huius vitis usus, scilicet in palmitum propagatione, et vinearum multiplicatione⁴², id est boni nostri per fidem inchoatione; qua de hac vite palmites, id⁴³ est sancti, exeunt, et sine qua [150^v] nichil facere possunt, sed ei firmiter adherentes secundum et iocundum fructum faciunt, vinum⁴⁴ scilicet, quod iuxta prophetam germinat *virgines*^{xxviii}, quo sancte anime inebriantur ut sobrie fiant. Qua inebriatione, cum Apostolo, obliti posteriorum, in

³⁶ suos] *bis scrip.* C^{a.c.}, *eras.* C^{p.c.}.

³⁷ mundi] C, *om.* A, B.

³⁸ vineas multas] A, B^{p.c.}, *coni.* vineis multis C^{a.c.}, *corr.* vineas multas C^{p.c.}.

³⁹ videlicet Ecclesiam] A, B, Ecclesiam videlicet Ecclesiam C^{a.c.}, *corr. in* videlicet Ecclesiam C^{p.c.}.

⁴⁰ est] *om.* C^{a.c.}, *add.* C^{p.c.} *sup. l.*

⁴¹ Non domus illius perverse medietatis Israel (...) colligens omnes quicumque in ea operari voluissent] C, *om.* A, B.

⁴² multiplicatione] A, B, *om.* C^{a.c.}, *add. in marg.* C^{p.c.}.

⁴³ id est sancti] A, B, *om.* C.

⁴⁴ vinum scilicet] A, B, scilicet vinum C.

80 anteriora se extendunt^{xxix}; ad⁴⁵ quam psalmista fidelem animam invitat, dicens: *Audi, filia, et vide, et inclina aurem tuam, et obliviscere populum tuum*^{xxx}, ac si diceret: ‘Bibe, filia, de vino meo, et inebriare, et sic obliviscere populum tuum’; quamvis tamen hoc vinum non omnimodis⁴⁶ hic inebriet, donec bibatur cum Domino novum in regno eius, ubi plene inebriabuntur ab ubertate domus eius, et *torrente voluptatis*^{xxxi} eius potabuntur, que erit totius
85 boni nostri consummatio.

Nam⁴⁷ nunc ad tertium trium predictorum, scilicet fructum⁴⁸ vite, quem per⁴⁹ granum frumenti significari diximus⁵⁰, veniamus; de quo ab initio loqui proposuimus, sed ad duo premissa similitudinis gratia divertimus, ut in his tribus initium et consummationem totius boni nostri esse demonstravimus. Quia igitur de duobus, id est de ligno vite et libro vite, |132^v| id
90 iam ostendimus, restat ut de tercio, id est de fructu vite, idem ostendamus. Quamvis tamen hec tria unum sint, lignum vite diximus ad divinam in Christo naturam pertinere, librum vite ad humanam, fructum vite ad utrumque. Quod nunc ostendendum est, duos supra diximus esse huius fructus vite, id⁵¹ est grani frumenti, Christi scilicet usus: unum⁵² in semine, alterum in pane; in semine ad multiplicandum, in pane ad reficiendum vel saciandum. Uterque utrique
95 Christi nature convenit. Ipse enim et secundum Deum et secundum hominem est {136^v} semen, id est totius boni nostri⁵³ inchoatio. Ipse rursum et secundum Deum et secundum hominem⁵⁴ est totius boni nostri consummatio. De ipso enim nascimur, de ipso pascimur, et utrumque dupliciter. De ipso Deo nascimur, ut simus, de ipso homine renascimur⁵⁵, ut filii Dei simus. Divinitas⁵⁶ eius creavit nos ut essemus, humanitas eius vita et doctrina sua⁵⁷ informavit et

⁴⁵ ad quam psalmista fidelem animam invitat, dicens: *Audi, filia, et vide, et inclina aurem tuam, et obliviscere populum tuum*, ac si diceret: ‘Bibe, filia, de vino meo, et inebriare, et sic obliviscere populum tuum’] C, *om.* A, B.

⁴⁶ omnimodis] omniodis C^{a.c.}, *corr.* C^{p.c.} *sup. l.*

⁴⁷ Nam nunc ad tertium trium predictorum, scilicet fructum] C, *om.* A, B.

⁴⁸ fructum] C, fructus A, B.

⁴⁹ per granum] C, in grano A, B.

⁵⁰ Nam nunc ad tertium trium predictorum, scilicet fructum vite quem per granum frumenti significari diximus, veniamus, (...). Quod nunc ostendendum est duos supra diximus esse huius fructus vite, id est grani frumenti, Christi scilicet usus] C, similiter duplex est usus, ut supradiximus A, B.

⁵¹ id est] *om.* C^{a.c.}, *add. sup. l.* C^{p.c.}.

⁵² unum in semine, alterum in pane] C, unus in semine, alter in pane A, B.

⁵³ nostri] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

⁵⁴ hominem] C, B, *om.* A.

⁵⁵ renascimur] A^{p.c.}, nascimur A^{a.c.}, *corr. sup. l.*

⁵⁶ divinitas eius creavit nos ut essemus] *om.* C^{a.c.}, *add. C^{p.c.} in marg. alia m.*

⁵⁷ sua] C, *om.* A, B.

100 regeneravit nos ut sancti essemus⁵⁸. Et ecce semen, id est boni inchoatio secundum utramque naturam. Rursum humanitas eius pascit nos carnis sue esu, et sanguinis sui potu in via ad refectionem. Divinitas eius pascet nos sui visione in patria ad sacietatem et dilectionem⁵⁹. Et ecce *panis qui de celo descendit*^{xxxii}, qui est fructus vite ad consummationem⁶⁰.

Sed libet adhuc paulo subtilius aliquid dicere de hoc fructu vite seu grano frumenti, 105 secundum usum eius qui est in⁶¹ semine. Et notandum quod semen hoc⁶² semen⁶³ divinum simul et humanum est: divinum quia a Deo et de Deo seminatum, humanum quia ab homine et de homine seminatum⁶⁴; divinum⁶⁵ quia Deus de Deo, humanum quia homo de homine. Diversa quidem semina, et tamen unum: diversa in natura, unum in persona, quia Christus Dominus in diversis naturis una persona. De divino semine dicit ipse in⁶⁶ evangelica parabola: [133^r] *Semen* 110 *est Verbum Dei*^{xxxiii}, de humano dicit se esse *granum frumenti*^{67xxxiv}. Neque enim secundum divinam naturam se diceret⁶⁸ granum frumenti quod⁶⁹ morituum erat in terra seminatum^{xxxv}; non Deus: hoc enim sumptum erat⁷⁰ de illo acervo [151^r] tritici de quo sponsus in Cantico amoris sponse dicit: *Venter tuus sicut acervus tritici vallatus liliis*^{xxxvi}, id est progenitores tui, qui et mei, dicit filius matri⁷¹, sunt multitudo electorum granorum vallata floribus virtutum. 115 Inter quos illi duo principales et maximi fuerunt, quibus de Christo specialiter repromissum est. Alteri sic: *In semine tuo benedicentur omnes gentes*^{xxxvii}, alteri sic: *De fructu ventris tui ponam super sedem tuam*^{xxxviii}, Spiritu sancto provide eundem utroque nomine, ‘seminis’ videlicet et

⁵⁸ doctrina informavit et regeneravit nos ut sancti essemus] A in marg. alia manu (sec. XV?): Vel ipse potius secundum suam humanitatem pavit nos.

⁵⁹ dilectionem] delectionem A, B, delectationem C.

⁶⁰ consummationem] A, B, consumpationem C.

⁶¹ in] om. A^{a.c.}, add. sup. l. A^{p.c.}.

⁶² hoc] A, B, om. C.

⁶³ semen] om. C^{a.c.}, add. in marg. C^{p.c.}.

⁶⁴ de homine seminatum] A, B, A add. in marg. alia manu: scilicet sola virgine.

⁶⁵ divinum quia Deus de Deo, humanum quia homo de homine] A, divinum quia Deus, humanum quia homo C.

⁶⁶ in evangelica parabola] C, in parabola sua A, B.

⁶⁷ frumenti] frumenti significans C^{a.c.}, del. C^{p.c.}.

⁶⁸ diceret] A^{p.c.}, dicere A^{a.c.}.

⁶⁹ quod] A, B, que C.

⁷⁰ erat] A, fuit C.

⁷¹ matri] A, ad matrem C.

‘fructus’ appellante, altero propter boni nostri⁷² inchoationem, ut dictum est, altero propter consummationem.

120 Hoc⁷³ est semen quod, secundum Domini parabolam, exiens qui seminat seminavit, *et aliud cecidit in terram bonam*^{xxxix} et convaluit, aliud in mala et non convaluit. Seminavit autem hoc pluribus locis et pluribus vicibus. Nam primo seminavit illud in orto suo, secundo in agro suo, tercio in monte suo, quarto in campo suo. Notanda sunt diligenter verba hec, quia profundi et iocundi misterii plena sunt. In orto suo primo seminavit hoc divinum semen quando, exiens de
125 sinu Patris, descendit in sinu matris, qui recte ortus Dei vocatur quia cultior, quia pinguior⁷⁴, quia fertilior, quia denique domui ortolani vicinior fuit. De hoc orto ipse dicit in Cantico amoris: *Ortus conclusus es, amica mea, ortus conclusus fons signatus*^{xl}. De huius orti claustro, de huius fontis⁷⁵ sigillo, multa admiratione digna dicere possemus, si non compelleremur festinare magis ad ea que proposuimus. Felix [133^v] ortus in cuius pinguedine tam singulare semen, tam
130 singulariter convaluit, ut in eo Deus homo fieret, et ex eo Deus hominem redimeret, quia, etsi seminator eius ex eo nonnisi unum frumenti granum messuit, ipsum tamen unum modicum quidem quantitate maximum erat, in virtute pinguiissimum, medullatissimum omniumque acervorum tritici in granaria Dei reponendorum granaturum!

In agro suo secundo seminavit hoc idem semen divinum Dominus Christus quando ipse
135 tricenarium exiens de secreto contemplationis sue⁷⁶, in quo eatenus latuerat in publicum, non iam unum verbum, sed multa verba divina in finibus Iudee, qui erat ager specialiter culture eius deputatus, predicando⁷⁷ seminavit^{xli}; cuius seminis, ut ipsemet dicit, aliud cecidit in terram spinosam^{xlii}, aliud in petrosam^{xliii}, aliud in conculcatam^{xliv} et non convaluit, aliud *in terram*

⁷² nostri] C, om. A, B.

⁷³ Hoc est semen quod, secundum Domini parabolam, exiens qui seminat seminavit, et aliud cecidit in terram bonam et convaluit, aliud in mala et non convaluit. Seminavit autem hoc pluribus locis et pluribus vicibus. (...), ita ut non haberet, ubi caput suum reclinaret] C, Hoc semen cum multis modis seminatum minus fructum fecerit, tandem seminator eius quasi tedio affectus de parvo profectu ait: *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet*, quod est dicere: ‘Nisi seminem in mortem corpus meum, nemo credet in me. Nisi rebus ostendero quod verbis docui, nichil proficio. Predicavi contemptum mortis, nisi ipse moriar, inutilis erit predicatio mea. Si autem mortuus resurrexero, omnia traham ad meipsum’] A, B.

⁷⁴ pinguior] pingior C.

⁷⁵ fontis] C^{p.c.}, eras. et corr. alia m.

⁷⁶ sue] bis scrips. C^{a.c.} post eatenus, del. C^{p.c.}.

⁷⁷ predicando] C^{p.c.}, seminando C^{a.c.}.

140 *bonam*^{xlv}, sed modicam, et ideo pauca inde grana messuit, grava⁷⁸ tamen multa fertilitate, sicut post apparuit, cum et ipsa seminarentur, licet pauca numero, .XII^{cim}. videlicet apostolos, et alios paucos, que tamen ipsa penitus postea periissent, nisi Dominus ex eis semen reliquisset. Propter quam modicam messionem, arbitror eum specialiter aliquando dixisse: *Multi vocati, pauci electi*^{xlvi}, ut subaudiatur a me, ac si diceret: ‘Ego quidem totum agrum meum seminavi, toti Iudee predicavi, sed paucam inde messem messui, pauci inde a me sunt electi, .XII. videlicet apostoli, vel paulo plus.

Iactis igitur his divini verbi seminibus, et pauca inde, ut videbatur, messe collecta, quasi tedio affectus de parvo profectu dixit: *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet*; [134^r] *si autem mortuum fuerit, multum fructum affert*^{xlvii}, quod est dicere: ‘Verba seminavi et parum profecisse videor; oportet me grana seminare, quia *nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet*^{xlviii}, id est nisi rebus ostendero quod verbis predicavi, nemo credet⁷⁹ in me. Solent enim apud carnales homines plus persuadere exempla quam verba. Predicavi carnalibus hominibus contemptum mundi, contemptum sui, contemptum mortis. Nisi ipse moriar, non proficiam; si autem mortuus *fuero* et resurrexero, *omnia traham ad meipso*^{xlix}.’ Quod utique, gentes ad fidem venturas providens, dicebat occasione quorundam gentilium qui eum videre querebant, cum hec diceret; et hoc dicto, tercio exiens de Ierusalem et *baiulans sibi crucem*^l, *abiit in montem*^{li} suum, sue videlicet passioni destinatum montem Calvarie ad litteram^{lii}, et seminavit ibi granum suum, corpus⁸⁰ videlicet su^{<um>} morti tradend^{<um>}. Vel tropologice ‘in montem suum exiit’, id est singularem illam suam caritatem, omnium montium altitudine eminentiorem, quam hactenus in corde habuit, nec foris in opere ostendit, dum se pro suis morti tradidit, sicut ipse dicit: *Maiorem caritatem nemo habet*^{liii} etc. Que caritas eius recte etiam ‘mons Calvarie’ dicitur, quia per eam non solum nunc animam posuit, verum etiam iamdudum patrem et matrem et omnem terrenum affectum et

⁷⁸ grava tamen multa fertilitate, sicut post apparuit, cum et ipsa seminarentur, licet pauca numero, .XII^{cim}. videlicet apostolos, et alios paucos, que tamen ipsa penitus postea periissent, nisi Dominus ex eis semen reliquisset. Propter quam modicam messionem, arbitror eum specialiter aliquando dixisse: Multi vocati, pauci electi, ut subaudiatur a me, ac si diceret: ‘Ego quidem totum agrum meum seminavi, toti Iudee predicavi, sed paucam inde messem messui, pauci inde a me sunt electi, .XII. videlicet apostoli, vel paulo plus. Iactis igitur his divini verbi seminibus, et pauca inde, ut videbatur, messe collecta, quasi tedio affectus de parva profectu dixit: Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet] C.

⁷⁹ credet] C, B, A^{p.c.}, crederet A^{a.c.}.

⁸⁰ corpus videlicet su^{<um>} morti tradend^{<um>}] om. C^{a.c.}, add. in marg. C^{p.c.}.

divitias, velut quedam pilorum superflua a se abraserat, ita ut non haberet ubi caput suum reclinaret^{liv} lv.

165 Seminato igitur in⁸¹ hunc modum hoc grano et resuscitato, quanta⁸² inde mox messis
pullulaverit⁸³ evangelica resurrectionis⁸⁴ eius, historia patefacit, dicens quia {137^r} *multa*
corpora sanctorum surrexerunt^{lvi} et⁸⁵ *visi sunt multis in Ierusalem*^{lvii}. Sed et⁸⁶ resurgens [134^v]
ab inferis *captivam*⁸⁷ *duxit captivitatem*^{lviii}, videlicet omnes animas⁸⁸ progenitorum suorum
fidelium ab Adam usque ad se apud inferos detentas; quas⁸⁹ velud⁹⁰ quendam magnum acervum
170 tritici, de⁹¹ quo supra diximus, in granarium suum intulit, apostolos⁹² quoque et alios paucos
fideles suos, quos ante in Iudea messuerat, sed iam pene perdiderat, sepius eis post
resurrectionem apparens recepit. Quos utique numquam recepisset, nisi prius mortuus
resurrexisset: nil enim sine resurrectione mori profuisset. Quos etiam novissime ascensurus in
celum, velut huius messis electissima grana, exiens de Ierusalem, id est exire faciens, in
175 campum suum seminavit, dicens: *Euntes in mundum universum, predicate Evangelium omni*
creature^{lix} etc. Hic est campus silve, de quo psalmista ait: *Invenimus eam in campis silve*^{lx},
Ecclesiam in latitudine gentilitatis, eatenus in sua ruditate in qua genita est perdurantis.

Sed nunc per manum artificis fabricatum est tabernaculum Domini de eius rudibus lignis.
Apostoli ergo, tanquam grana electa in hunc campus missi de manu Domini, ad imitationem
180 magistri sui et seminauerunt et seminati sunt. Seminauerunt Verbo, seminati sunt amore Verbi

⁸¹ in hunc modum] C, B, *om.* A.

⁸² quanta inde mox messis] C, quanta mox messis inde A, B.

⁸³ pullulaverit] B, C, pululaverit A.

⁸⁴ evangelica resurrectionis eius historia patefacit] C, evangelica patefacit historia A, B.

⁸⁵ et visi sunt multis in Ierusalem] C, *om.* A, B.

⁸⁶ et] A, B, *om.* C^{a.c.}, *add. in marg.* C^{p.c.}.

⁸⁷ captivam duxit captivitatem] A, B, captivitatem duxit captivam C.

⁸⁸ animas] *om.* C^{a.c.}, *add. in marg. alia m.* C^{p.c.}.

⁸⁹ quas] A, *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}, *eras. et corr.* C^{p.c.}.

⁹⁰ velud] A, B, velut C.

⁹¹ de quo supra diximus] C, *om.* A, B.

⁹² apostolos quoque et alios paucos fideles suos, quos ante in Iudea messuerat, sed iam pene perdiderat, sepius eis post resurrectionem apparens recepti, quo utique numquam recepisset, (...). De his paucis granis collectu sunt multi acervi medullati tritici] C, *om.* A, B, huc accesserunt ex tunc alii multi et magni acervi medullati tritici, de hoc electo grano sic* seminato postea nati**, omnes videlicet sancti qui ad exemplum eius, vite presentis contemptores effecti, corpora sua in terram proiecerunt, et animas velud electa grana in granarium Domini intulerunt A, B. *sic] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}. ** nati] *om.* B^{a.c.}, *add. in marg.* B^{p.c.}.

moriendo. De quo dupplici semine psalmista ait: *Euntes ibant et flebant mittentes semina sua*^{lxi}. ‘Semina’, inquit, non ‘semen’, quia primum seminaverunt verba, postea proiecerunt corpora sua^{lxii} et, ut ait beatus Gregorius, pauca quidem grana missa sunt in semine, sed multarum messium fruges collectae sunt ex nostra fide^{lxiii}. De his paucis granis collecti sunt multi acervi
185 medullati tritici. Quorum primus erat ille me-|135^r|dullatissimus⁹³ preciosorum martirum acervus qui, attrito⁹⁴ multis pressuris grano suo, medullam simile delicatissime de se protulerunt et, velud⁹⁶ in clibano cocti, panes digni mensa regia fieri meruerunt, ex⁹⁷ quibus populus fidelium pascere ad refectionem, et rex ipse cum suis civibus ad delectacionem. Sed et alii infiniti tritici acervi: confessorum, monachorum, canonicorum, cenobitarum,
190 heremitarum, anachoritarum, virginum, viduarum, coniugarum, in utroque sexu ex his seminibus collecti, in horreum sive in granum Domini reponi meruerunt^{lxiv}.

Sed⁹⁸ iam nunc ex precioso illo martirum acervo unum medullatissimum granum, beatum dico Victorem, [151^v] cuius hodie leti sollempnia⁹⁹ celebramus, libet¹⁰⁰ eligere, et¹⁰¹ de pane grani eius in clibano decocto iocundam¹⁰² nobis¹⁰³ apponere refectionem. Hic sanctus martyr
195 speciali¹⁰⁴ quodam privilegio vocabulo grani frumenti honorari¹⁰⁵ meruit, qui ignominioso quodam¹⁰⁶ tormenti genere primum generis sui granum imitatus, inter¹⁰⁷ cetera multa tormenta sua corpus suum mola pistoria molendum tradidit^{lxv} et prolata inde delicatissime¹⁰⁸ simile

⁹³ ille medullatissimus] C, medullatissimus ille A, B.

⁹⁴ attrito] C^{p.c.}, atrito C^{a.c.}.

⁹⁵ attrito multi pressuris grano] C, multis pressuris attrito grano A, B.

⁹⁶ velud] A, om. C, om. B^{a.c.}, add. sup. l. B^{p.c.}.

⁹⁷ Ex quibus populus fidelium pascere ad refectionem, et rex ipse cum suis civibus ad delectacionem (...). Sed iam nunc ex precioso illo martirum acervo unum medullatissimum granum] C, om. A, B.

⁹⁸ Sed iam nunc ex precioso illo martirum acervo unum medullatissimum granum] C, Ex hoc precioso martirum acervo iam nunc libet et eligere unum medullatissimum granum A, B.

⁹⁹ sollempnia celebramus] B, C, A^{p.c.}, celebramus sollempnia A^{a.c.}.

¹⁰⁰ libet eligere] C, om. A, B.

¹⁰¹ et] om. C^{a.c.}, add. sup. l. alia m. C^{p.c.}.

¹⁰² iocundam nobis apponere refectionem] A, B, iocundam refectionem nobis apponere C.

¹⁰³ nobis] A, C, vobis B.

¹⁰⁴ speciali quodam privilegio] C, quodam privilegio speciali A, B.

¹⁰⁵ honorari meruit] C, meruit honorari A, B.

¹⁰⁶ quodam] A, B, om. C.

¹⁰⁷ inter cetera multa tormenta sua, corpus suum mola pistoria molendum tradidit] A, B, corpus suum mola pistoria molendum, inter cetera tormenta sua tradidit C.

¹⁰⁸ delicatissime] B, C, delectatissime A.

medulla, sine fermento oleo conspersa et¹⁰⁹ glutino¹¹⁰ Spiritus sancti in pastam solidata, regius panis in clibano fieri meruit. De hac simila¹¹¹ Moyses in¹¹² Levitico dicit: ‘Si sacrificium tuum
 200 simila fuerit, sine fermento oleo conspersa, panem in clibano coctum¹¹³ offerre¹¹⁴ poteris’^{lxvi}. Sententiam¹¹⁵ auctoris, etsi non ex toto verba, dixi, sed ut hanc sententiam competentius exponamus, cogimur hic et alias quasdam huius libri figuras, hinc inde isti contiguas et significatione cognatas, in medium deducere. Nec debet alicui esse honerosum¹¹⁶, si paulo latius hic [135^v] evagemur, quia et digna dictu et utilia scitu, et valde moralia prosequemur.

205 Sciendum ergo primum quod, sicut ex duobus constamus, corpore videlicet et spiritu, sic ex eisdem duo Deo sacrificia offerimus¹¹⁷ et offerre tenemur, exterius¹¹⁸ opus scilicet¹¹⁹ et interius, id est bonam conversationem foris coram hominibus propter laudem Dei, interius puram conscientiam coram oculis Dei. De exteriori¹²⁰ psalmista ait: *Immola Deo sacrificium laudis*^{lxvii}, quod est: *Luceant opera vestra bona coram {137^v} hominibus, ut glorificent Patrem*
 210 *vestrum qui in celis est*^{lxviii}, scilicet¹²¹ ut laudetur Deus. De interiori item psalmista: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus*^{lxix}, etc. Hec duo sacrificia nostra Moyses, in prefato libro mira subtilitate per quasdam figuras significans, in sex subdividit. Primum in tria, et secundum similiter in tria. Primum¹²², id est exterioris operis, vocat hostiam bovis, secundum ovis, tertium

¹⁰⁹ et glutino Spiritus sancti in pastam solidata, regius panis in clibano fieri meruit. De hac simila Moyses in Levitico dicit: Si sacrificium tuum simila fierunt, sine fermento oleo conspersa] B, C, *om. hom.* A^{a.c.}, *add. in marg.* A^{p.c.}.

¹¹⁰ glutino] *alia m.* C.

¹¹¹ simila] B, similia A, C.

¹¹² in Levitico dicit] A, B, ita dicit in Levitico C.

¹¹³ coctum] ccoctum A^{a.c.}, *coni.* ecoctum.

¹¹⁴ offerre] B, offere A^{a.c.}, offerre C^{p.c.}, afferre C^{a.c.}, *corr. sup. l.*

¹¹⁵ Sententiam auctoris etsi non ex toto verba dixi, sed ut hanc sententiam competentius exponamus, cogimur hic et alias quasdam huius libri figuras hinc inde isti contiguas et significatione cognatas in medium deducere] A, B, Martirii gloria figuraliter in hac sententia significatur. Sed ut hanc sententiam competencius possimus exponere, cogimur hic et alias figuras eiusdem libri hinc inde isti contiguas et significatione affines in medium deducere C.

¹¹⁶ honerosum] A, onerosum B, C.

¹¹⁷ offerimus et] A, B, *om.* C.

¹¹⁸ exterius] C^{p.c.}, interius C^{a.c.}.

¹¹⁹ scilicet] A, *om.* C, *coni. om.* B^{a.c.}, *add. in marg.* B^{p.c.}.

¹²⁰ exteriori] C^{p.c.}, interiori C^{a.c.}.

¹²¹ scilicet ut laudetur Deus] A, *om.* C, *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l. in marg.* B^{p.c.}.

¹²² primum, id est exterioris operis] C, porro trium priorum primum A, B.

avis, et singula¹²³ horum rursum in duo subdividit: in holocaustum¹²⁴ et hostiam salutarem vel
215 pacificam, holocaustum vocans eam que secundum legem tota cremabatur in altari, *hostiam*
salutarem vel *pacificam* vocans eam cuius pars cedebat in usus offerentis, vel etiam
sacerdotis^{lxx}.

Horum significatio moralis hec est. Neque enim alias eorum mysticas significationes
prosequemur. Hostia bovis est quelibet laboriosa actio propter Deum suscepta. Quia [152^r] enim
220 bos animal laboriosum est excolende terre aptum, recte laboriosum exercitium¹²⁵ corporis, quo
terrenitatem nostram excolimus, ad fructus bonorum operum reddendos significat, ut sunt dure
macerationes corporis¹²⁶ lascivienti¹²⁷ carni indite per ieiunia et vigiliis et¹²⁸ alia¹²⁹ quelibet
difficilia corporis exercitia¹³⁰, pro amore Dei vel etiam utilitate proximi ex¹³¹ caritate suscepta.
Hostia ovis est innocens conversatio propter Deum assumpta. Sunt enim quidam corpore
225 debiles vel delicati¹³², duris laboribus inpares¹³³, et ideo innocentem vitam eligunt, et hanc in
sacrificium Deo [136^r] offerunt; et siquid terrene substantie habent, de ea tanquam de vellere
suo libenter indigentem proximum calefaciunt, et sic hostia ovis fiunt. Hostia avis est studium
sapientie propter Deum susceptum. Quidam enim intellectu agiliores, divine Scripture
lectionibus¹³⁴ insistentes, quasi avis in celum volant, et hanc suam hostiam iugiter Deo
230 immolant.

Ecce tres¹³⁵ exterioris operis hostias, quarum quelibet cum tota propter Deum fit, quasi
holocaustum est in altari fidei Christi igne caritatis ipsius totum concrematum^{lxxi}. Quod si

¹²³ singula] C, singulum A, B.

¹²⁴ holocaustum] C, B, holocaustum A.

¹²⁵ exercitium] C, B, exercitium A.

¹²⁶ corporis lascivienti carni indite] A, B, lascivientis carnis C.

¹²⁷ lascivienti] A, B, lascivientes C^{a.c.}, lascivientis C^{p.c.}.

¹²⁸ et siqua sunt alia] C, et alia quelibet A, B.

¹²⁹ alia] *om.* C^{a.c.}, *add. sup. l.* C^{p.c.}.

¹³⁰ exercitia] B, C, exercitia A.

¹³¹ ex caritate suscepta] A, B, assumpta C.

¹³² delicati] B, C, delectati A.

¹³³ inpares] A, impares C.

¹³⁴ lectionibus] C, lectioni A, B.

¹³⁵ tres exterioris operis hostias] A, B, tres corporis exterioris hostias C.

partim hec propter¹³⁶ Deum¹³⁷ fiant, partim propter huius¹³⁸ vite necessitates, hostia salutaris vel pacifica est^{lxxiii}, quia¹³⁹ his a Domino salus vel pax, id est reconciliatio, queritur. In seculari
235 namque¹⁴⁰ conversatione constitutis, quantum sine mortali¹⁴¹ peccato fieri potest, propriis necessitatibus vel¹⁴² etiam utilitatibus licet inservire. Quicquid autem cum peccato mortali¹⁴³ agitur, non Deo, sed diabolo hostia offertur. Porro in religione constituti¹⁴⁴ quibus omnia¹⁴⁵ necessaria huius vite queruntur, omnes actiones suas Deo offerre tenentur. {138^r} Unde summopere cavendum est religiosis¹⁴⁶ in officiis constitutis, ne in aliquo opere suo¹⁴⁷ propriis,
240 sed fratrum magis utilitatibus deserviant¹⁴⁸¹⁴⁹. Alioquin quicquid magni operis privatis commodis impendunt¹⁵⁰, pura conscientia id omnino facere non possunt. Que scilicet puritas conscientie in predictis hostiis adeo necessaria est ut sine illa Deo placere non possint. Unde et Legislator eam specialiter ‘sacrificium’, non ‘hostiam’ vocat^{lxxiii}; illas vero non ‘sacrificium’, sed ‘hostias’, quia non¹⁵¹ ille sed ista sacrum facit¹⁵² offerentem^{lxxiv}. De quo [152^v] et
245 subsequenter ait: *Anima que obtulerit sacrificium Deo*¹⁵³, *simila*¹⁵⁴ *erit sacrificium eius*^{lxxv}. Ac si diceret: ‘Interior¹⁵⁵ homo, qui de se Deo¹⁵⁶ aliquid obtulerit, simila¹⁵⁷, id est ex pura conscientia factum, Deo gratum erit sacrificium’. Quia enim simila medulla est farine triticee,

¹³⁶ propter Deum fiant] A, B, fiant propter Deum C.

¹³⁷ Deum] om. B^{a.c.}, add. in marg. B^{p.c.}.

¹³⁸ huius vite necessitates] A, B, necessitates huius vite C.

¹³⁹ Quia his a Domino salus vel pax, id est reconciliatio queritur] om. C^{a.c.}, add. in marg. alia m. C^{p.c.}.

¹⁴⁰ namque] A, B, enim C.

¹⁴¹ mortali peccato] C, peccato mortali A, B.

¹⁴² vel etiam utilitatibus licet inservire] B, licet vel etiam utilitatibus inservire C, vel utilitatibus licet inservire A.

¹⁴³ mortali] A, B, om. C.

¹⁴⁴ constituti] om. C^{a.c.}, add. sup. l. alia m. C^{p.c.}.

¹⁴⁵ Omnia necessaria huius vite] C, omnia vite necessaria A, B.

¹⁴⁶ religiosis] A, om. C, om. B^{a.c.}, add. sup. l. in marg. B^{p.c.}.

¹⁴⁷ suo] om. C^{a.c.}, add. sup. l. C^{p.c.}.

¹⁴⁸ deserviant] A, B, inserviant C.

¹⁴⁹ deserviant] quia pro has a Domino salutem querit, vel ei reconciliatur C^{a.c.}, del. C^{p.c.}.

¹⁵⁰ impendunt] C, inpendunt A.

¹⁵¹ non ille, sed ista] A, B, ista, non ille C.

¹⁵² facit] A, B, faciunt C.

¹⁵³ Deo] A, B, Domino C.

¹⁵⁴ simila] C, B, similia A.

¹⁵⁵ interior] B, C, A^{p.c.}, con. interiori A^{a.c.}.

¹⁵⁶ Deo aliquid] A, B, aliquid Deo C.

¹⁵⁷ simila] C, B, A^{p.c.}, similia A^{a.c.}.

a furfure [136^v] quod cum illa nascitur purgate, recte puram conscientiam a carnalis concupiscentie secum nate vitio purgatam significat. Sed, quia conscientia purgata ab innatis
 250 vitiis non numquam sordidatur ab¹⁵⁸ aliunde contractis, addit Legislator: ‘sine fermento^{lxxvi}’, quia a fermento quoque, id est a contracto vitio, munda esse debet, ut dignum Deo sacrificium sit. Debet etiam esse oleo conspersa^{lxxvii} ne, sicca a pinguedine spirituali, quolibet vento temptationis exsufflari possit. Cui et thus in sacrificio addi precipitur¹⁵⁹, quia de tali consciencia suavis ad Deum fumus orationis emittitur^{160lxxviii}.

255 Hoc modo descripto simile sacrificio, Legislator distinguit tres species sacrificii de simila¹⁶¹ facti: unum simile in craticula toste^{lxxix}, alterum simile in sartagine¹⁶² frixe^{lxxx}, tertium simile in clibano cocte^{lxxxi}; quamvis ea non hoc¹⁶³ ordine ponit, nimirum subtiliter nobis per figuras insinuans triplex sacrificium¹⁶⁴ spiritus contribulati, inter¹⁶⁵ estus gravium temptationum constituti. Plerumque enim contingit ut simila¹⁶⁶, id est pura consciencia, quam
 260 levis temptationis estus non exsufflavit¹⁶⁷, estus gravis temptationis tangant. Inter quos estus¹⁶⁸, si in puritate sua¹⁶⁹ perstiterit, gratissimum Deo sacrificium erit. Quos estus gravium temptationum vocat figuraliter vel craticule tosturam, vel sartaginis frixuram vel clibani cocturam^{lxxxii}.

Tostura craticule, que desubtus tantum urit, significat estum tribulationis, ab his que sub
 265 nobis sunt urentis, ut est amissio rerum temporalium, scilicet¹⁷⁰ possessionum, filiorum, familiarum, divitiarum, amissio denique corporalis sanitatis. Que omnia quidem sub nobis sunt, sed amissa graviter urunt. In quo estu quisquis puro spiritu perstiterit, nimirum gratissimum

¹⁵⁸ ab aliunde contractis] C, a contractis aliunde A, B.

¹⁵⁹ precipitur] B, C, percipitur A.

¹⁶⁰ emittitur] A, B, ascendit C.

¹⁶¹ simila] B, C, similia A.

¹⁶² sartagine] sartagine A, B.

¹⁶³ hoc ordine] C, ordine tali A, B.

¹⁶⁴ sacrificium] *om.* C^{a.c.}, *add. sup. l. in marg. alia m.* C^{p.c.}, sacrificium B^{a.c.}, *corr. sup. l.* B^{p.c.}.

¹⁶⁵ Inter estus gravius temptationem constituti] C, *om.* A, B.

¹⁶⁶ simila] C, B, A^{p.c.}, similia A^{a.c.}.

¹⁶⁷ exsufflavit estus gravis temptationis tangant] C, exurit, gravis temptationis estus* tangant A, B. * estus] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

¹⁶⁸ estus] A, *om.* C.

¹⁶⁹ sua] *om.* C^{a.c.}, *add. sup. l.* C^{p.c.}.

¹⁷⁰ scilicet] A, B, *om.* C.

Deo sacrificium fecerit. {138^v} Hoc est vir ille simplex et rectus, Iob scilicet¹⁷¹, graviter estuavit, sed iudicio summi iudicis purus permansit^{172lxxxiii}.

270 Frixura sartaginis, [153^r] que non solum ab inferiori sed etiam a latere urit, significat zelum quo¹⁷³ vir iustus uritur [137^r] erga peccantes, sive subditos sive¹⁷⁴ coequales, quos corrigere non potest; et ideo quasi¹⁷⁵ in sartagine frigitur, dum tales in peccatis prosperantes patitur, ubi certe valde difficile est spiritum purum custodire. Sed quicumque hoc facere potuit, dignum Deo sacrificium simile in sartagine frixe¹⁷⁶ obtulit. Hac frixura frangebatur qui dixit: *Zelus domus tue*
275 *comedit me*^{lxxxiv}, et iterum¹⁷⁷: *Zelavi super iniquos pacem peccatorum videns*^{lxxxv}. Et Apostolus¹⁷⁸: *Quis scandalizatur, et ego non uror?*^{lxxxvi}

Coctura clibani, qui non solum ab inferiori vel etiam¹⁷⁹ a latere sed¹⁸⁰ multo¹⁸¹ magis a superiori coquit, significat vehementem tribulationis estum desuper vementis, id est ab iniuria creatoris, scilicet¹⁸² quando vir iustus cogitur a Deo apostatare, ydola colere, fidem negare. In
280 quo casu nullo modo potest aut debet dissimulare quin totum hominem suum estui tradat, ut spiritum suum purum a¹⁸³ consensu tanti mali custodiat, et sic se totum, quasi purissime simile in hoc martyrii clibano cocte, Deo¹⁸⁴ offerat sacrificium. In hoc clibano cocti sunt illi quorum vox hec est: *Quoniam propter te mortificamur tota die, estimati sumus sicut oves occisionis*^{lxxxvii}, etc¹⁸⁵., usque in finem Psalmi.

285 Vox beatorum martyrum hec est, de quibus et alibi dicitur sub alia figura¹⁸⁶: *Tanquam aurum in fornace probavit eos, et sicut holocaustum accepit eos*^{lxxxviii}. Inter quos beatus Victor,

¹⁷¹ scilicet] A, B, om. C.

¹⁷² permansit] A, B, perseveravit C.

¹⁷³ quo] C, B, A^{p.c.}, q..? A^{a.c.}.

¹⁷⁴ sive] om. C^{a.c.}, add. sup. l. alia m. C^{p.c.}.

¹⁷⁵ quasi in sartagine] A, B, om. C.

¹⁷⁶ frixe] A, B, frixum C.

¹⁷⁷ iterum] A, B, ille C.

¹⁷⁸ Apostolus] A, B, alius C.

¹⁷⁹ etiam] A, B, om. C.

¹⁸⁰ sed] A, B, verum C.

¹⁸¹ multo magis a superiori coquit] A, B, a superiori multo magis coquit C.

¹⁸² scilicet] A, B, om. C.

¹⁸³ a consensu tanti mali custodiat] C, custodiat a consensu tanti mali A, B.

¹⁸⁴ Deo offerat sacrificium] A, B, offerat sacrificium Deo C.

¹⁸⁵ etc.] A, C, et cetera B.

¹⁸⁶ figura] hoc dicitur A, B, om. C.

in hac¹⁸⁷ fornace positus ut simile sue purum sacrificium offerret, oravit, dicens: ‘Audi, Domine, precem servi tui, orantis¹⁸⁸ cernere presentiam Filii tui’. Et quod oravit obtinuit, quia celitus ei mox¹⁸⁹ responsum est: ‘Vicisti Victor, beate vicisti^{lxxxix}’. Sed quomodo vicit qui iam
 290 in hoc clibano toto corpore consumptus¹⁹⁰ fuit? Nimirum quia, consumpto indumento corporis, spiritus purus et liber evasit, quem velud suavissimum simile in clibano cocte panem regiis mensis intulit, de cuius esu et ipse rex cum suis civibus delectatur et populus fidelium |137^v| cibatur.

Felix anima que ad hunc¹⁹¹ honorem per passionis cocturam pervenit, ut cibum summi regis
 295 et fidelium suorum fieri me-[153^v]ruerit! Hec idcirco, fratres karissimi, vobis diligentius¹⁹² prosecuti sumus, ut, cum in temptationes varias inciderimus, summo studio spiritum nostrum purum custodiamus, quatenus, intercedente beato Victore pio patrono¹⁹³ nostro, velud electa grana sui generis in ipsius {139^r} consortio inveniri mereamur, prestante Domino nostro¹⁹⁴ Iesu Christo, primo et electissimo¹⁹⁵ grano, qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat, Deus, per
 300 omnia secula seculorum. Amen.

ⁱ Io 12, 24. *Antiphona*, 3883.

ⁱⁱ Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *In Evangelium Iohannis*, LI, 9, PL 35, 1766, ed. Willems cit., p. 442. Cf. anche RUPERTUS TUITIENSIS, *Commentaria in duodecim prophetas minores*, IV, PL 168, [9-836D], 781B; ID., *Commentaria in Iohannem*, X, 11, PL 169, 660D; ID., *De divinis officiis*, II, 22, PL 170, [9-333], 51C, ed. R. Haacke, Turnhout 1967 (CCCM, 7), p. 56; *ibid.* V, 11, 133D, p. 162.

ⁱⁱⁱ Io 15, 5; *Antiphona*, 1342; 2604; *Responsorium*, 6632-6635.

^{iv} Cf. Mt 28, 20.

^v Cf. Io 12, 24.

^{vi} Cf. *ibid.* 15, 5.

^{vii} Io 1, 8; 21, 6; 22, 13. *Antiphona*, 2588; 2589.

^{viii} *Ibidem*.

^{ix} Io 12, 24.

^x Io 15, 5.

¹⁸⁷ hac fornace] A, B, hoc clibano C.

¹⁸⁸ orantis] A, C, B^{a.c.}, optantis B^{p.c.}.

¹⁸⁹ mox responsum est] A, B, dictum est C.

¹⁹⁰ consumptus] B, C, A^{p.c.}, sumptus A^{a.c.}, *corr. sup. l.*

¹⁹¹ hunc] *om.* B^{a.c.}, *corr. sup. l.* B^{p.c.}.

¹⁹² diligentius] A, B, diligenter C.

¹⁹³ patrono nostro] B, C, nostro patrono A.

¹⁹⁴ nostro] B, C, *om.* A.

¹⁹⁵ electissimo] A, B, electo C.

-
- ^{xi} Io 1, 8; 21, 6; 22, 13. *Antiphona*, 2588; 2589.
- ^{xii} *Ibidem*.
- ^{xiii} *Eccli* 24, 32.
- ^{xiv} *Gn* 2, 9; *Apc* 22, 2. *Antiphona*, 1963; 3628.
- ^{xv} *Antiphona*, 1705.
- ^{xvi} *Apc* 2, 7.
- ^{xvii} *Ps* 1, 3. *Antiphona*, 1665.
- ^{xviii} *Ibidem*.
- ^{xix} *Ibidem*.
- ^{xx} Cf. *Io* 15, 5; *Ps* 79, 12; *Ez* 17, 6-7.
- ^{xxi} Cf. GREGORIUS I, *Homiliae in Evangelia*, XIX, 1, PL 76, 1154C, ed. Étaix cit., p. 143.
- ^{xxii} *Is* 5, 7.
- ^{xxiii} *Is* 1, 3.
- ^{xxiv} *Deut* 32, 32-33.
- ^{xxv} *Ps* 79, 9-10.
- ^{xxvi} *Ibid.*, 23, 1. *Responsorium*, 6516; 6517.
- ^{xxvii} Cf. *Mt* 20, 1-6. GREGORIUS I, *Homiliae in Evangelia*, XIX, 1, PL 76, 1154C, ed. Étaix cit., p. 143; IOHANNES CASSIANUS, *De coenobiorum institutis*, III, 3, PL 49, [53-476B], 126A, ed. M. Petschenig, Praha - Wien - Leipzig 1888 (CSEL, 17), [pp. 3-231], p. 38; RABANUS MAURUS, *Commentarium in Matthaeum*, VI, 20, PL 107, 1026C, ed. Löfstedt cit., II, p. 523; ALANUS AB INSULIS, *Distinctiones dictionum theologicarum*, PL 210, 849C.
- ^{xxviii} *Zach* 9, 17.
- ^{xxix} Cf. *Phil* 3, 13.
- ^{xxx} *Ps* 44, 11. *Responsorium*, 6141; 6142; 7441; 7826.
- ^{xxxi} *Ps* 35, 9.
- ^{xxxii} *Io* 6, 59; 6, 33. *Antiphona*, 2594; 2595; 4209; *Responsorium*, 7751.
- ^{xxxiii} *Lc* 8, 11. *Antiphona*, 4862.
- ^{xxxiv} *Io* 12, 24.
- ^{xxxv} Cf. *ibidem*.
- ^{xxxvi} *Cant* 7, 3.
- ^{xxxvii} *Gn* 22, 18. *Responsorium* 7911.
- ^{xxxviii} *Ps* 131, 11. *Antiphona*, 2106.
- ^{xxxix} *Mc* 4, 8; *Lc* 8, 8. *Antiphona*, 2789; 4557; 4859-4861.
- ^{xl} *Cant* 4, 12. *Antiphona*, 3135-3138.
- ^{xli} Cf. *Lc* 3, 23.
- ^{xlii} *Mc* 4, 7; *Lc* 8, 7.
- ^{xliiii} Cf. *Mc* 4, 5; *Lc* 8, 6.
- ^{xliv} Cf. *Lc* 8, 5.
- ^{xlv} *Mt* 13, 8; 13, 23; *Mc* 4, 8; *Lc* 8, 8; 8, 15.
- ^{xlvi} *Mt* 20, 16; 22, 14. *Antiphona*, 2677; 3833; 4921.
- ^{xlvii} *Io* 12, 24.
- ^{xlviii} *Ibidem*.

-
- xlix *Io* 12, 32.
- ^l *Io* 19, 17.
- li *Mc* 6, 46.
- lii Cf. *Io* 19, 17.
- liii *Ibid.* 15, 13. *Antiphona*, 3685; *Responsorium*, 6844.
- liv Cf. *Ibid.*, 18, 30.
- lv Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XIV, 35-114.
- lvi *Mt* 27, 52.
- lvii *Evangelium Nicodemi*, III, 28.
- lviii *Eph* 4, 8. *Antiphona*, 1487; 4386; *Responsorium*, 6120; 6121.
- lix *Mc* 16, 15. *Antiphona*, 2739.
- lx *Ps* 131, 6. *Responsorium*, 6069.
- lxi *Ps* 125, 6.
- lxii Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XIV, 139-163.
- lxiii Cf. GREGORIUS I, *Homiliae in Evangelia*, XXIX, 2, PL 76, 1214C, ed. Étaix cit., p. 246.
- lxiv Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XIV, 159-170.
- lxv Cf. *Passio Sancti Victoris Massiliensis*, in *Opera. Theologici, critici et historici argumenti*, recensuit ac emendavit P. Colomesius, Hamburgi typis Spieringianis, 1709, [pp. 717-730], p. 729. Per una ricognizione delle *passiones* su san Vittore martire di Marsiglia, cf. *Passiones Sanctus Victor et soc. mm. Massilienses*, in *Bibliotheca hagiografica latina antiquae et mediae aetatis*, 2 voll., Brussels 1898-1901, II, 8569-8572.
- lxvi Cf. *Lev* 2, 4.
- lxvii *Ps* 49, 14. *Responsorium*, 6884; 7762.
- lxviii Cf. *Mt* 5, 16.
- lxix *Ps* 50, 19; *Antiphona*, 4678.
- lxx Cf. *Num* 6, 13-15.
- lxxi Cf. *Lev* 6, 9.
- lxxii Cf. *Num* 6, 14; 6, 17.
- lxxiii Cf. *Lev* 2, 4; 2, 7.
- lxxiv Cf. *Num* 6, 13-15.
- lxxv *Lev* 2, 1.
- lxxvi Cf. *Lev* 2, 4-5.
- lxxvii Cf. *ibidem*.
- lxxviii Cf. *ibid.*, 1; 2; 15; 16; 6, 15; *Num* 5, 15.
- lxxix Cf. *Lev* 2, 7; 7, 9.
- lxxx Cf. *ibid.* 2, 5-6; 7, 9.
- lxxxi Cf. *ibid.* 2, 4; 7, 9.
- lxxxii Cf. *ibid.*, 2, 4-7; 7, 9.
- lxxxiii Cf. *Iob* 11, 4.
- lxxxiv *Ps* 68, 10; *Antiphona*, 5516; *Responsorium*, 6425.
- lxxxv *Ps* 72, 3.
- lxxxvi *II Cor* 11, 29.

lxxxvii *Ps* 43, 23.

lxxxviii *Sap* 3, 6. *Antiphona*, 5100; *Responsorium*, 6648; 7749.

lxxxix Cf. *Passio Sancti Victoris Massiliensis* cit., p. 729.

XXVI

Sermo de sancto Augustino

Introduzione

Il testo del sermone in onore di Sant'Agostino sembra essere il risultato di un lavoro accurato ma di cucitura e adattamento dei testi di altri sermoni. In effetti molti sono i brani che Goffredo ha ripreso dal *Sermo in generali capitulo*, nel quale pure esortava il proprio uditorio a seguire l'esempio del vescovo d'Ipbona e a leggerne con dedizione i testi. D'altra parte, si potrebbe sostenere anche il contrario, ovvero che il testo del sermone scritto in occasione del capitolo generale sia stato scritto sulla base del presente sermone, o almeno per quella parte che, nel finale, riguarda l'esortazione accorata al proprio pubblico a leggere le opere di Agostino e a seguire il suo esempio. Del resto, non si può in alcun modo non riconoscere il fortissimo sentimento di ammirazione, oltre che di devozione, che i Vittorini nutrivano per il fondatore della loro Regola. In particolare Goffredo, lo si è visto, concede ad Agostino il merito di averlo destato dal senso di ebbrezza che lo aveva sopraffatto a metà del suo cammino narrato nel *Fons philosophiae*¹, e ancora è sempre Goffredo a dedicare al vescovo d'Ipbona il lungo elogio in versi che prende il nome di *Praeconium Augustini*².

Il pretesto per celebrare il santo è qui offerto dalla parabola dei talenti, sulla quale Goffredo ammette che sia stato già scritto molto, specie da Gregorio Magno, ma propone al proprio uditorio di aggiungere qualcosa di più rispetto all'interpretazione gregoriana. Distingue perciò come Gregorio i due talenti maggiori in *intellectus* e *operatio* e i cinque minori nei cinque sensi, ma la riflessione del Vittorino si fa piuttosto articolata nel momento in cui deve proporre la sua personale esegesi. Il testo del sermone, infatti, nasconde uno stile per così dire scolastico, poiché sembra porre una *quaestio* (come vanno considerati i due talenti della parabola? Sono, essi, da considerarsi come doni naturali o gratuiti, secondo la classica distinzione goffrediana del

¹ Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Fons philosophiae*, ed. Michaud-Quantin cit., pp. 59, 701 – 60, 740. Cf. *supra*, cap. II, pp. 48-49.

² Cf. ID., *Praeconium Augustini*, ed. Damon cit., pp. 92-107. Cf. *supra*, cap. II, p. 84.

Microcosmus?³), avanzare delle obiezioni (nello specifico, circa l'esclusione che i talenti siano da considerarsi doni naturali) e proporre una *solutio* (i due talenti sono doni gratuiti).

La figura di Agostino, comunque, compare soltanto quando ormai è trascorsa la lettura della prima metà del sermone, ovvero nel momento in cui, superata l'esposizione riguardo i talenti minori, ci si interroga più specificamente sulla natura dei talenti di *intellectus* e *operatio*, che sarebbero stati esercitati secondo gradi diversi da molti uomini, ma in misura eccellente, appunto, da Agostino. Come in Gregorio, Goffredo procede sovrapponendo alla distinzione tra i due talenti quella tra *vita activa* e *vita contemplativa*, la cui spiegazione consente al Vittorino di precisare come e quanto durante la sua vita il vescovo d'Ipbona abbia eccelso in entrambe, dunque nelle arti pratiche come in quelle teoriche.

Che sia un elogio di Agostino, del resto, lo dice lo stesso Goffredo, quando definisce il proprio sermone un *praeconium* (probabilmente autocitandosi implicitamente), ma la natura dell'elogio si fa congeniale all'obiettivo del testo, che invita chi lo leggerà o ne ascolterà le parole a entrare nei tesori delle opere di Agostino, dove c'è la prova evidente di tale eccellenza, a servirsi, dunque, dell'oro della sua *sapientia* e dell'argento della sua *scientia*; e ancora, i testi di Agostino sono tanto esteticamente ben scritti da essere paragonati, con parole bibliche, a monili e pietre preziose di ogni sorta, o tanto efficaci nella loro difesa dell'anima contro le sue insidie da essere comparati a delle eccellenti armi.

L'esortazione alla lettura delle opere di Agostino, dunque, rivolta qui in generale alla grande famiglia che è nata dal rispetto della sua Regola, all'insieme cioè di tutti gli ordini, compreso quello Vittorino, è la stessa che si legge nel *Sermo in generali capitulo*, dove una nutrita rappresentanza di quegli ordini doveva aver assistito all'omelia di Goffredo. Il pubblico di questo sermone, invece, è differente per lo più in virtù dell'occasione nella quale veniva pronunciato, ovvero il 28 agosto, data della morte del santo, e che in qualche modo, con l'evocazione di alcuni versi tratti dalla liturgia di quel giorno, Goffredo sembra ricordare, come a voler dire che in quel giorno la ricchezza dei meriti terreni di Agostino è stata corrisposta dalla ricchezza di premi divini.

³ Cf. DELHAYE, *Nature et grâce chez Godefroy de Saint-Victor* cit., pp. 225-244; ID., *Le Microcosmus* cit., pp. 74-134.

Testo

C = ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, ff. 121^v-130^r.

*Homo quidam peregre proficiscens vocavit servos suos, et tradidit illis bona sua*ⁱ etc. Usitata hec Domini parabolaⁱⁱ, fratres karissimi, hodierna die non inpertinenter in auribus Ecclesie recitatur, quando ille magnus pater et pastor universe Ecclesie Dei Augustinus, tanquam fidelis
5 servus et prudens, in commissis sibi dominicis talentis fideliter et prudenter negociatus, feliciter intrare *in gaudium Domini*ⁱⁱⁱ promeruit. Porro que [122^r] sit huius parabole mistica intelligentia, quis servorum dominus, qui servi, que pecunia¹, que domini peregrinatio, que servorum negotiatio, que talentorum multiplicatio, que usure ratio, sanctorum nobis Patrum, maximeque beati Gregorii luculenta² patefecit expositio^{iv}, usque adeo ut siquid nos eorum lucide expositioni
10 de nostro vel de novo temptaverimus superaddere, nichil aliud egisse videamur, quam solem meridianum faculis adiuvere.

Verumtamen, quia in hac parabola servos suos negotiari Dominus admonet, et ego Domini servus sum, qualiscumque licet³ indignus – conditionem enim meam negare non possum, nam etsi negavero, ve michi erit⁴ –, quia, inquam, servus Domini sum et pecuniam Domini mei in
15 quantulacumque mensura vel pondere accepi – nam et hoc quoque negare non possum –, necesse habeo, ratione dati, et ego quoque negotiari in⁵ ea, ne forte, si unum talentum acceperis et illud in terra fodisse inveniar, severam Domini sententiam, quod absit!, audire merear. Hinc est quod in honorem et laudem tanti patris nostri, cuius felix transitus hunc diem nobis exultabilem reddidit, aliquid de proposita parabola vestre caritati commemorandum diximus,
20 non ad exponendum quidem, sed ad exhortandum et animos suorum domini ad ardua exempla provocandum. Est autem hoc quod commemorandum diximus⁶, scilicet quod cum prefatus

¹ pecunia] peccunia C.

² luculenta] luculenta nobis C^{a.c.}, *del.* nobis C^{p.c.}.

³ licet indignus] C^{p.c.}; indignus licet C^{a.c.}.

⁴ erit] *in ras.* C.

⁵ in ea] C^{p.c.}, in ea *vel* mea C^{a.c.}.

⁶ diximus] duximus C.

servorum dominus diversos servos diverso modo [122^v] talentorum suorum commissione honoraverit vel etiam oneraverit, quosdam enim potius oneravit quam honoravit et miro modo eos quibus minus contulit plus oneravit, cum, inquam, diversos diverso modo donaverit. Hunc
25 de quo loqui intendimus servuum suum, duum talentorum commissione specialiter et excellenter honoravit. Non quod quinque talentorum dono idem servus caruerit, qui exteriorum etiam scientiam que quinque sensibus exercetur non mediocriter habuisse ex legenda sua conprobatur, sed quod in comparatione doni maioris minus donum ad eximii viri laudes minus sufficiens materia sit⁷.

30 Sed nunc accedamus iam ad ostendendum qualiter eum dominus duum talentorum commissione excellenter honoraverit. Hic primo advertendum est quod beatus papa Gregorius duum talentorum nomine intellectum et operationem significari pronunciat^v, ubi⁸ quiddam quesitu dignum occurrit, quod licet digredi videamur, breviter tamen commemorabimus, quia forssitan eius commemoratio non erit inutilis. Queri etenim potest quid idem papa Gregorius a⁹
35 nomine intellectus et operationis significare voluerit, videlicet inter¹⁰ naturalia tantum, an gratuita tantum, an altero, id est intellectu naturalia, altero id¹¹ est operatione gratuita, an neutro neutrum, sed aliquid aliud vel alia. Quodlibet horum dixerimus, ratio videbitur obviare. Nam, si eum naturalia significasse dixerimus, obviat quod eterne vite negotium solis¹² naturalibus explicari non potest. Quomodo ergo servuus in his negociatus intrare in gaudium domini sui^{vi}
40 promeruit? Quod si gratuita¹³ tantum significasse eum [123^r] dixerimus, obstat quod is qui unum solum ex his duobus talentis, id est intellectum, accepit, *abiens fodit in terram*^{vii}, cum gratuitis nemo abuti possit. Si vero altero, id est intellectu naturalia, altero, id est operatione gratuita, eum significare dixerimus, occurrit quod ociose duo data sunt ad explicandum negotium, quod nonnisi altero eorum explicari¹⁴ potest. Nam, si quis michi duos daret adiutores
45 ad explicandum negotium, ad quod alter eorum inutilis esset, nonne nichil ageret? Solis gratuitis vite eterne promerende negotium explicatur. Porro si neutro neutrum significare dixerimus, sed

⁷ Hunc de quo loqui... sufficiens materia sit] Teste namque beato Gregorio: quinque talentorum donum minus est quam duum *add. in marg. alia m.*

⁸ ubi] *coni. C^{p.c.}.*

⁹ a nomine] *om. C^{a.c.}; add. sup. l. C^{p.c.} coni. alia m.*

¹⁰ inter] *C^{p.c.}.*

¹¹ id est] *om. C^{a.c.}; add. sup. l. C^{p.c.}.*

¹² solis] *om. C^{a.c.}; add. in marg. C^{p.c.} alia m.*

¹³ gratuita] *C^{p.c.}; granum C^{a.c.}, corr. sub l.*

¹⁴ explicari] *C^{p.c.}, coni. explicare C^{a.c.}.*

aliquid aliud vel alia, que sint alia vite eterne meritoria quam aut naturalia aut gratuita, dicat qui poterit.

Ecce quales obiectiones <ad> quodlibet horum dixerimus. Quid ergo dicemus? Angustias
50 hic patimur et quo exitu de his angustiis evadamus non liquido apparet, nisi forte dicamus quod
aliud est talentum intellectus iunctum talento operationis et aliud per se positum, licet unum
solum esse videatur. Nam iunctum talento operationis gratuita per se positum significat
naturalia, ideoque is qui illud solum accepit, *abiens in terram fodit*^{viii}, quia naturalibus abuti
potuit. Hec enim est illa portio substantie quam se contingentem secundum aliam Domini
55 parabolam iunior ille filius a patre postulavit, et accepit, et abiens in longinquam regionem cum
meretricibus eam expendit, et sic ea abusus est^{ix}. Porro talento operationis¹⁵ iunctum, unus esse
e septem spiritibus qui in Ysaia super florem ascendentem de virga stirpis Iesse re-
[123^v]quievisse leguntur sic: *Egredietur virga de radice Iesse, et flos de radice eius ascendet,*
et requiescet super eum spiritus Domini: spiritus sapientie et intellectus^x. Spiritus, inquit,
60 intellectus, quod per mutacionem casuum dici potest intellectus spiritus, id est intellectus
spiritualis qui proculdubio gratuitum donum spiritus est. Ubi nichil prohibet, sub nomine talenti
intellectus generaliter accepto, tres horum spirituum, id est spiritum sapientie, spiritum
intellectus, spiritum scientie, tanquam species includi. Sub nomine vero talenti operationis
generaliter accepto, reliquos .IIII^{or}., id est spiritum consilii et fortitudinis, pietatis et timoris^{xi},
65 tanquam species comprehendi, ut ita sub duobus talentis, tanquam generibus, .VII. spiritus,
tanquam species contineantur.

Recte ergo dici potest per duo talenta gratuita significari. Nam et ex ipsis propositae parabole
verbis latenter hoc insinuat, cum dicitur: *Homo quidam peregre proficiscens vocavit servos*
suos, et tradidit illis bona sua^{xii}. Attende autorem doni et tempus et invenies gratuita esse que
70 dedit. Et¹⁶ homo fuit et peregre proficiscens fuit qui hec talenta dedit. Constat autem eum tunc
nonnisi gratuita dedisse. Siquidem Deus creator ab initio creatis contulit naturalia, sed idem
factus homo salvator recreandis addidit gratuita tempore sue peregrinationis, scilicet quando
humanitatem suam celis quasi in aliena invexit, carnis enim locus proprie terra est^{xiii}. Sed ecce
instabit michi aliquis hic urgens questionem et dicens: ‘Si homo iste peregre proficiscens
75 tantum gratuita dedit, quomodo unum solum talentum alicui dedisse dicitur, cum tu ipse nomine
unius talenti naturalia significari [124^r] paulo ante dixeris?’ Hic respondere compellimur et
dicere: ‘Verbum dandi aliter sumi cum duo vel quinque talenta dari dicuntur, et aliter cum unum

¹⁵ operationis] C^{p.c.}; intellectus C^{a.c.}.

¹⁶ et] om. C^{a.c.}, add. C^{p.c.} alia m.

solum. Nam cum duo vel quinque dari dicuntur¹⁷, proprie hoc et ea ratione dicitur, quia nondum habita de novo conferuntur; cum vero unum solum, inproprie hoc et ea ratione dicitur, quia
80 iamdudum habita non auferuntur, quomodo usualiter dici solet: «Do tibi hoc», id est datum habeo ratum, quod plerumque etiam fit ingratum, a quibus propter ingratitudinis vitium data etiam de iure revocari possent'. Certe a tempore incipientis gratie, ita se communem omnibus gratia¹⁸ exhibuit et exhibet, ut quisquis sola naturalia accepit, id¹⁹ est accepta retinet, eo ipso gratie ingratus, amittere mereatur etiam hoc quod habet. Unde et ipse dator gratie extunc terribiliter
85 eis comminatus est, dicens: *Omni habenti dabitur et habundabit; ei autem qui non habet, etiam id ipsum quod habet auferetur ab eo*^{xiv}, quia habenti gratiam dabitur, id est cumulabitur gratia, ei autem qui non habet gratiam, etiam hoc quod habet, id est naturalia, auferetur.

O quam timere potest hanc comminationem quisquis, hactenus solis naturalibus contentus, gratiam se illi ultro offerentem respuit! Sed quorsum hec omnia? Hec idcirco, fratres,
90 commemoravimus, nequis, duobus talentis naturalia significari existimans, indignam laudibus eximii viri materiam assumpsisse nos arguat. Quid enim magni esset, inde²⁰ eximium virum predicare, unde etiam pessimi quique predicari potuerunt. Infi-[124^v]niti namque sceleratissimi et a regno Dei alienissimi naturalibus excellenter a Deo donati sunt, nec tamen ob hoc mali esse desierunt. Porro iste de quo loquimur vir eximius, non tantum naturalia, sed etiam gratuita, et
95 inter gratuita excellentiora, et ipsa excellentiora excellenter accepit. Quod deinceps ostendemus.

§ Sunt namque gradus in gratuitis, nec omnia sunt eiusdem dignitatis: alia sunt minora, alia maiora. Minora .V. talenta^{xv}, maiora duo^{xvi}. Minora, inquam, sunt quinque talenta in comparatione maiorum; que tamen in seipsis inspecta vel naturalibus comparata magna sunt.
100 Quid enim? Nunquid non magnum gratie donum est temperantia .V.²¹ sensum, libenter scilicet, et ex proposito fenestras sensuum morti ne introeat claudere, aures ad verbum malum quod mores corrumpit obturare, oculos ne videant vanitatem avertere, manus ab immundis contactibus retrahere, nares ad²² illecebrosa odoramenta patulas non habere, gulam²³ ad

¹⁷ dicuntur] dñr C.

¹⁸ gratia] C^{p.c.} in ras. alia m.

¹⁹ id est] om. C^{a.c.}; add. sup. l. C^{p.c.} alia m.

²⁰ inde] C^{p.c.}, conl. unde C^{a.c.}.

²¹ .V.] C^{p.c.}, in ras. conl. alia m.

²² ad] C^{p.c.}, in ras. alia m.

²³ gulam] C^{p.c.}, in ras., conl. gule C^{a.c.}.

inordinatum edendi vel bibendi appetitum non inhiare^{xvii}? Certe, si prima illa nostri generis
105 parens has sensuum suorum fenestras morti clausisset, si pestiferis inimici persuasionibus aures
obsturasset, si a pomo vetito quod visu pulchrum erat oculos avertisset, si manus ab eius illicito
tactu continuisset, si nares ad illecebrosum odorem eius quod forte odoriferum erat patulas non
habuisset, si denique gulositate ad esum eius quod ad edendum suave erat non inhyasset, non
tot sui generis animas in mortem precipitasset. Nunc autem, quia hec .V. talenta non habuit,
110 male nobis [125^r] omnibus negociata, omnes nos morti vendidit.

Magna ergo sunt, ut dixi, in se inspecta, vel naturalibus collata, .V. vel²⁴ talenta, sed duobus
comparata parva sunt, quia hec ad custodiam et ornatum corporis, illa ad custodiam et ornatum
mentis pertinent. Unde quanto dignior est anima corpore, tanto digniora duo quam quinque. Sed
et ipsa duo maiora suos habent gradus, nec uniformiter²⁵ participantur ab his qui ea percipiunt.
115 Alius namque ea percipit in gradu infimo, alius in medio, alius in supremo, alius supra omnem
gradum; id est alius ea percipit vulgariter, alius mediocriter, alius excellenter, alius singulariter.
In inferiore gradu sive vulgariter ea percipiunt qui, utrumque quidem percipientes, in neutro
perfecti fiunt; ut, verbi gratia, qui vulgi more que sibi agenda sunt intelligunt, et secundum quod
intelligunt agunt. In medio gradu vel mediocriter ea percipiunt qui, cum utrumque percipiant,
120 in altero tantum perfecti fiunt; ut, verbi gratia, qui in intellectu sublimes, sed in operatione
medio cessunt²⁶, vel e²⁷ contrario in operatione sublimes, in intellectu mediocres remanent. In
intellectu, dico, sublimes, et in opere mediocres, quales sunt nonnulli in seculo viri²⁸ litterati
magni intellectores misteriorum Dei, sed in operatione parvi nec forte tantum nulli, quamvis
hoc ipsum suam habet questionem. Econtrario autem in operatione sublimes, sed in intellectu
125 mediocres, ut multi viri claustrales, eximii operadores, sed parvi intellectores. Quod utique
magnum Dei donum est, sed non summum. In summo ergo gradu sive excellenter hec talenta
possident qui in utroque [125^v] perfecti sunt, quales sunt sancti viri eximii, magni intellectores
misteriorum, magni operadores mandatorum Dei.

Unus solus servus Domini fuit, qui hec talenta supra omnem mensuram et humanum
130 modum accepit. Unus, inquam, servus idemque dominus, qui seipsum exinanivit, formam servi
accipiens; cui Dominus dicit: *Servus meus es tu, Israel, quia in te gloriabor*^{xviii}, et ipse idem

²⁴ vel] om. C^{a.c.}; add. sup. l. C^{p.c.}.

²⁵ uniformiter] C^{p.c.}; informiter C^{a.c.}, corr. in marg. alia m.

²⁶ cessunt] C^{p.c.}; cessunt C^{a.c.}.

²⁷ e] C^{p.c.}; om. C^{a.c.}, add. sup. l.

²⁸ viri litterati] C^{p.c.}, corr. alia m.

humiliter Domino profitetur, dicens: *O Domine, quia ego servus tuus, ego servus tuus, et filius ancille tue*^{xix}. O quam bonus servus, quam bone ancille filius, o quam liber servus, quam libere ancille filius! Unus et idem servus et liber, sicut unus et idem dives et pauper, inter servos dona accipiens, ut servus supra servos dona dans, ut Dominus, sicut scriptum est: *Accepisti dona in hominibus*^{xx}. Ex hac iam, ut arbitror, graduum distinctione patet, in quo gradu iste de quo loquimur servus Domini, beatus dico Augustinus, duo talenta accepit, qui et magnus intellectus misteriorum et eximius operator mandatorum Dei fuit.

§ Non solum autem ex dictis ista patent, sed ex dicendis magis patebunt. Nunc ergo videamus quam strenue negociatus in his dominicis talentis intrare in gaudium Domini^{xxi} meruerit. Duobus modis negociandi in pecunia opus exercetur, usu et mutuo. Usu ad opus proprium²⁹, mutuo ad opus alienum. Neque enim prudens negociator pecuniam suam vel in terra fodit^{xxii}, vel in archa semper recludit; utitur ea potius ad opus proprium, dum vel emptione, vel venditione, vel aliquo alio genere contractus eam sibimet ipsi in rem [126^r] vertit. Mutuat eam, dum aliis vel sine usura vel cum usura restituendam credit³⁰. Sine usura vel cum usura dico propter duplex genus pecunie, corporale scilicet et spirituale; quorum alterum, id est corporale, semper sine usura³¹, alterum, id est spirituale, semper cum usura mutuandum³² est. Secundum hos igitur duos negociandi modos quam strenue noster iste negociator negociatus fuerit, ex his duplici commodo quod inde consecutus est pensari poterit. Ex usu namque pecunie huius ad honorabiles convolvit nuptias, ex mutuo vero copiosas sibi conquisivit divitias, et utrasque duplices.

Videamus de singulis, et primum de nuptiis. Sed mirum, immo ridiculum videbitur alicui, quod dicimus episcopum convolasse ad nuptias. Sed quod non intelligenti est ridiculum, intelligenti erit profundum iocundumque misterium; plus dico quia ad duarum sororum nuptias convolvit. Mentior si non ipso docente didici quod dico. Ipse enim nos docuit quid sit Iacob, servientem Laban, duarum filiarum³³ eius sororum nuptias meruisse et obtinuisse^{xxiii}. Nam, iuxta doctrinam ipsius, ipse spiritualiter et vere comprobatur esse ille Iacob qui, Liam et Rachel sorores ducens uxores, alteram, id est Rachel, talento intellectus, altera, id est Liam, talento

²⁹ proprium] C^{p.c.}, *in ras.*, *alia m.*

³⁰ credit] C^{p.c.}; querit C^{a.c.} *exp. corr. sup. l.*

³¹ usura] C^{p.c.}; mensura C^{a.c.} *exp. et corr. sup. l.*

³² mutuandum] C^{p.c.}; metuandum C^{a.c.} *corr. sup. l.*

³³ filiarum] C^{p.c.}; sororum C^{a.c.} *del. et corr. sup. l.*

operationis dotatas obtinuit, dum³⁴ contemplativam vitam per gratiam intellectus, activam per
160 gratiam operationis^{xxiv}, ita perfecte consecutus est ut, accedente industria ad gratiam, utramque
sibi in artem et in opus perfectum, id est in theoricam et practicam, verterit. Sicut enim in na-
[126^v]turalibus disciplinis ita demum studentes perfecti fiunt si theoricam et practicam artis, id
est et artem et opus artis, perfecte consecuntur, sic nimirum sic in disciplinis spiritualibus
perfectus erit quisquis hec duo plene adeptus fuerit, que beatus Augustinus ita plene adeptus
165 est, ut in his nulli umquam sanctorum secundus fuerit^{xxv}. Nam utrique harum ita insolubiliter et
ex amore adhesit, ut uberrimum in eis fructum faceret et, quod maius quidem mirum est, in ea
que illi typico Iacob sterilius fuit, id est in Rachel, que in presente vita sterilius esse solet^{xxvi},
pene uberius quam in Lia fructum fecerit, cum tamen in utraque uberrime fructificaverit^{xxvii},
quod ex partibus utriusque probari poterit.

170 Prohemus ergo hoc primum ex partibus active. Partes active vite sunt, ut generaliter dicatur
studium bene operandi ad omnes, studium sancte vivendi et studium ad hoc ipsum alios
exemplo et verbo provocandi. Quis unquam³⁵ Augustino in his instancior, ferventior,
laboriosior, fructuosiorve fuit? Probat hoc quod, factus presbiter, monasterium clericorum mox
instituit, et cepit vivere secundum regulam sub sanctis apostolis constitutam. Neque enim
175 contentus fuit publicam mandatorum Dei stratum, quam communiter omnes docebat, ambulare,
nisi consiliorum semitam, arduam et artam, nec adhuc tritam, prior ipse dux et perambulus
tereret, et in eandem post se infinitos induceret, sic in³⁶ canonico ordine hodie rebus ipsis
apparet^{xxviii}. In qua tamen semita ambulanda, ita prudens et cautus viator medium tenere curavit,
ut nec infirmus quisque pro infirmitate defi-[127^r]cere, nec robustus de viribus suis presumere
180 posset. Sciens ergo mediocritatem virtutis esse tutissimum locum, ita interiorem hominem suum
illi contemperavit, ut nichil ultra vel citra medium rectum iudicaret, ita quoque exteriorem
hominem suum eidem conformavit, ut nec in victu nec in habitu sordes aut delitias affectaret.
Ecce quantum fructum fecit in activa.

Similiter ex partibus contemplative³⁷ probari potest, quantum fructum in illa fecerit. Partes
185 contemplative sunt: studium contemplandi, legendi, scribendi, orandi, psallendi, Deum
laudandi et³⁸ in his omnibus eterne vite iam gaudia quodammodo pregustandi^{xxix}. Et quis

³⁴ dum] C^{p.c.}, in ras.

³⁵ unquam] C^{p.c.}, inquam C^{a.c.}.

³⁶ in] om. C^{a.c.}; add. sup. l C^{p.c.}.

³⁷ contemplative] comtemplative C.

³⁸ et] C^{p.c.} in ras.

umquam in³⁹ his Augustino studiosior, vigilantior, perspicatior, perfectior, perseverantior, sublimiorve fuit? Qui in singulis horum ita totus invenitur, ut nulli reliquorum vacare posse videretur, ita totus in legendo, ut nullus umquam in scribendo vel econtrario fuisse videatur.

190 Probant hoc infiniti libri eius, epistule, sermones, Scripturarum expositiones, hoc ille incessantes orandi, psallendi, Deum laudandi, quas ab ipso habemus consuetudines^{xxx}. Que omnia fructus contemplative sunt.

Hinc ei magnificum illud sapientie preconium aptissime convenit quo⁴⁰ dicitur: *Ecce sacerdos magnus qui in vita sua suffulsit domum et in diebus suis corroboravit templum*^{xxxii}.

195 Vere enim in vita sua suffulsit domum, cuius active vite fructus, id est ordo canonicus, universalis Ecclesie est fulcimentum. Quid enim valeret vita secularium, nisi esset vita religiosiorum? Nutaret utique, quasi domus in arena fundata^{xxxii}, nisi esset que eam sustentaret religionis [127^v] columpna. Vere etiam *in diebus suis corroboravit templum*^{xxxiii}, qui in lucidis Spiritus sancti donis sibi collatis, que ad fructum contemplative pertinent, confirmavit mentes
200 spiritualium virorum que sunt verum Dei templum^{xxxiv}, in quibus specialiter Deus et habitat et adoratur.

Quod vero per dies dona Spiritus significantur, ex Iob habetur, ubi scriptum est quia *ibant filii Iob et faciebant convivia per domos, unusquisque in die suo*^{xxxv}. ‘Filii Iob’ filii Christi prelati Ecclesiarum sunt ‘per domos’, id est per singulas Ecclesias constituti, ‘facientes
205 convivia’, id est spirituales cibos populo Dei ministrantes, ‘unusquisque in die suo’, id est in eo quod sibi collatum est scientie dono et alii quidem in die suo. Augustinus vero, qui et ipse unus de filiis Iob in diebus suis, quia dona que alii habebant quasi singula, iste habuit simul omnia. Ex his iam videre potestis, fratres, quid commodi consecutus sit iste negociator noster ex usu dominice pecunie, duarum scilicet nobilium sororum nuptias cum fructibus earum.

210 § Nunc videte quid ex eiusdem pecunie⁴¹ mutuo consecutus sit copiosas utique divitias et easdem duplices, alias ex talento intellectus mutuato, alias ex talento operationis. Prudens enim negociator naturam et legem pecunie sue noverat. Noverat, inquam, quam nobilis possessio est pecunia spiritualis, que distributa suscipere⁴² incrementum, et avarum dedignata possessorem, nisi publicetur elabatur, nisi distribuatur destruitur, nisi exponatur exterminatur.

³⁹ in his] *om.* C^{a.c.}; *add. sup. l.* C^{p.c.} *alia m.*

⁴⁰ quo] C^{p.c.}; quod C^{a.c.}, *exp.*

⁴¹ pecunie] peccunie C *iter.*

⁴² suscipere] suscipere C.

215 Sategit igitur talentum intellectus sui distribuere ne dissiparetur, exponere ne
exterminaretur. Universo mundo illud credidit et uni-[128^r]versum mundum sibi debitorem
fecit. Que pars mundi non participat hoc talento Augustini? Unum copiosas sibi divitias
conquisivit, dum semper ei quod mutuabat crevit. Vis scire quas divitias? Intra in thesauros eius
et videbis divitias eius. Nemo novit divitias Augustini, nisi qui intravit in thesauros eius. Et qui
220 sunt thesauri eius? Utique Bibliotheca, id est infinitas librorum eius. Intra ergo in thesauros hos
et perambula eos, si potes, quia ampli sunt nimis et, cum bene perambulaveris, mirum erit si
non divitias eius miraberis. In his thesauris invenitur aurum sapientie, argentum eloquentie,
electrum ex utroque mixtum, lapides preciosi in tanta copia ut estimari non possit. Hic inanes,
torques, armille, murenule, monilia^{xxxvi}, omnium denique ornamenta ordinum et personarum.
225 Hic promptuaria plena omnium deliciarum et spiritualium omnium refectionum. Hic antidota et
remedia contra omnium genera infirmitatum. Hic arma bellica contra omnes insidias et impetus
inimicorum. Hic denique quicquid⁴³ in domo divitis aut necessitati aut voluptati proficuum.
Has, ut dixi, divitias mundo credidit et universum mundum sibi debitorem constituit.

 Quisquis ergo his Augustini divitiis non indiges, nichil Augustino debes. Quisquis vero eas
230 accepisti, scias qua lege eas acceperis. Utique, ut usuras creditori restituas. Usuras ei restituis,
si ex eis ad bonum vel in bono profeceris. Quod si feceris, bene est: debitum solvisti. Sin autem,
scias, scias et certissime scias quia durus tibi exactor erit. Litem [128^v] tibi in iudicio proponet,
testem adversum te conscientiam tuam producet, et convictum omnia usque ad novissimum
quadrantem reddere compellet.

235 Converte nunc oculum ad alias divitias eius, quas ex talento operationis mundo mutuato
sibi acquisivit. Vis nosse que sint et iste divitie eius? Intra in possessiones eius et agnosces
eas. Que sunt possessiones eius? Nimirum per orbem disperse Ecclesie ordinis eius. In his
divitie eius sunt *familia multa nimis*^{xxxvii}. Familia, inquam, filiorum et filiarum, servorum et
ancillarum, filii et filie eius sunt in utroque sexu patrem ex amore imitantes, servi et ancille sunt
240 in utroque sexu omnes Domino temporalibus servientes. Infinite enim sunt Ecclesie in utroque
sexu augustiniani ordinis. Sed non omnes⁴⁴ qui augustiniani ordinis sunt amatores ordinis sunt.
Ideo alii filii et filie, alii servi et ancille, quamvis tamen servi et ancille mutatis intentionibus
fieri possint filii et filie.

⁴³ quicquid] C^{p.c.} in ras.

⁴⁴ omnes] om. C^{a.c.}; add. sup. l. C^{p.c.} alia m.

Ecce, videtis, fratres, que sint et iste divitie Augustini, scilicet *familia multa nimis*^{xxxviii}.

245 Decebat enim divitem, ut qui habebat res quibus uteretur, haberet et eos qui cum eo rebus interentur. Nemo dives solus divitiis suis utitur. Itaque, fratres karissimi, qui de familia huius divitis estis, satagite ut de filiis eius sitis. Imitamini eum non ex timore, sed ex amore. Utimini divitiis eius, quas vobis tanquam filiis pater hereditavit. Si quis est in vobis negociator, qualis ipse fuit, utatur auro et argento eius ad negotiandum, ut ipse ditescere possit. Si qua est in vobis
250 delicata in ornamentis anima, utatur inauribus, monilibus, murenulis, perichelidis et ceteris ornamentis eius^{xxxix}, ut sponso suo placere possit. Si est [129^r] in vobis anima delicata in cibis, utatur delitiis spiritualium refectionum, ut saciari possit. Si qua est in vobis anima infirma, utatur antidotis eius, ut sanari possit. Si quis est in vobis vir fortis ad preliandum *prelia Domini*^{xl}, utatur armis eius, ut inimicum expugnare possit. Quid dicam? Nullus in eo statu est
255 inter vos, qui non in divitiis Augustini inveniat, quod suo statui conveniat^{xli}.

Ex his ergo tot et tantis, quas commemoravimus, divitiis eius, fratres karissimi, constat quam strenue in dominicis talentis negociatus fuerit. Sed quid est quo eum sic divitem predicamus, quem Scriptura nobis pauperem predicat? Ait enim: *Testamentum nullum fecit*, et subditur ratio: *quia unde faceret pauper Christi non habuit*^{xlii}. Sed attendendum quod alie divitie
260 sunt nummorum, alie meritorum. Nos divitie meritorum et nummorum predicavimus: ‘Testamentum nullum fecit, quia divitias nummorum non habuit’. Siqua enim propria habuerat, iamdudum pro Christo communia fecerat; verumtamen quod decreverat nummorum cumulo, accreverat cumulo meritorum.

Hodie prelati auro et argento suffarcinati pergunt ad Deum, Augustinus stipatus divitiis
265 meritorum pergit ad Christum, unde et eunti Christus obvius cumulat divitias premiorum. *Intra*, inquit, *in gaudium Domini tui*^{xliii}. Sed hic dicet aliquis: ‘Quid hic speciale confertur Augustino in divitiis premiorum, quem tu tam specialiter extulisti in divitiis meritorum? Omnes enim servi in pecunia Domini bene negociantes intrant in gaudium Domini sui^{xliv}. Dico quia multum. Etsi enim unum sit gaudium Domini, non est tamen unus solus introitus in gaudium Domini. Si enim
270 in huius terreni regis aulam per diversos introitus intratur^{xlv}, antequam in presentiam regis veni- [129^v]atur – nam alius intrat per portam exteriores in curiam regiam, alius per interiorem in aulam regiam, alius per intimam portam in cameram regiam, ubi se rex cum familiaribus suis recepit –, quanto magis in illius summi regis aulam per diversos introitus intratur, et alius admittitur in portam exteriores tantum, alius vero etiam in portam interiorem⁴⁵, alius autem
275 etiam in portam intimam, omnes tamen in unum gaudium Domini admittuntur, sed pro qualitate

⁴⁵ interiorem] C^{p.c.}; inpteriorem C^{a.c.}, *corr. bis scrips.* in portam

meritorum differenter, quia *in domo Patris mansiones multe sunt*^{xlvi}, et *stella a stella differt in claritate*^{xlvi}. Constat autem ex predictis Augustini merita ceterorum servorum Domini meritis excellentiora fuisse. Unde constat eum tanquam familiarem Domini ad interiora gaudiorum eius penetrasse, et beatam illam animam in thalamum sponsi ad perfruendum diu desideratis
280 amplexibus eius introisse, ut quod hic sitivit internum, nunc gustet eternum, decorata prima stola et segura⁴⁶ de reliqua.

Referam vobis breviter de Augustino quiddam quod veridicorum virorum relatione cognovi, quod et aliqui vestrum forsitan audiverunt, sed non omnes. Quidam vir religiosus Augustinum in speciali veneratione habere solebat. Hic aliquando de statu illo patrie celestis et
285 sanctarum animarum anxius fluctuabat, cumque fatigaretur in cogitationibus suis, meruit divina quadam revelatione consolari. Vidit quandam candidatorum turbam cum sollempni processione coram se procedentem. Qua visione exhilaratus cepit totus in eam intendere, intueri diligenter singulos quinam essent; cumque plures ex eis recognosceret, memor [130^r] Augustini sollicitus oculos circumferebat indagatione pervigili, perquirens utrumnam inter eos appareret. Quo
290 nusquam comparente turbatus, cepit inquirere ab aliquo procedentium, quidnam esset quod Augustinus inter eos non compareret. Et responsum accepit: ideo Augustinum ibi non esse, quia foras non soleret procedere, sed semper in interioribus cum Domino permanere. Quo audito et visione disparente, ille secum que viderat retractare cepit et excellentiam premiorum Augustini intellexit et extunc illum in maiori veneratione habere consuevit.

295 Hec vobis, fratres, ideo retulimus ut ad ardua tanti patris exempla filiorum animos provocaremus. Neque enim fas est vobis ultra mediocria exempla proponi, qui semel iter perfectionis cum illo estis ingressi aut perfecti aut nulli estis *in via Dei*^{xlvi}. Viriliter itaque^{xlvi} vestigiis patris ad ardua enitentis insistite, ut cum illo possitis ad interiora gaudiorum Domini penetrare¹. Quod ipse prestare dignetur, qui iam illum introduxit in gaudium suum, Iesus
300 Christus, Dominus noster, qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat, Deus, per omnia secula seculorum. Amen.

ⁱ Mt 25, 14.

ⁱⁱ Cf. *ibid.*, 14-30; Lc 19, 12-27.

ⁱⁱⁱ Cf. Mt 25, 21, 23.

^{iv} Cf. GREGORIUS I, *Homiliae in Evangelia*, IX, 1-7, PL 76, 1105B-1109D, ed. Étaix cit., pp. 56-60.

^v Cf. *ibid.*, 1, 1006D.

^{vi} Cf. Mt 25, 21, 23.

⁴⁶ segura] ? C^{p.c.}.

-
- vii Cf. *ibid.*, 25, 18.
- viii Cf. *ibidem*.
- ix Cf. *Lc* 15, 11-32.
- x *Is* 11, 1. *Antiphona*, 2613; *Responsorium*, 6641.
- xi Cf. *Is* 11, 2-3. Cf. anche GREGORIUS I, *Moralia in Iob*, I, XXXII, 44-45, PL 75, 546D-547D, ed. Adriaen cit., pp. 48, 7 – 49, 41.
- xii *Mt* 25, 14.
- xiii Cf. GREGORIUS I, *Homiliae in Evangelia*, IX, 1, PL 76, 1106B, ed. Étaix cit., p. 56.
- xiv *Mt* 25, 29; *Lc* 19, 26.
- xv Cf. *Mt* 25, 15-20.
- xvi Cf. *ibid.* 21-22.
- xvii Cf. GREGORIUS I, *Homiliae in Evangelia*, IX, 1, PL 76, 1106C, ed. Étaix cit., p. 56.
- xviii *Is* 49, 3.
- xix *Ps* 115, 7.
- xx *Ibid.* 67, 19.
- xxi Cf. *Mt* 25, 21, 23.
- xxii Cf. *ibid.*, 25, 18.
- xxiii Cf. *Gn* 29, 1-30.
- xxiv Cf. GREGORIUS I, *Homiliae in Ezechielem*, II, 10, PL 76, 954B, ed. Adriaen cit., p. 231; ISIDORUS HISPALENSIS, *Sententiae*, III, XV, 4, PL 83, 690B, ed. Cazier cit., p. 241; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, II, 336-337.
- xxv Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XVIII, 83-89.
- xxvi Cf. *Gn* 21, 1-3.
- xxvii Cf. *Ibid.* 29,16-17; 32-35; 30, 1-26; 35, 16-19.
- xxviii Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XVIII, 89-97.
- xxix Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, V, IX, PL 176, 797A, ed. Buttimer cit., p. 109, 13-17.
- xxx Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XVIII, 95-107.
- xxxi *Eccli* 50, 1.
- xxxii Cf. *Mt* 7, 24-25.
- xxxiii *Eccli* 50, 1.
- xxxiv Cf. RUPERTUS TUITIENSIS, *De Trinitate et operibus eius*, XV, PL 167, 1476A, ed. Haacke cit., p. 1709.
- xxxv *Iob* 1, 4.
- xxxvi Cf. *Is* 3, 19-20.
- xxxvii *Iob* 1, 3.
- xxxviii *Ibidem*.
- xxxix Cf. *Is* 3, 19-20
- xl *I Re*, 25, 28
- xli Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XVIII, 109-154.
- xlii *Responsorium*, 602427; 602427a [Cantus Index]. Cf. PHILIPPUS DE HARVENG, *Vita sancti Augustini*, XXXI, PL 203, [1205-1234B], 1228D; PSEUDO-RUPERTUS TUITIENSIS, *Officium de festo sancti Augustini*, in *Thomae Aquinatis opera omnia*, ed. Parmensis, t. XXIV (1869), [pp. 237-240], p. 239, 2, 44. Cf. *Drei Augustinus-*

Biographien des XII. Jahrhunderts. Ivo von Chartres. Rupert von Deutz. Philipp von Harvengt, ed. H. E. Stiene, Stuttgart 2019 (Bibliothek der Mittellateinischen Literatur, 16).

^{xliii} *Mt* 25, 21, 23.

^{xliv} Cf. *ibidem*.

^{xlvi} Cf. *Hest* 4, 2.

^{xlvi} *Io* 14, 2. *Antiphona*, 3938; *Responsorium*, 7232.

^{xlvii} *I Cor* 15, 41.

^{xlviii} *Bar* 3, 13.

^{xlix} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XVIII, 162-164.

¹ Cf. *Mt* 25, 21, 23.

XXVII

Sermo de nativitate beate Marie

Introduzione

Il primo sermone di Goffredo sulla Natività della beata Vergine Maria si concentra fin dall'esordio sulle precise definizioni che la tradizione ha utilizzato per parlare della Madre di Dio e, in particolare, su quella di prima Madre della grazia. Goffredo spiega che Maria è così definita per ragioni cronologiche e per dignità, poiché nel piano provvidenziale divino di rigenerazione della natura umana contaminata dal peccato a Maria compete il ruolo di primo piano della generazione del Verbo. Più nello specifico, Goffredo precisa che la generazione della *divina Sapientia* è tuttavia triplice: la prima è eterna ed è quella che prevede la figura del Padre, ma non di una madre; la seconda è quella storica di cui si è parlato, che prevede la figura della madre, ma non quella del padre; la terza, infine, introduce il parallelo che costituisce l'ossatura di tutto il sermone e che vuole Maria quale prototipo della Chiesa universale (e che dunque intende la generazione del Verbo in ogni anima santa).

Un altro tema, su cui si innesta il parallelo tra Maria e la Chiesa¹, è quello che individua l'opposizione radicale tra le figure di Eva e di Maria, laddove nella prima è vista la figura di generatrice dell'uomo carnale, nella seconda di quello spirituale; nella prima della natura, nella seconda della grazia; nella prima, ancora, è visto l'inizio del tempo della legge di natura, nella seconda della legge della grazia, e così via, in una serie di confronti che rendono il testo del sermone particolarmente curato esteticamente, a partire dall'utilizzo di figure retoriche che

¹ Sul tema nella storia della mariologia medievale, cf. H. COATHALEM, *Le Parallelisme entre la Sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII^e siècle*, Roma 1954 (Analecta Gregoriana, 74); H. BARRÉ, *Marie et l'Église. Du Vénérable Bède à Saint Albert le Grand*, in «Études Mariales», 9 (1951), pp. 59-143; ID., *Marie et l'Église dans la pensée médiévale*, in «Vie Spirituelle», 91 (1954), pp. 124-141; G. FRÉNAUD, *Marie et l'Église d'après les liturgies latines du VII^e au XI^e siècle*, in «Études Mariales», 9 (1951), pp. 39-58. Sul tema nel sermone di Goffredo, cf. invece J. BEUMER, *Die Parallele Maria-Kirche nach einem ungedruckten Sermo des Gottfried von St. Viktor* cit., pp. 248-250 e 256-266.

giocano anche sulla musicalità e poeticità del latino, e che mostrano l'abisso tra la colpa della prima donna e la redenzione che ha avuto avvio con Maria².

Una esegesi che segue molto la tradizione dei commenti dei Padri sulla figura di Maria (in particolare Agostino e Gregorio Magno, ma che intercetta anche testi liturgici) costruisce poi la base dottrinale su cui fondare il parallelismo di cui si è detto tra Maria e la Chiesa. Se, però, nell'occasione di lettura del sermone si celebra la natività storica di Maria, è in senso mistico che va interpretata la nascita della Chiesa, che condivide con Maria gli stessi attributi, quali quello della purezza e di guida (*stella maris*). La precisazione, tuttavia, che la Chiesa attuale non abbia raggiunto l'ideale promosso dal modello di virtù mariano, scioglie i dubbi sull'incongruenza del confronto: Maria infatti, chiarisce Goffredo, è prototipo della Chiesa trionfante e il compito dei convenuti, dell'uditorio del sermone, è quello di colmare l'abisso tra vizio e virtù che intercorre tra la Chiesa a immagine di Maria e la Chiesa militante.

Nel sermone, dunque, Maria è innanzitutto la figura storica della madre di Gesù e della madre di Dio, la cui portata soteriologica non è mai messa in discussione. Maria è però insignita anche del ruolo di capo della Chiesa, come guida della gerarchia ecclesiastica e dispensatrice del potere dei sacramenti che riceve da Dio. Ancora, Maria è modello di virtù e di vita per l'anima di ogni fedele. La mariologia vittorina è dunque recepita da Goffredo, che non si pronuncia sull'Immacolata Concezione di Maria, ma dichiara una santificazione avvenuta in Maria già al momento della sua nascita. Inoltre, il magistero ugoniano in materia di esegesi è seguito qui fedelmente da Goffredo, che ordina e sistematizza i diversi e vari afflatti di teologia mariana prodotti negli anni precedenti al suo ingresso a San Vittore. La figura di Maria, spiega Goffredo, si può intendere triplicemente: secondo il senso storico-letterale, come quel particolare individuo che ha generato il Verbo di Dio; allegoricamente, Maria è, invece, la Chiesa; tropologicamente, infine, è modello dell'anima di ogni fedele.

² Il tema della *recirculatio*, che vede nel nome Eva l'anagramma dell'Ave che l'arcangelo rivolge a Maria, simbolo del capovolgimento della storia, è stato teorizzato per primo da Ireneo di Lione e trasmesso dall'inno *Ave, maris stella* attribuito ad Ambrogio Autperto. Cf. IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus haereses*, III, 22, 4, PG 7, [431-1118], 958-960, edd. A. Rousseau - L. Doutreleau, 2 voll., Paris 1974 (SC, 210-211), II, pp. 438-444. Il testo dell'inno è presente in F. J. E. RABY, *The Oxford Book of Medieval Latin Verse*, Oxford 1959, pp. 94-95. Il tema della *recirculatio* è presente negli scritti dei Vittorini. Si veda, per es., HUGO DE SANCTO VICTORE, *Super Canticum Mariae*, PL 175, 424A, edd. Denner - Jollès, cit., p. 60, 501-502: «Eva, per superbiam, creaturam Dei se esse et opus Dei non considerans, Deo parificari voluit; Maria autem, suo factori humiliter se subdens, ancillam se nominavit». Ancora sulla *recirculatio*, cf. C. DEL POPOLO, *Tra sacro e profano, saggi di filologia varia*, Alessandria 2014, pp. 35-56.

Il binomio Maria-Chiesa è pertanto funzionale al tema dell'incontro finale delle due Chiese, militante e trionfante, e di cui la figura mariana sembra essere l'imprescindibile perno attorno a cui ruota l'ecclesiologia di Goffredo. Il secondo sermone sulla natività di Maria riprenderà questi stessi temi e li presenterà in maniera più asciutta, prediligendone l'aspetto dottrinale a quello più propriamente teologico.

Testo

C = ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, ff. 107^r-114^r.

ed. J. BEUMER, *Die Parallele Maria-Kirche nach einem ungedruckten Sermo des Gottfried von St. Viktor*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 27 (1960), [pp. 248-266], pp. 250-256.

Sacram et saluiferam prime matris gratie nativitatem, omnes eiusdem gratie secundas matres¹, secundos que filios vel filias gratulanter ac devote celebrare convenit. Beatissimam autem virginem, cuius hodie ortum temporalem celebramus, matrem gratie recte dixerimus, non solum
5 quia ipsa suis intervenientibus meritis et precibus omnem nobis gratiam apud Patrem [107^v] gratiarum et fontem misericordiarum impetrare et potens et presto est, verum etiam ob causam longe excellentiorem, quia videlicet illum ineffabiliter mundo munda edidit, qui emphatice, id est expressive, ipsa gratia dici potest. Sicut enim per emphasim, id est per expressionem, Deo dicere solemus: *Deus meus, misericordia mea*ⁱ, *Domine refugium meum*ⁱⁱ, *Dominus illuminatio*
10 *mea et salus mea*ⁱⁱⁱ et huiusmodi, sic sub eadem figura specialiter Domino Christo dicere possumus: ‘Deus meus, gratia mea’. Tum quia gratis est datus mundo², id est sola divina caritate, nullis mundi precedentibus meritis, sicut scriptum est: *Puer natus est nobis, Filius datus est nobis*^{iv}, non enim ex operibus iusticie, que fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit. Tum quia mundo gratis est dans omnem videlicet gratia, quam
15 ipse principaliter, tanquam caput sui corporis sine mensura capiens omnibus suis menbris large distribuit. *Gratia enim et veritas per Iesum Christum facta et distribuita est*^v, veritas facta, gratia distribuita.

Non solum autem beatam virginem matrem gratie, sed et primam matrem gratie rectissime³ vocaverimus. Primam, inquam, tam dignitate quam tempore, et dignitate quidem, quia ipsa

¹ matres] C^{p.c.} *alia m.*

² mundo] *om.* C^{a.c.}; *add. in marg.* C^{p.c.} *alia m.*

³ rectissime] C^{p.c.}; *rectissime* C^{a.c.}, *corr. sup. l.*

20 Verbum Dei divinitus sibi infusum non solum spiritualiter, verum etiam corporaliter gignere
promeruit. Cetere namque sancte et caste virgines anime Verbum divinum sibi celitus
inspiratum spiritualiter quidem concipere et gignere merentur, concipere audiendo, discendo,
meditando, gignere do-[108^r]cendo, predicando, operando. Propter quod⁴ eas et secundas
25 matres eiusdem Verbi vel gratie prenomina-*vimus*, sicut scriptum est quia *quicumque fecerit*
voluntatem Patris mei, qui in celis est, ille meus frater, soror et mater est^{vi}. Frater vel soror in
utrolibet sexu, dum gignitur, mater in utroque sexu, dum gignit. Hoc, inquam, cetere virgines
sancte, ista vero unica, ista singularis, ista incomparabilis virgo vivum⁵ Dei Verbum totum sibi
per Spiritus Sancti operationem infusum, non solum, ut diximus, spiritualiter, sed etiam
corporaliter et personaliter ineffabili quodammodo ad salutem mundi protulit, quod nulli
30 umquam aliorum contingere potuit.

O vere matrem in partu singulariter excellentem, o vere matrem in modo pariendi omnino
singularem^{vii}. O viva Dei *Sapientia, que ex ore altissimi* eternaliter et prodis et *prodisti*^{viii} et in
tempore non tantum in cor virginis spiritualiter, sed etiam in corpus eiusdem corporaliter
introisti. Quis det misere anime mee cece et sordide dignam fieri concipere te vel spiritualiter
35 ad sue cecitatis illuminationem et sue feditatis emundationem et gignere te ad sui et proximorum
edificationem? Triplex enim est, o divina⁶ Sapientia, tua generatio. Prima eterna soli eterno
Patri sine matre, secunda temporalis soli temporali et singulari huic, de qua loquimur, matri
sine patre; tertia temporalis quoque, sed multis sanctis matribus sexu indifferentibus sine
masculo patre conveniens est, inter quas et me quoque tua, queso, gratia, o benigna Sapientia,
40 connumerare dignetur. [108^v] Merito igitur⁷ beata virgo hec prima dignitate mater gratie
nuncupatur.

Tempore quoque nichilominus prima mater gratie dici potest. Cum enim sint duo genera
hominum, carnalium videlicet et spiritualium, malorum et bonorum, itemque duo genera
eorumdem matrum, natura et gratia, culpa et venia. Sicut inter matres nature prima tempore
45 invenitur Eva, sic inter matres gratie prima tempore invenitur ea, cui converso nomine prioris
angelicum dictum est ‘Ave’^{ix}. Illa namque prima carnalem hominem carnaliter genuit mundo,
ista prima spiritualem hominem spiritualiter genuit Deo. Illa ad culpam et dampnationem, ista
ad veniam et salvationem. Illa fuit prima ianua intrantibus in hunc mundum, ista fuit prima

⁴ quod] *om. C^{a.c.}, add. sup. l. C^{p.c.} alia m.*

⁵ vivum] C, unum *Beumer*.

⁶ divina] *Beumer*; *diva C.*

⁷ igitur] C, ergo *Beumer*.

ianua intransibilibus in celum. Illa prima facta est porta inferi, ista prima facta est fenestra celi.

50 Illa primum Adam quodammodo habuit et sponsum et filium, ista secundum Adam contrario modo habuit et sponsum et filium. Illa namque suum Adam habuit sponsum quidem carne, filium carnalitate, sponsum carnali connixitione, filium carnalitatis et culpe imitatione⁸, ista e contrario suum Adam habuit sponsum quidem mente, filium carne, sponsum spirituali copulatione, filium carnali generatione et miro quodammodo prius sponsum quam filium, 55 sponsum spiritualement, filium corporalem. Illa denique fuit caput et principium totius mundi familie, ista fuit caput et principium universe⁹ Dei Ecclesie. Ab illa namque tempus et lex nature, ab [109^r] ista tempus et lex gratie initium habuit.

Iure ergo¹⁰ etiam tempore beata virgo prima mater gratie et caput Ecclesie appellatur. Quamvis enim ante ipsam multe sancte et electe anime fide et predestinatione ad quandoque 60 futuram pertinuerint Ecclesiam, nulla tamen ante ipsam presencially incipientem sic inchoavit vel fundavit sicut ipsa, que primum eius membrum et caput fuit. Nec obviat, quod docente sacra Scriptura beatum fructum uteri eius Dominus Iesum caput esse Ecclesie didicimus^x. Aliter namque ista, aliter ille hoc dicitur. Ista tempore, ille auctoritate, ista principio, ille principalitate, ista materialiter, tanquam prima eius pars et materia, ille causaliter, tanquam prima eius 65 efficiens causa^{xi}. Nec ob hoc aliquis Ecclesiam quasi bicipitem aut biceps monstrum finxerit, quia nec ob hoc aliquis aut quadrupes aut quatuor habere pedes dicitur, quia alios pedes corporis, alios habet pedes mentis^{xii}.

§ Hodie, igitur¹¹, de stirpe davidica egrediens virga^{xiii}, virgo Maria, vineam dominicam in se plantari incipientem, tanquam primus et non ignobilis eius surculus inchoavit^{xiv}. Tunc enim 70 quelibet res ex partibus constans recte inchoari dicitur, quando prima eius pars in substantiam ingreditur. Sic certe domus primo fundari dicitur, quando primus eius lapis in fundamento iacitur^{xv}. Sic et in vinea recte primo plantari dicitur, quando primus eius surculus in terra defoditur^{xvi}.

Hic est ille nobilis surculus, illa viridis virga et florens, quam sanctus propheta olim per 75 [109^v] Spiritum intuitus precinebat, dicens: *Egredietur virga de radice Iesse*^{xvii} etc. Virga, inquam, directa, virga gracilis, virga delicata, virga quam Spiritus sanctus in Cantico amoris ascendentem videns de deserta admiratur, dicens: *Que est ista, que ascendit per desertum, sicut*

⁸ imitatione] C, initiatione *Beumer*.

⁹ universe] *coni.* C^{p.c.}.

¹⁰ igitur] C, ergo *Beumer*.

¹¹ igitur] C, ergo *Beumer*.

80 *virgula fumi ex aromatibus myrrae et thuris et universi pulveris pigmentarii*?^{xxviii} Quam idcirco
 nimirum congrua similitudine virgulam et ascendentem per desertum dixit, quia de tam modica
 planta in tam magnam, tam ramosam, tamque fructiferam arborem Ecclesie a deserto Iudee
 incipiens et per medium gentilitatis desertum ascendens mirabiliter excrevit^{xxix}. Vel certe ideo
 virgulam et ascendentem per desertum dixit, quia ex quo nata est, semper a terrenis et infimis
 mundi voluptatibus nutu Dei longe facta, tanquam virga recta sese in celum exerit et per
 desertum, id est per celibem vitam procul a tumultibus seculi remotam, tam dui ascendere non
 85 desiit, donec usque supra celos pervenit, donec regna celorum fieri, id est *super choros
 angelorum* exaltari, meruit^{xx}. Quam etiam pulchre virgulam fumi dixit, volens latenti misterio
 significare eam fore, ut diximus, primam plantam Ecclesie, que Ecclesia nomine fumi hac
 ratione significatur^{xxi}, quia sicut fumus uno et eodem tempore partim in auras resolvitur, partim
 adhuc de ignita materia nascitur, sic nimirum sic sancta Ecclesia partim decedentibus
 90 quibusdam membris suis semper in celum rapitur, partim aliis succedentibus [110^r] ex igne
 Spiritus sancti in aromatica materia, id est in sancte opinionis animabus, ardente semper nova
 renascitur. Unde et adiecit ‘ex aromatibus’.

O virgam sanctam, virgam vere aromaticam, que tam ex ramis suis quam ex se, non solum
 myrrae et thuris^{xxii}, id est mortificationis carnis et devote orationis, fumum suavissimum in celos
 95 profundit et odorem, verum etiam *universi pulveris pigmentarii*^{xxiii}, id est universarum¹²
 virtutum pilo humilitatis, quasi in pulverem redactarum, omnimodam redolet dulcedinem. Sicut
 enim species aromaticae, species medicinales, tunc primum valeret ad confectionem, quando
 pulverizantur, sic utique virtutes omnes suave redolentes et spiritualium morborum curative,
 tunc primum ducunt ad perfectionem, cum per virtutem humilitatis quasi nichili estimantur.
 100 Que, scilicet virtus humilitatis, adeo in beata virgine inter maxima eius merita prevaluit, ut
 omnes alia virtutes suas per eam quasi contuderit et pulverem estimaverit.

O beatam stirpem, o sanctam radicem^{xxiv}, de qua talis pullulavit virgula, que primum
 quidem modica, post in maximam excrevit vineam, vineam electam^{xxv}, vineam dominicam^{xxvi},
 vineam tam grandem, tam spatiosam, que *palmites suos usque ad mare* extenderet et usque ad
 105 *flumen propagines eius*^{xxvii}, immo et a flumine usque ad terminos orbis terrarum, cuius *umbra
 montes* operiret et *arbusta eius cedros Dei*^{xxviii}. Quam et si vindemiarent omnes, qui pretergressi
 sunt viam, et si exterminaret eam aper de silva, et si singularis feras [110^v] depasceretur eam et
 quantum in ipsis erat, radicitus evellere molirentur, nullus tamen prevaluit adversus eam, sed
 inter pressuras et tribulationes magis ac magis excervit et *fructum fecit* et facit *in tempore*

¹² universarum] C^{p.c.}, conl. universorum C^{a.c.}.

110 *suo*^{xxix}. Exultet ergo et iocundetur hodie universa mater Ecclesia, quia non solum unius matris virginis celebrat ortum temporalem, sed etiam in una matre virgine suum recolit natalem. Quamvis enim una nascitur hodie virgo Maria, in una tamen et cum una universa nascitur, ut dictum est, Ecclesia^{xxx}.

Nec obest, quod de latere Ade dormientis formata legitur Eva^{xxxi}, in quo mystice intelligitur, 115 quia de latere Christi in cruce morientis formata^{xxxii} et sic non ab hoc die, sed a dominice passionis tempore inchoata videtur Ecclesia. Hoc, inquam, non obest. Hodie namque inchoata est nascendo, que tunc inchoata est renascendo, hodie per generationem, que tunc per regenerationem, hodie incepit esse, que tunc incepit sancta esse^{xxxiii}. Sic certe uniuscuiusque fidelis duplex est nativitas, una carnalis, alia spiritualis, una in vitam, alia in sanctam vitam. 120 Hodie itaque non dico renata, sed nata recte creditur Ecclesia, quando prima Ecclesie nascitur persona. Ipsa namque beata virgo prima creditur fuisse inter omnes personas denuo per baptismi gratiam renascituras, que sole proprie et specialiter persone vel membra Ecclesie dicuntur. Neque enim credendum est ipsam non summe baptismi gratiam percepisse, que ipsius gratie, quasi fons et baiula, meruit existere^{xxxiv}. Quam gratiam et si non alio tempore, [111^r] tunc tamen 125 eam perfecte credimus assecutam, quando Spiritu Sancto in eam superveniente et virtute altissimi eam obumbrante ipsam gratiam in utero concepit. O quam vere in spiritu et igne baptizata fuit a superveniente spiritu. Quam sic contigit emundari, ut et a preteritis, si que erant, ablueretur maculis et de cetero nulla posset peccati contagione maculari. Hec autem ideo dicimus, quia utrum sacramentaliter baptizata fuerit, nulla nobis adhuc certa auctoritas, qua id 130 determinetur, occurrit, quamvis tamen adhuc superfuerit, quando illa generalis lex renascendi summi principis institutione promulgata est, qua dicitur: *Nisi quis renatus fuerit*^{xxxv} etc.

Non solum autem ad litteram hodie beata virgo nascens nascentem inchoavit Ecclesiam, verum etiam eandem mystice re et nomine et nativitatis sue tempore significavit. Et re quidem, quia virgo hec, virgo illa; incorrupta hec, incorrupta illa; sine macula et ruga hec, sine macula 135 et ruga illa^{xxxvi}; sponsa regis hec, sponsa regis illa^{xxxvii}; mater hec, mater illa; prima mater hec, secunda mater illa, immo secunde matres illa. Nam una mater, multe matres et¹³ una Ecclesia, multe Ecclesie, sicut unus populus multi populi et e converso. Nomine quoque sive nominis interpretatione, quia Maria, id est maris via, hec; Maria, id est maris via, illa. Utraque enim vera via est, per quam de naufragio fluctuantis huius mundi evaditur. Utraque vera stella est in polo, 140 id est in summo rerum cardine infixam immobiliter, que omnem hominem per mare huius [111^v] seculi navigantem, si in se intenderit, ad portum salutis eterne dirigit^{xxxviii}. Nativitatis quoque

¹³ et] C; om. Beumer.

sue tempore eam significavit expresse. Nascitur enim virgo Maria tempore autumpnali, anno iam senescente, nascitur virgo Ecclesia in autumno seculi, mundi iam senio vergente. Nascitur virga Maria sole signum virginis occupante, nascitur virgo Ecclesia *sole iusticie* Christo^{xxxix} in
145 virgine sibi habitaculum preparante. Neque enim tunc primum eam inhabitavit, quando in ipsam corporaliter introivit, verum etiam quando eam ex utero sibi vas electum^{xl} sanctificavit. Quis et enim credat eum non ex utero matrem suam sanctificasse, qui prophetas et electos minores suos ex utero noscitur sanctificare? Quomodo non ex utero sanctificaret unicam matrem suam Mariam, qui etiam ex utero sanctificavit non unicum prophetam suum Ieremiam? *Prius*, inquit,
150 *quam te formare*^{xli} etc.

Sed iam, fratres karissimi, sermonem ad nosmetipsos convertamus et investigemus, si possumus, quenam sit hec Ecclesia, quam tantopere commendamus, quam virginem, quam incorruptam, quam sine macula et ruga^{xlii}, quam sponsam regis^{xliii} et matrem predicamus, quam denique tante virgini et matri comparare presumimus. Num quidnam ipsa est ista murata, quibus
155 includimur, edificia? Non est ipsa per veritatem, sed per significationem. Significant enim hec eminentia, munda, dealbata intus et foris edificia eminentem virtutibus, mundam a vitiis, castam mente et cor-[112^r]pore Dei Ecclesiam, vivis ex lapidibus constructam. Quid ergo? Nunquid ipsa est universa christiani collectio populi?¹⁴ Certe nec ipsa est virtutis possessione, sed sacramentorum participatione, non numine, sed nomine, non merito, sed numero. *Multi enim*
160 *sunt vocati, pauci vero electi*^{xliv}. Quid igitur¹⁵? An forte ipsa est ea que vulgo dicitur romana aut iherosolimitana, gallicana aut hispana, aut alia quelibet¹⁶ sic dicta Ecclesia? Quid dicam, fratres? Video quidem et agnosco in his nomen Ecclesie, sed non sic video vel agnosco rem nominis seu quia latens est, seu quia omnino non est. Quid enim? Quenam istarum, que vulgo dicuntur Ecclesie, virgo est aut impolluta, digna vocari sponsa regis^{xlv} sine macula et ruga^{xlvi},
165 sine macula, inquam, culpe criminalis, et ruga duppliciter, sine quibus utique necesse est esse ea¹⁷, que Dei vere sponsa est, Ecclesiam? Neque enim nunc de venalium loquor macula¹⁸, sine quo nec ipsa vera Dei sponsa in hanc via esse potest.

Proh dolor, quante macule sunt in luna, id est in ea que vulgariter dicitur Ecclesia^{xlvii}, macule, inquam, etiam que nunquam delebuntur. Circuite terras, circuite Maria, circuite urbes,

¹⁴ populi?] om. C^{a.c.}; add. in marg. C^{p.c.} alia m.

¹⁵ igitur] C, ergo Beumer.

¹⁶ quelibet] C^{p.c.}; quilibet C^{a.c.}, corr. sup. l. conl. alia m.

¹⁷ ea] om. C^{a.c.}; add. sup. l. C^{p.c.} alia m.

¹⁸ macula] om. C^{a.c.}; add. in marg. C^{p.c.} alia m.

170 circuite villas, circuite vicos, circuite plateas, circuite castra, circuite claustra, circuite domos,
circuite angelos, ubique macule, ubique ruge. Nam ut deteriora pretermittamus, ubique doli,
ubique fraudes, ubique mendacia, ubique periuria, ubique detractationes, ubique simulationes,
ubique odia, ubique simultates, [112^v] ubique avaritia, ubique immunditia, ubique invidia,
ubique superbia. Heu michi, que et quot et quante, quam fede quamque indelebiles¹⁹ macule,
175 quam grosse quamque palpabiles ruge.

Quid igitur²⁰ possumus dicere, fratres? Ubinam inuenimus quam querimus, virginem
sponsam regis et matrem Ecclesiam, totam pulchram, totam immaculatam, cui vere sponsus
dicat in Canticis: *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*^{xlviii}, tota, inquam, etiam
in inferioribus menbris? An forte nomen est inane, nomen sine re? Inuenimus quidem tempus
180 nativitatis eius, sed invenire non possumus locum habitationis eius. Igitur aut latens est, aut de
medio sublata est, aut de loco suo translata est. An forte que hodie nata est cum virgine, etiam
in celum translata est cum virgine? Ve nobis, si tota in celum translata est et non etiam in terris
est.

Scio quidem, scio, quia in celis est habitatio eius, inter sanctos angelos Dei et conversatio
185 eius. Sed spero²¹, quia non tantum in celis, verum etiam in terris est. Audivi enim quia duplex
est adhuc porcio²² eius, una regnans in celis, alia militans in terris. Non quero regnantem in
celis, sed quero militantem in terris. Securus sum de ea que regnat in celis, sed vehementer
anxius sum de ea que militat adhuc in terris. Vultis tamen scire, fratres, quenam sit et ubi sit
hec virgo sponsa regis et mater^{xlix}. Certe, nisi fallor, ipsa est ut descriptive eam secundum vie
190 statum demonstramus, dispersa collectio sive collecta dispersio [113^r] sanctarum animarum
vera fide unanimi voto in Deum tendentium. Dispersa, inquam, loco, collecta voto; dispersa
locorum, non votorum varietate; collecta votorum, non locorum idemptitate. Non enim multos
huiusmodi in uno loco, sed in uno voto invenies, multos²³, inquam, respectu malorum. Ipsa est
namque paucitas granorum sub multitudine palearum^l latencium, que non ante
195 manifestabuntur²⁴, quam in fine dominica area ventilabitur^{li}. Vel certe si moraliter eam libet
intueri, ipsa est quelibet fidelis anima sincera fide et devotione in Deum suspensa.

¹⁹ indelebiles] C^{p.c.}; indebiles C^{a.c.}, corr. sup. l.

²⁰ igitur] C, ergo Beumer.

²¹ spero] C^{p.c.} add in marg. alia m.; C^{a.c.} spo.

²² porcio] C^{p.c.} alia m.

²³ multos] C^{p.c.}.

²⁴ manifestabuntur] Beumer; C manifestabitur

Triplex est enim, sicut ex sacris Scripturis advertimus, hec virgo sponsa regis et mater. Prima est illa singulariter beata, que hodie nata est, virgo sponsa regis et mater Maria. Secunda est generaliter illa beata virgo sponsa regis et mater, que pariter hodie inchoata est Ecclesia.

200 Tercia est illa specialiter beata, que cotidie nascitur, virgo sponsa regis et mater fidelis anima. Prima sic dicta historice, secunda allegorice, tertia tropologice. Prima singularis, secunda universalis, tertia particularis. Prima namque est una uni, secunda universa uni, tertia una queque²⁵ uni.

Hec ergo cogitantes, fratres karissimi, studeamus esse quod dicimur. Dicimur virgo sponsa
205 regis et mater Ecclesia. Virgo per corruptionis detestacionem et castimonie conservationem, sponsa regis per fidei et²⁶ amoris devotionem, mater per sanam doc-[113^v]trinam et sanctam operationem. Nemo seipsum seducat, nemo se decipiat, nemo sibi inaniter blandiatur, quia in presenti Ecclesia ab hominibus²⁷ numeratur. Quid enim michi prodest in Ecclesia ab homine numerari, si non etiam contingat ab illo superno meritorum inspectore in eadem realiter
210 collocari? Quid prodest bestie, si eam cecus inter homines numeret, quod utique videns non faceret? Non idcirco bestia homo aut homo bestia erit, karissimi. In discernendis meritis hominum omnes ceci sumus. Quis sit dignus gratia an odio, non videmus. Solus ille supernus et infallibilis inspector singulorum iam qualitates et merita, et si nondum loca dividit, qui etiam tandem de sagena Ecclesie non²⁸ indisincte bonos et malos colligente alios eliget, alios eiciet,
215 et localiter edos ab agnis distinguet. Non ergo cogitemus fallere infallibilem, sed, ut diximus, satagamus esse quod dicimur, non dici quod non²⁹ sumus. Alioquin ve nobis et duplex ve: primum quia non sumus quod dicimur, secundo quia dicimur quod non sumus, quia indebitum nobis nomen et honorem per ypocrisim usurpamus. Nam simulata equitas duplex est iniquitas^{lii}.

220 Hoc autem, fratres, propter nos specialiter dico, qui recti speciem specialiter pretendimus, qui habitum perfectionis in nostro exteriori homine portamus, ne forte a secularis illud evangelicum in nos retorqueatur: *Attendite a falsis [114^r] prophetis qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces, a fructibus eorum cognoscetis eos*^{liii}. Verum quia id sine gratia Dei esse non possumus, illam singulariter beatam matrem gratie,

²⁵ queque] C; quoque Beumer.

²⁶ et] om. C^{a.c.}; add. sup. l. C^{p.c.}.

²⁷ hominibus] C^{p.c.}; omnibus C^{a.c.}, corr. sup. l. alia m.

²⁸ non] nō C^{p.c.}, non C^{a.c.} in ras.; nostre Beumer, dub.

²⁹ non] om. C^{a.c.}; add. sup. l. C^{p.c.} alia m.

225 cuius hodie gloriosa celebratur nativitas, illum quoque singularius beatum matris unigenitum per emphasim, ut diximus, gratiam vocatum suppliciter imploremus, quatenus alterius intercessione, alterius concessione, ab omni macula et ruga^{liv} emundati, sic rei, sicut nominis huius³⁰ participes fieri mereamur. Quod ipse prestare dignetur etc.

ⁱ Ps 58, 11; 58, 18. *Responsorium*, 6038.

ⁱⁱ Ier 16, 19; II Re 22, 3; Ps 17, 3; 31,7; 58, 17; 70, 3; 90, 2; 143, 2. *Antiphona*, 2407; *Responsorium*, 6453; 6736; *Offertorium*, 66, 174; 70; 82, 107; *Introitus*, 34; 36a; 70; 94a; 174; *Communio*, 68, 176; *Tractus - canticus*, 40a; *Versus alleluaticus*, 174; 199a.

ⁱⁱⁱ Ps 26, 1. *Antiphona*, 3185; *Introitus*, 48a; 69a; 176; 177.

^{iv} Is 9, 6. *Antiphona*, 4412; *Responsorium*, 7450; 7451; 7838; 7840; *Introitus*, 11a, 17bis.

^v Io 1, 17. *Antiphona*, 3613.

^{vi} Mt 12, 50. *Communio*, 126b.

^{vii} GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXVIII, 77-78.

^{viii} Cf. Eccli 24, 5; Thren 3, 38; *Antiphona*, 4081.

^{ix} Cf. Lc 1, 28. Cf. IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus haereses*, III, 22, 4, PG 7, 958-960, edd. Rousseau - Doutreleau cit., II, pp. 438-444; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Explanatio in canticum Beatae Mariae*, PL 175, 424A, edd. Denner - Jollès cit., p. 60, 501-502.

^x Cf. Eph 5, 23; 4, 15; Col 1, 18; I Cor 11, 3.

^{xi} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXVIII, 82-102.

^{xii} Cf. *ibid.*, XVI, 100-105; 274-275; XVII, 65-67; 106-114; XVII, 59-67.

^{xiii} Cf. Ier 13, 13.

^{xiv} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXVIII, 63-65; Cf. HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Commentaria in Ieremiam*, I, 1, 21, PL 24, 693C, ed. Reiter cit., p. 146.

^{xv} Cf. Hebr 6, 1.

^{xvi} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXVIII, 104-106.

^{xvii} Is 11, 1. *Antiphona*, 2763; *Responsorium*, 6641.

^{xviii} Cant 3, 6. *Responsorium*, 7455, 7878. Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXVIII, 106-108.

^{xix} Cf. *ibid.*, 112-115.

^{xx} Cf. *Antiphona*, 1566, 2762, 2763, 4698; *Invitatorium*, 1076; *Responsorium*, 6131; 6165; 6684. Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXVIII, 110-114.

^{xxi} Cf. GREGORIUS I, *Homiliae in Ezechielem*, X, 22, PL 76, 1071A, ed. Adriaen cit., p. 593; ID., *Moralia in Iob*, I, XXXVI, 54, PL 75, 553C, ed. Adriaen cit., p. 57, 148-154.

^{xxii} Cf. Cant 3, 6. *Responsorium*, 7455, 7878.

^{xxiii} *Ibidem*.

^{xxiv} Cf. Rm 11, 16. *Antiphona*, 1542; 4440.

^{xxv} Cf. Jer 2, 21. *Responsorium*, 7887;

³⁰ huius] C^{p.c.}; eius C^{a.c.}, corr. sup. l.

- ^{xxvi} Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermones ad populum, De tempore*, CCXVI, III, 3, PL 38 [23-1483] - 39 [1493-1618], PL 38, 1078.
- ^{xxvii} *Ps* 79, 12.
- ^{xxviii} *Ibid.* 79, 11.
- ^{xxix} *Ibid.* 1, 3.
- ^{xxx} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXVIII, 128-130.
- ^{xxxi} Cf. *Gn* 2, 21.
- ^{xxxii} Cf. *Io* 19, 34.
- ^{xxxiii} Cf. *Rm* 5, 14. Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Enarrationes in psalmos*, 126, 7, PL 37, 1672, edd. Dekkers - Fraipont cit., p. 1862.
- ^{xxxiv} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXVIII, 136-140.
- ^{xxxv} *Io* 3, 5. *Antiphona*, 3884.
- ^{xxxvi} Cf. *Eph* 5, 27.
- ^{xxxvii} *Hymnus*. Cf. *Liber hymnarius cum invitatoriis et aliquibus responsoriis* (d'ora in poi, *Liber Hymnarius*, 1983), Solesmes 1983, p. 471.
- ^{xxxviii} Cf. *Antiphona*, 4190. Cf. per es. RICHARDUS DE SANCTO VICTORIS, *De Verbo incarnato*, V, PL 196, 999C.
- ^{xxxix} Cf. *Mal* 4, 2. *Antiphona*, 1838; 2861; 3852; 4022; 4050; *Responsorium*, 6725; 7677; *Hymnus*, cf. *Liber Hymnarius*, 1983, pp. 56; 401.
- ^{xl} Cf. *At* 9, 15. Cf. ADAM DE SANCTO VICTORE, *Sequentiae*, XXXIX, ed. Grosfillier cit., p. 415, 2; *ibid.*, LIII, p. 473, 67.
- ^{xli} *Ier* 1, 5. *Antiphona*, 4381. *Graduale*, 119, 177c; *Responsorium*, 7435.
- ^{xlii} Cf. *Eph* 5, 27.
- ^{xliii} Cf. *Hymnus*, cf. *Liber Hymnarius*, 1983 p. 471.
- ^{xliv} *Mt* 20, 16. *Antiphona*, 2677; 3833; 4921.
- ^{xlvi} Cf. *Eph* 5, 27.
- ^{xlvi} Cf. *Hymnus*, cf. *Liber Hymnarius*, 1983 p. 471.
- ^{xlvi} Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Enarrationes in Psalmos*, X, 3, PL 36, 133, edd. Dekkers - Fraipont cit., p. 77; GREGORIUS I, *Moralia in Iob*, II, XVII, 16, PL 76, 22A, ed. Adriaen cit., p. 864; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Annotatiunculae in Ioelem*, PL 175, 0356D-357A; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber exceptionum*, I, 4, PL 175, 638BC, ed. Châtillon cit., p. 225.
- ^{xlvi} *Cant* 4, 7. *Antiphona*, 3160; 5151; 5152.
- ^{xlvi} *Hymnus*. Cf. *Liber Hymnarius*, 1983 p. 471.
- ^l Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Faustum Manichaeum*, XX, 23, PL 42, 388, ed. Zycha cit., p. 567.
- ^{li} Cf. ID., *Contra Cresconium grammaticum Donatistam*, II, 26, PL 43, 483, ed. Petschenig cit., p. 386, 18; *ibid.*, IV, 30, PL 43, 566, p. 532, 13-15; ID., *Contra Gaudentium*, I, XXV, 27, PL 43, 722, ed. Petschenig cit., p. 226; ID., *Contra Litteras Petilianus*, I, XX, 22, PL 43, [245-388], 255, ed. M. Petschenig, Wien 1909 (CSEL, 52), [pp. 3-227], p. 16; ID., *In Epistolam Iohannis ad Parthos tractatus X*, III, 5, PL 35, 1999.
- ^{lii} AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Enarrationes in Psalmos*, LXIII, 11, PL 36, 765, edd. Dekkers - Fraipont cit., p. 813; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De duodecim patriarchis*, LXIX, PL 196, 50C, edd. Châtillon - Duchet-Suchaux - Longère cit., p. 292, 38-50; ID., *De mystico somnio regis Nabuchodonosor*, III, 3, PL 196, 1351D.
- ^{liii} *Mt* 7, 15-16. *Antiphona*. 1511.

^{liv} Cf. *Eph* 5, 27.

XXVIII

Sermo* in nativitate beate Marie

Introduzione

Il secondo sermone di Goffredo sulla natività di Maria ripropone gli stessi temi del primo, talvolta riprendendo anche cospicue porzioni di testo. Goffredo inizia la propria omelia presentando lo stato dell'uomo peccatore, meritevole della condanna della mortalità, dell'ignoranza del vero e di abitare il luogo della concupiscenza del male causata dal peccato e, dunque, dall'immeritata grazia che pure gli era stata concessa dal suo Creatore. La perdita del paradiso da parte dell'uomo si definisce però in Goffredo secondo termini giuridici, e in particolare nella chiarificazione dell'atto punitivo di Dio, che condanna diversamente l'uomo e il diavolo per le loro comuni ma differenti colpe. La severa punizione divina, comunque, che consiste nell'affidare l'uomo alle torture dello stesso diavolo cagione della sua condanna, è resa più mite dalla figura di Maria, che in un certo senso restaura, generando il Verbo, la natura corrotta del genere umano.

Il tema della *recirculatio*, già presente nel sermone precedente, acquista qui maggiore rilevanza, proprio in virtù della centralità della figura di Maria che, prima madre della grazia, si pone in diretta antitesi alla prima madre dell'ira Eva: in questo modo, nel commento di Goffredo, Maria diventa la causa materiale della correzione del giudizio divino, che si fa più temperante e concede che la grazia intervenga a redimere il genere umano, pur dannato per via dell'antica colpa¹. D'altra parte, se il primo sermone sulla natività di Maria insisteva sull'idea della Vergine quale prototipo e modello della Chiesa, lo stesso tema, pur qui presente, appare in secondo piano: si ricorda, infatti, semplicemente l'invito alla celebrazione della festività mariana.

Il sermone si chiude con l'individuazione del parallelo tra la nascita di Eva e la nascita della Chiesa universale: la prima nata dalla costola del dormiente Adamo, la seconda dal fianco del Cristo dormiente sulla Croce.

* Sermo in nativitate beate Marie] A; B in marg. In nativitate beate Marie B in marg.

¹ Per il tema della *recirculatio*, cf. *supra*, p. 640, nota 2.

Testo

A = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14515, ff. 157^v-161^r.

B = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14881, ff. 142^r-144^v.

*Ego quasi vitis fructificavi suavitatem odoris et flores mei fructus honoris et honestatis*ⁱ. Olim natura humana in primo parente suo, velud in¹ radice sua arbor viciata, et a prime conditionis sue virore arefacta, planxit et dixit: *Percussus sum ut fenum, et aruit cor meum, quia oblitus sum comedere panem meum*ⁱⁱ. Dolorosus est iste plantus peccatoris, ob prevaricationem suam iuste a iusto iudice percussi, et a prime conditionis sue viriditate arefacti. Plantatus² enim fuerat homo, tanquam viride lignum in paradiso, fructum facturum in tempore suo, sed, proh dolor, reatu prevaricationis prime matris, mature percussus est in ipsa radice sua et de ligno viridi factus est fenum aridum primum in corporeⁱⁱⁱ, accepta severa sententia iudicis dicentis: *Terra es et in terram ibis*^{iv}. Nam quod dictum est ei: ‘Terra es’. Secundum corpus quidem ex conditione hoc habuit, sed quod additum³ est: ‘In terram ibis’, non conditoris, sed iudicis sententia est, in peccatorem merito peccati⁴ iuste lata. Quamvis enim secundum corpus⁵ de terra factus erat, non tamen ad terram, sed ad celum potius factus erat, si in gratia quam acceperat a conditore, vel etiam accepturus erat prestitisset. Sed quia in ea non prestitit, non modo mortalitate percussus est, ut fenum in corpore^v, verum etiam aruit in corde, destitutus omni humore gratie. Quam utique duplicem acceperat, alteram in cognitione veritatis, qua Deum videbat, alteram in affectione virtutis, qua Deum diligebat, sed utraque destitutus ex sententia iusti iudicis in se lata, incidit hinc in ignorantiam [158^r] veri, inde in concupiscentiam mali, et sic arescente miserabiliter corde eius, oblitus est comedere panem suum, panem celi, videlicet panem angelorum; quem idcirco suum vocat, quia eum communem cum angelis acceperat.

¹ in] *om.* A^{a.c.}, *add. sup. l.* A^{p.c.}.

² plantatus] plantus A^{a.c.}, *corr. in marg.* A^{p.c.}.

³ additum] A^{p.c.} *coni.* auditum A^{a.c.}.

⁴ peccati] peccata A^{a.c.}.

⁵ corpus] *om.* A^{a.c.}, *add. sup. l.* A^{p.c.}.

Hoc itaque modo, ut dictum est, et multis aliis modis qui ex serie sacre Scripture colligi possunt, planxit olim humana natura in radice prime matris Eve⁶ arefacta, lata in se sententia iudicis, ut sibi videbatur dura. Nec solum dura, verum etiam durabili et quasi perpetua, unde
 25 alibi in Psalmo: *Numquid in eternum prohiçiet⁷ Deus^{vi} etc.*⁸, que ibi secuntur, et in Iob ad ipsum iudicem planctum suum convertit, dicens: *Scribis enim contra me amaritudines et consummere me vis peccatis adolescentie mee. Posuisti in nervo pedem meum^{vii} etc.* Quid hoc planctu miserabilius? {142^v} Quis ad considerationem huius planctus tam miserabilis continere se possit a lacrimis? Sicut enim sententia iudicis scripto firmata irretractabilis, aut pes nervo
 30 constrictus irrevocabilis, nisi nervo laxato est, ita iudicium Dei in hominem peccatorem per tot secula durans inconvertibile visum est. Sed quia, sicut summe iustus est Deus, ita nimirum summe sapiens, ita summe misericors est, necesse erat omnino, ut iudicium, quod iusticia Dei in peccatorem exercuit, sapientia primum temperaret, misericordia tandem in⁹ se converteret.

Que enim iusticia esset, duos inequaliter peccantes equaliter punire? Duo peccaverant,
 35 homo et diabolus, diabolus sua malicia, homo diaboli invidia. Quis hic non intelligat, etiam peccatum hominis esse peccatum diaboli, ita ut non solum pro suo, verum etiam pro¹⁰ peccato hominis eternaliter esset puniendus diabolus? Que igitur iusticia esset hominem cum diabolo eternaliter, et ita equaliter puniri? Immo inequaliter et gravius, eo quod non modo cum diabolo, verum etiam a diabolo tortore sibi tradito puniretur. Hoc itaque summa Dei sapientia previdens,
 40 sapienter iudicium temperavit, quod iusticia iuste exercebat. De radice vitiata hodierna die exire fecit virgam ab omni vicio prime originis sue purgatam. Quod utique ne-[158^v]mo alius facere potuisset. Nam et hoc ipsa quoque longe ante per organum suum predixerat, dicens: *Egredietur virga de radice Yesse^{viii}*, quod rursum, sicut nemo alius prevedisset, ita nemo alius predixisset. In hac virga hoc ordine Sapientia¹¹ temperavit iudicium gratia peccatorem. Quia enim viride
 45 lignum primi hominis in radice prime matris Eve ut fenum aruerat, per os angeli ‘Ave’ virgini seu virge huic proferentis in ipso ‘Ave’ conversa est Eva^{ix}, et de feno in lignum viride reviruit^x. Nec in quodlibet lignum, sed in vitis lignum^{xi}. Quod, sicut ceteris lignis tenereius, ita¹² et¹³

⁶ Eve arefacta] B^{p.c.}; *eras.* B^{a.c.}.

⁷ prohiçiet] A; proiciet B.

⁸ etc.] A; et cetera B.

⁹ in se] *om.* B^{a.c.}; *add. sup. l.* B^{p.c.}.

¹⁰ pro] *om.* B^{a.c.}; *add. sup. l.* B^{p.c.}.

¹¹ Sapientia] B *in marg.*

¹² ita] *om.* B^{a.c.}; *add. sup. l.* B^{p.c.}.

¹³ et] *om.* B^{a.c.}; *add. sub l.* B^{p.c.}.

omnibus nobilius est duplici usu sui: altero qui est in propagine, altero qui est in fructu. Nullum quippe lignum melius ad propagandum, nullum iocundius est ad bibendum. Hoc est lignum
50 quod in Evangelio dicit: *Ego sum vitis vera*^{xii}. De hoc itaque ligno plantato in terra, sapientia Dei omne genus electorum propagavit et de massa perditorum separavit. Nam, cum previdisset ab eterno utrosque in una massa, noluit tamen utrosque remanere in una massa, sed divisit hos ab illis, modo sibi soli noto: {143^r} hos propagans in vineam magnam, *vineam fructiferam*^{xiii}, de una virga viridi, et de uno ligno vitis^{xiv}; illos reliquens in radice arida, radice veteri, in
55 combustionem et cibum ignis.

Ecce quomodo eterna Dei sapientia, providens ab eterno in una massa nature peccatricis, nondum natorum differentiam, iudicium quod iusticia circa hominem peccatorem exercebat, temperavit, hos quasi manu propria disponens, illos quasi manui iusticie relinquens. Hec est ergo que relictis reprobis et dispositis electis secundum suam mirabilem prescientiam contra¹⁴
60 antiquum planctum percussi a Deo peccatori, in novam vocem exultationis prorumpens, dicit: *Ego quasi vitis fructificavi suavitatem odoris*^{xv} etc. Quia enim electos suos disponens¹⁵ se illis concorporavit, personaliter de illis corpus assumens, quod electorum suorum est sibi attribuit, dicens¹⁶: *Ego quasi vitis* etc. Nam, cum ipsa quidem in se nec augeri nec minui possit, in suis se multiplicatam et fructificantem dicit, nec modum rei tacet, dum quasi vitem se fruc-
65 [159^r]tificasse et flores fecisse, qui et ipsi fructus sint, honoris et honestatis asserit.

Quod opus sapientie, quia non humani meriti sed solius divini muneris et gratie fuit, ipsa autem gratia in predicta virga hodierna die egrediente *de stirpe David*^{xvi}, id est in beata virgine¹⁷, inchoata est^{xvii}. Si eandem beatam virginem primam matrem gratie dixerimus, eamque per antithesim prime matri ire, id est Eve, opposuerimus. Ideoque hoc opus Sapientie ei
70 attribuerimus, nimirum non errabimus. Sicut enim illa ideo prima mater ire est, quia de ea prodierunt omnes qui iusticia Dei operante dampnantur, sic nimirum ista prima mater gratie est, quia de ea proderunt omnes qui sapientia Dei operante salvantur. Illa genuit dampnandos in culpam et penam, ista genuit salvandos in gratiam et gloriam. Sed et¹⁸ ipsa hodie prima nata est in gratiam et gloriam. Ante ipsam enim omnes filii ire^{xviii} nati sunt, etiam illi qui postea facti

¹⁴ contra antiquum planctum percussi a Deo peccatori, in novam vocem exultationis prorumpens] *om.* B^{a.c.}, *add.* in marg. B^{p.c.}.

¹⁵ disponens] *om.* B^{a.c.}, *add.* in marg. B^{p.c.}.

¹⁶ dicens] *om.* B^{a.c.}, *add.* sup. l. B^{p.c.}.

¹⁷ virgine, inchoata] B^{p.c.}, *eras.* virgine ... inchoata B^{a.c.}.

¹⁸ et] B; *om.* A.

75 sunt filii gratie. Ipsa prima sic nata est filia gratie, ut numquam esset filia ire, predestinata ad
hoc ab eterno ut non solum esset filia¹⁹ gratie²⁰, verum etiam mater²¹ omnium filiorum gratie.
Recte igitur et prima filia et prima mater gratie dicitur, filia in ortu, mater in partu. Et longe
felicius prima mater quam filia. Duplici namque ex²² causa prima mater gratie dici potest,
80 verum etiam corporaliter gignere promeruit. Nam cetere sancte et caste anime verbum Dei
tantum spiritualiter gignunt; ista non solum spiritualiter, verum etiam corporaliter et
personaliter, illud ineffabili modo protulit.

{143^v} O vere matrem in partu singulari dignitate excellentem, et in modo pariendi omnino
singularem^{xix}! Que enim alia inter matres Deum peperit? Que alia inter matres virgo peperit?
85 Tempore vero qualiter prima mater gratie sit, iam diximus cum inter ipsam et Evam distinximus.
Nam, sicut inter matres filiorum huius mundi prima invenitur Eva, sic inter matres filiorum Dei
prima invenitur illa, cui converso nomine prioris angelicum dictum est ‘Ave’. Illa namque
prima carnalem hominem carnaliter genuit mundo, ista prima spiritualem hominem spiritualiter
genuit Deo^{xx}. Illa ad culpam et dampna-[159^v]tionem, ista ad veniam et salvationem. Illa prima
90 ianua fuit intransibilibus in hunc mundum, ista prima ianua fuit intransibilibus²³ in celum. Illa primum
Adam quodammodo habuit et sponsum et filium, ista²⁴ secundum Adam contrario modo habuit
et sponsum et filium. Illa et enim suum Adam habuit sponsum quidem carne, filium carnalitate,
sponsum, inquam, carnali commixtione, filium carnalitatis et culpe imitatione, ista econtrario
suum Adam habuit sponsum quidem mente, filium carne, sponsum spirituali copulatione, filium
95 carnali generatione, et miro quodammodo prius sponsum quam filium, sponsum spirituales,
filium corporalem, sponsum Deum, filium hominem. Illa denique fuit capud et principium
totius mundi familie, ista fuit²⁵ capud et principium universe Dei Ecclesie. Ab illa namque
tempus et lex nature, ab ista tempus et lex gratie initium habuit.

Iure igitur etiam tempore beata virgo prima mater gratie et capud Ecclesie appellatur.
100 Quamvis enim ante ipsam multe sancte et electe anime, fide et predestinatione ad quandoque

¹⁹ filia gratie] B; gratie filia A^{a.c.}, *corr. sup. l.* A^{p.c.}.

²⁰ gratie] gratiae A^{a.c.}, *corr. sub l.* A^{p.c.}.

²¹ mater] B^{p.c.}, *eras.* B^{a.c.}.

²² ex causa] A^{p.c.}; *ex causa* A^{a.c.}.

²³ intransibilibus] *bis scrips.* A^{a.c.}.

²⁴ Ista secundum Adam contrario modo habuit et sponsum et filium] *om.* A^{a.c.}, *add. in marg.* A^{p.c.}.

²⁵ fuit] *in ras.* A.

futuram prelinuerint Ecclesiam, nulla tamen ante ipsam presencialiter incipientem sic inchoavit vel fundavit Ecclesiam, sicut ipsa que primum eius membrum et capud extitit. Nec obuiat²⁶ quod, docente sacra Scriptura, beatum fructum uteri eius Dominum Iesum capud esse Ecclesie didicimus. Aliter enim ista, aliter ille hoc dicitur: ista tempore, ille autoritate, ista principio, ille principalitate, ista materialiter, tanquam prima eius pars vel materia, ille causaliter tanquam prima eius et efficiens causa^{xxi}.

Recte igitur beata virgo Maria, non solum Sapientia illi concorporata dicat: *Ego quasi vitis fructificavi suauitatem odoris*. Hodie namque, de stirpe²⁷ davitica egrediens virga^{xxii}, virgo Maria, vineam dominicam in se plantari incipientem, tanquam primus et non ignobilis eius surculus, inchoavit^{xxiii}. Hic est ille surculus, illa virga directa, gracilis et delicata, quam Spiritus sanctus in Cantico amoris, ascendentem videns de deserto {144^r} admiratur, dicens: *Que est ista que ascendit per desertum sicut virgula fumi ex aromatibus mirre et thuris, et universi pulveris pigmentarii?*^{xxiv} Quam bene hoc Spiritus sancti eulogium consonat²⁸ [160^r] huic Sapientie eulogio, quo dicitur: *Ego quasi vitis fructificavi suauitatem odoris*. Quod enim Sapientia dicit fructificasse se suauitatem odoris, hoc utique Spiritus sanctus vocat ‘virgulam fumi’ qui *ascendit ex aromatibus mirre et thuris, et universi pulveris pigmentarii*. Quod autem Spiritus sanctus eam virgam et ascendentem per desertum dicit, ortum et progressum beate virginis diligentius insinuat, quo de tam modica planta in tam magnam, tam ramosam, tamque fructiferam arborem vel vineam Ecclesie a deserto Iudee incipiens et per medium gentilitatis desertum ascendens mirabiliter excrevit^{xxv}, vel certe ideo virgulam et ascendentem per desertum dixit, quia ex quo nata est semper a terrenis et infimis mundi voluptatibus nutu Dei longe facta, tanquam virga recta, sese in celum erexit, et ‘per desertum’, id est per celibem vitam procul a tumultibus seculi remotam, tamdiu ascendere non desiit, donec usque supra celos pervenit, donec regina celorum fieri et *super choros angelorum* exaltari meruit^{xxvi}. Et notandum valde est quod, tam Spiritus sanctus, quam ipsa Sapientia, virgam hanc sive fructum eius non in sapore sed in odore commendat, cum tamen longe sit excellentior sapor eius quam odor. Quod nimirum vel ideo fit, ut a minori ad maiora provocentur auditores, vel ideo potius, quia non fit²⁹ sermo ad eos, qui hunc fructum tanquam presentem gustare, sed tanquam longe adhuc positum solo odoratu percipere possunt. Gustu namque sola presentia, odore vero etiam

²⁶ obuiat] A^{p.c.}; obuiavit *corr. sub l.* A^{a.c.}.

²⁷ stirpe] B^{p.c.}; styrpe A; stipe B^{a.c.}, *corr. sup. l.*

²⁸ consonat] *bis scrips.* A^{a.c.}, *del. f.* 160^r.

²⁹ fit sermo] *om.* B^{a.c.}; *add. sup. l.* B^{p.c.}.

130 remotiora deprehendimus. Minores ergo et imperfecti et quasi longius adhuc positi hic³⁰ ad odorem, perfecti vero et quasi proprie positi, alibi ad saporem invitantur, cum dicitur: *Gustate et videte quam suavis est Dominus*^{xxvii}.

Exultet ergo et iocundetur hodie universa mater Ecclesia, quia non solum unius matris virginis celebrat ortum temporalem, verum etiam in una matre virgine suum recolit natalem.

135 Quamvis enim una nascitur hodie virgo Maria, in una tamen et cum una nascitur universa, ut dictum est, Ecclesia^{31xxviii}. Nec obest quod³² alibi de latere Ade dormientis formata legitur Eva, in quo mystice intelligitur, quia de latere Christi in cruce dormientis formata est Ecclesia, sicque non ab [160^v] hoc die, sed a dominice passionis tempore {144^v} videtur inchoata. Hoc, inquam, non obest, quia hodie inchoata est, nascendo³³, quia tunc inchoata est renascendo, hodie per

140 generationem, tunc per regenerationem. Hodie incepit esse, tunc incepit sancta esse. Sic certe uniuscuiusque fidelis duplex est nativitas, una carnalis, alia spiritualis, una in vitam, alia in sanctam vitam. Hodie itaque non dico renata, sed nata est Ecclesia, quando prima eius nascitur persona. Ipsa namque beata virgo prima creditur fuisse inter omnes personas, denuo per baptismi gratiam renascitur, que sole proprie et spiritualiter persone vel membra Ecclesie

145 dicuntur. Neque enim credendum est ipsam non summe gratiam baptismi percepisse, quam, ut diximus, eiusdem gratie primam matrem constat extitisse^{xxix}. Dicat ergo, et vere dicat, beata Maria cum ipsa Sapientia sibi concorporata: *Ego quasi vitis fructificavi suavitatem odoris*^{xxx}, quia dum ex se fructum fecit in cuius odore interim currunt adolescentule, donec ad eius saporem perveniant, nimirum et ipse eiusdem vitis flores fiunt, qui *flores* et ipsi *fructus* sunt

150 *honoris et honestatis*^{xxxi}, flores sibi, fructus aliis. Flores dum virtutum meritis in vite eterne fructum perficiunt, fructus honoris et honestatis dum³⁴ exemplo³⁵ honeste vite et conversationis alios reficiunt, et ad honorem eternitatis proficere faciunt.

Videtis nunc, fratres karissimi, qualiter iudicium quod ab initio iusticia Dei in peccatores exercuit, deinceps Sapientia in electis suis temperavit³⁶, dum in beata virgine illis³⁷

³⁰ hic] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

³¹ Ecclesia] *ec*^a B.

³² quod] B; quem A.

³³ nascendo] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

³⁴ dum exemplo honeste] *om.* B^{a.c.}, *add. in marg.* B^{p.c.}.

³⁵ exemplo] *om. in corr.* B^{p.c.}; *add. sup. l. in marg.* B^{p.p.c.}.

³⁶ temperavit] *om.* B^{a.c.}, *add. sup. l.* B^{p.c.}.

³⁷ illis] B; A^{a.c.}; *eras.* A^{p.c.}.

155 concorporata a massa reproborum eos mirabiliter separavit, sique coalescere faciens in illis
fructificavit, sicque misericordia novissimam manum apponens, iudicium in se, id est in
misericordiam, commutavit, dum peccatorem misericorditer ad se reductum salvavit. In eodem
ergo opere Sapientia et misericordia invenitur, sed Sapientia disponens, misericordia
componens. Sapientia modum nostre salutis disposuit, misericordia inter nos et Deum
160 composuit. Unde misericordia et veritas obviaverunt sibi, ubi³⁸, queso, et ad quid obviaverunt
sibi, id est convenerunt in unum, nisi in beata virgine, electo videlicet ad hoc vase, ut per illud
altera [161^r] veritatis, altera caritatis sue gratiam mundo refunderent, et sic mundum sibi
reconciliarent? Quid ergo restat misero, nisi ad hoc vas gratie tota devocione currere, et de eo
quicquid potest haurire, ut mereatur fieri particeps eiusdem gratie, ipso prestante, qui per idem
165 vas eandem gratiam³⁹ mundo refudit et refundere non desinit, qui cum Patre et Spiritu sancto
vivit et regnat, Deus, per omnia secula seculorum. Amen.

ⁱ *Eccli* 24, 23.

ⁱⁱ *Ps* 101, 5.

ⁱⁱⁱ Cf. *ibidem*.

^{iv} *Gn* 3, 19.

^v Cf. *Ps* 101, 5.

^{vi} *Ps* 76, 8.

^{vii} *Iob* 13, 26.

^{viii} *Is* 11, 1. *Antiphona*, 2763; *Responsorium*, 6641.

^{ix} Cf. IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus haereses*, III, 22, 4, PG 7, 958-960, edd. Rousseau - Doutreleau cit., II, pp. 438-444; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Explanatio in canticum Beatae Mariae*, PL 175, 424A, edd. Denner - Jollès cit., p. 60, 501-502.

^x Cf. *Lc* 23, 31.

^{xi} Cf. *Ez* 15, 2.

^{xii} *Io* 15, 1. *Responsorium, cum alleluia*, 6634; 6635; *Antiphona, cum alleluia*, 1342; 2604; *Communio, cum alleluia*, 95.

^{xiii} *Ier* 2, 21.

^{xiv} Cf. *Eccli* 14, 18.

^{xv} *Eccli* 24, 23.

^{xvi} *Ier* 13, 13.

^{xvii} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXVII, 63-64.

^{xviii} Cf. *Eph* 2, 3: «Et eram natura filii irae».

^{xix} GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXVIII, 29-30.

³⁸ ubi queso et ad quid obviaverunt sibi] *om. hom. A^{a.c.}, add. sup. l. et in marg. A^{p.c.}.*

³⁹ gratiam] *A^{p.c.}; gratie, corr. sup. l. A^{a.c.}.*

^{xx} Cf *Rm* 7; *I Cor* 15, 45-47.

^{xxi} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXVIII, 42-60.

^{xxii} Cf. *Ier* 13, 13; *Is* 11, 1.

^{xxiii} GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXVIII, 66-67.

^{xxiv} *Cant* 3, 6. *Responsorium*, 7455, 7878. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXVIII, 69-73.

^{xxv} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXVIII, 72-75.

^{xxvi} Cf. *Antiphona*, 1566; 2762; 2763; 4698; *Invitatorium*, 1076; *Responsorium*, 6131; 6165; 6684. Cf. per es. ADAM DE SANCTO VICTORE, *Sequentiae*, XXXV, ed. Grosflier cit., p. 401, 41-44; *ibid.*, XXXVI, p. 404, 7-9.

^{xxvii} *Ps* 33, 9. *Versus alleluaticus*, 180b.

^{xxviii} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXVIII, 102-105.

^{xxix} *Ibid.*, 108-115.

^{xxx} *Eccli* 24, 23.

^{xxxi} *Ibidem*.

XXIX

Sermo de dedicatione ecclesie

Introduzione

Il sermone scritto per la dedicazione della chiesa dell'abbazia parigina di San Vittore è introdotto da Goffredo con la citazione del versetto paolino «Templum Dei sanctum est quod estis vos»¹ e che decreta da subito il tipo di commento che seguirà il testo. I presenti stessi, infatti, ovvero tutti i canonici che ascoltano il sermone, costituiscono la chiesa che in quel momento li ospita: singolarmente, infatti, secondo il senso tropologico ogni anima santa è una chiesa, perché è la dimora di Dio, ma tutti, secondo l'allegoria, fanno parte insieme del corpo ecclesiale. Riprendendo la distinzione classica, in Goffredo, tra macrocosmo e microcosmo, laddove il primo indica l'*universalis Ecclesia* e il secondo l'uomo stesso, la cui anima è la speciale città in cui dimora Dio, Goffredo precisa, avvalendosi di una terminologia grammaticale, che il tempio di cui si sta parlando è triplice: uno è *significans*, e cioè è la costruzione materiale, l'edificio che accoglie il culto dei fedeli, altri due sono *significati*, ovvero, secondo la distinzione tra allegoria e tropologia che era stata già anticipata, il corpo ecclesiale che individua la chiesa nel consorzio di tutte le anime nel loro complesso e l'individualità della singola anima abitata da Dio.

Stabilito ciò, Goffredo procede a tracciare la struttura del suo sermone, nel quale tratterà della materia di cui è fatto il tempio di Dio, del luogo e dei modi della sua costruzione, dei tempi in cui è stato edificato e in cui è stato consacrato. Innanzitutto, precisa Goffredo, il magnifico architetto del tempio di Dio è la Trinità, della quale specifica gli attributi di potenza, sapienza e bontà, richiamando la distinzione già ugoniana che qui viene confermata da una mirata selezione di passi biblici che intervengono nel chiarire i modi con cui il potente, sapiente e benigno edificatore del tempio di Dio ha ideato e costruito quel che qui ora diventa Sion².

La fittissima selezione di passi vetero e neotestamentari volti a testimoniare la presenza degli angeli nel mondo e il loro intervento sulle vicende umane è poi mirata alla distinzione che

¹ I Cor 3, 14.

² Sulla triade *potentia, sapientia e bonitas*, cf. *supra*, cap. II, p. 67.

Goffredo stabilisce a proposito dei costruttori materiali del tempio di Dio. Se però finora la struttura generale del sermone segue uno schema tutto sommato semplice, l'analisi del materiale con cui è stata costruita la Chiesa si fa complessa, sia dal punto di vista logico, nel tentativo di riuscire a rendere ragione di ogni dettaglio, sia dal punto di vista della capacità effettive di seguire il testo. Per questo motivo proponiamo due tabelle riepilogative: la prima, che identifica le pietre che, secondo il senso mistico, compongono la Chiesa; la seconda, che mostra il dettagliato schema che Goffredo propone riguardo l'ubicazione del tempio di Dio e delle modalità di costruzione.

qui construunt hoc edificium et construuntur in eo	electi artifices, veri doctores, orthodoxi patres
qui construunt hoc, sed non construuntur in eo	reprobi artifices, falsi magistri, pseudo prophete, recta quidem docentes, sed non recta facientes
qui non construuntur hoc et construuntur in eo	parvuli renati et eorum similes, qui nec sibi, nec aliis merentur, per alios tamen in hoc edificio construuntur
qui nec construuntur hoc, nec construuntur in eo	parvuli non renati et eorum similes, qui nec sibi, nec aliis, nec per alios in hoc edificio construi merentur

Ubi edificetur	Qualiter edificetur		
in seculo	per enormitatum et vitiorum depositionem, quasi per quandam difficilem et laboriosam lapidum sectionem	per baptismi regenerationem, per penitencie afflictionem, per illicitorum detestationem	Archa in diluvio
in claustro	per virtutum appositionem, quasi per quandam venustam lapidum expolitionem	per seculi et sui abiectioem, per quorundam etiam licitorum devitacionem	Tabernaculum Moysi in heremo

in celo	per immortalis et beate vite		
	per uniuscuiusque lapidis pro meritorum qualitate in suo loco dispositionem	adptionem per utriusque stole perceptionem, quia hec est huius edificii suprema consummatio	Templum Domini in Ierusalem

Prima di affrontare i punti che riguardano i tempi della costruzione del tempio e della sua consacrazione Goffredo aggiunge dei forti richiami alle dottrine presenti nelle pagine dei maestri Ugo e Riccardo che precisano, nella competenza lessicale nell'ambito dell'arte meccanica della *fabricatura*, la posizione prominente riservata a Cristo al vertice dell'arca e le modalità di costruzione del tabernacolo.

L'opera di costruzione, aggiunge Goffredo, è cominciata all'inizio del tempo, nel momento in cui, caduti gli angeli traditori, i restanti furono confermati nel bene, mentre terminerà quando tutta l'umanità avrà raggiunto la salvezza. Interessante è, in questo punto, la minuziosa esegesi di Goffredo, che stabilisce, in base alla loro disposizione al sole, a chi saranno destinate le quattro pareti del tempio celeste. Se, infatti, la parete orientale sarà quella degli angeli, che videro per primi il sorgere del sole che indica la presenza divina, il popolo eletto occuperà la parete occidentale, perché vedrà quella stessa luce alla fine dei tempi; le pareti meridionale e settentrionale, invece, saranno occupate dagli Ebrei la prima, perché custodi della prima legge di Dio, e dai gentili la seconda.

Soltanto alla fine del sermone Goffredo giunge a definire *quid sit dedicare* e quando è il momento di consacrare il tempio di Dio. La celebrazione dell'anniversario della *dedicatio*, spiega Goffredo, è infatti utile per ricordare ogni anno l'evento dell'edificazione della chiesa/Chiesa, ma anche per sperare per il futuro: il momento attuale, allora, è quello giusto per offrire lodi a Dio, per pregarlo, per cantarlo, in attesa di vivere eternamente nella sua dimora celeste.

Testo

C = ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, ff. 114^r-121^v.

Scitis, dilectissimi Domini mei et fratres, quod materialis hec domus Dei, cuius hodie dedicationis diem annua revolutione sollempniter celebramus, mystice significat spirituales domum Dei, que nos esse dicimur, et utinam vere dicamur. Nos, inquam, vel omnes vel singuli
5 – omnes collective, singuli distributive; omnes allegorice, singuli tropologice – iuxta testimonium beati apostoli dicentis: *Templum Dei sanctum est quod estis vos*ⁱ, vos scilicet omnes unum, vel vos singuliⁱ unum vivum Dei templum. Sicut enim in hoc megacosmo, id est in hoc maiori mundo, qui² est quedam magna Dei possessio, plurima tam urbana quam rustica predia continens, una generalis aula Dei est, universalis Ecclesia, ex multis et diversis electorum
10 angelorum et hominum personis tanquam ex vivis lapidibus constansⁱⁱ, cuius fundamentum [114^v] sive lapis angularis est illa beata humanitas Domini et salvatoris nostri Iesu Christi Filii Deiⁱⁱⁱ, ita in hoc microcosmo, id est in hoc quasi minori mundo, homine^{iv} videlicet, qui est quedam privata possessio Dei, una specialis domus Dei est, singula queque sancta et munda anima, ex multis virtutibus tanquam ex quadris lapidibus constructa, et contra omnes hostiles
15 impetus fortiter munita, cuius caput et firmamentum *est illa fortis ut mors dilectio*^v, illa egregia mater et forma virtutum caritas, que est singulare donum Spiritus Dei, immo potius ipse Spiritus Dei^{vi}.

Quod ergo materialis huius domus dedicationem annuatim recolimus, non solum ob reverentiam Dei, cui in ea adorando constructa et dedicata est, id facimus, verum etiam ob
20 reverentiam significati sui, quod est vivum et verum et sanctum Dei templum^{vii}, quale nunc vobis duplex commemoravimus. Tria igitur sunt³, iuxta dictam rationem Dei, templa: unum significans, duo significata; videlicet materialis hec domus, in qua nos et omnes et singuli sumus, et hec significans; spiritualis et generalis domus Dei, que nos omnes sed non singuli

¹ singuli] singuli omnes, *del.* omnes C^{p.c.}.

² qui] C^{p.c.}; que C^{a.c.}.

³ sunt] C^{p.c.} *in ras.*

sumus; spiritualis et specialis domus Dei, que nos singuli sed non omnes sumus, et he due
25 significate.

De singulis istarum plura nobis dicenda suppetent, si non materie prolixitas unius sermonis modum excederet. Necessario igitur omissis ad presens duabus, de unius solius, id est de spiritualis et generalis domus Dei, que est universalis Ecclesia, edificatione pariter et dedicatione, tanquam [115^r] ad presentis diei sollempnitatem pertinenciore, aliquid vobis dicere
30 et eiusdem edificio pro modulo nostro aliquos lapides adicere, vel iam adiectos melius aptare cupimus, suppliciter deprecantes eum, qui solus et verus huius edificiï constructor et dedicator est, Dominum, ne vel infructuosum vel – quod absit! – onerosum cuiquam sit hodie, non sponte a nobis susceptum, hoc nostri sermonis officium. Quod si pro nostra parvitate seu inbecillitate ad tam magnum magni Domini edificium magnos lapides promovere non poterimus, sufficiet
35 nobis si vel parvos, etsi non plures, vel unum, si non alium, vel nos ipsos electos et nunquam reprobandos lapides adiecerimus.

§ De hac igitur domo Dei ista vobis advertenda proponimus, videlicet a quo edificetur et de quo, id est de qua materia, ubi edificetur et qualiter, quando edificetur vel quando deducetur. Singula⁴ iuxta ordinem enumerationis prosequemur. Sciendum ergo quod huius edificiï idem
40 est architectus et Dominus, tota videlicet beata Trinitas^{viii}. Neque enim tale vel tantum edificium construeret nisi summe potens, summe sapiens, summe volens sive bonus et benignus artifex Deus, quod est tota beata Trinitas, quippe potencia Patri, sapientia Filio, voluntas sive bonitas Spiritui sancto ut nostis attribui solet^{ix}.

Audi de potente huius domus edificatore. Quidam ex lathomis eius, mirabilis scilicet
45 lapicida, missus ab ipso eligere et incidere sibi lapides ad opus huius edi-[115^v]ficiï, inventis quibusdam lapidibus, sic de illis dixit: *Potens est Deus suscitare de lapidibus istis filios Abrahe*^x, ac si diceret: ‘Viles quidem et naturaliter inhabiles videntur isti quos inveni lapides ad edificium Domini mei, verumtamen scio quia tanta est potencia eius ut etiam de istis tam vilissimis lapidibus, informibus scilicet et duris gentibus, suscitare possit parietem in edificio
50 suo parem illi quem suscitavit de filii Abrahe’. Siquidem rudes adhuc et informes erant illi de quibus loquebatur⁵ lapides; providebat tamen in spiritu eos potencia et arte divina secabiles et quandoque futuros idoneos ad edificium Domini sui.

⁴ singula] C^{p.c.} in ras.

⁵ loquebatur] C^{p.c.}; loquebantur corr. C^{a.c.}.

Audi de sapiente, immo de ipsa sapientia, huius domus edificatrice, quid quidam alius minister eius dixerit^{xi}. *Sapientia*, inquit, *edificavit sibi domum*^{xii}; et de modo edificandi
55 parumper adiungens, *scidit*, inquit, *columpnas septem*^{xiii}. ‘Scidit’: diversis gratiarum divisionibus distinxit columpnas septem, universos Ecclesie prelatos septiformi gratia Spiritus robustos, quibus totum reliquum inniteretur edificium.

Audi de benigno, sive misericordie huius domus edificatore, quem quidam ex ministris eius tardantem et quasi pigritantem, ut sibi videbatur, ad accelerandum hoc edificium invitat, dicens:
60 *Tu exurgens, Domine, misereberis Syon, quia tempus miserendi eius, quia venit tempus, quoniam placuerunt servis tuis lapides eius*^{xiv}, ac si diceret: ‘Sur-[116’]ge, misericors Domine, surge et perfice domum tuam, quam iamdudum inchoasti, quia tempus est perficiendi eam, tempus est miserendi eius, quoniam placuerunt servis tuis lapides eius, quos⁶ ad eiusdem edificii opus elegerunt et inciderunt’.

65 *Fac ergo benigne in bona voluntate tua, ut edificentur muri Ierusalem*^{xv}. Ecce quomodo benignus, sapiens et potens artifex, Deus et Dominus, edificat et edificavit Syon, et tandem consummato edificio *videbitur in gloria sua*^{xvi}. Solet enim sapiens architectus, bene consummato quod audacter inchoaverat grandi et mirabili edificio, gloriosior apparere. Licet autem solum Deum huius edificii architectum dixerimus, non tamen ministros eius, sive
70 homines sive angelos, ab hoc artificio excludimus.

§ De angelis quidem huius structure artificibus manifestum est. Quid enim aliud sancti angeli, ab initio mundi tociens in terris apparentes hominibus, egerunt quam quod ad edificium Domini sui quasi vivos lapides de terra eruerunt? Hoc certe tres angeli Abrahe^{xvii}, hoc duo Loth^{xviii}, hoc multi angeli Iacob, in sompnis apparentes et per scalam de celo ad terras
75 descendentes rursumque ascendentes^{xix} et quasi electos lapides sursum portantes, significaverunt, ipso attestante Iacob qui post huiusmodi visionem de sompno evigilans ait: *O quam metuendus est locus iste! Vere non est hic aliud nisi domus Dei et porta celi*^{xx}, quam isti ministri eius tam sedulo descen-[116^v]dentes et ascendentes edificant. Hoc ipsum etiam plures angeli vel Zacharie prophete^{xxi}, vel Danieli^{xxii}, vel Iohanni in Apocalypsi^{xxiii} tam frequenter
80 apparentes et tam familiariter colloquentes satagerunt, qui omnes non solum ad edificium Domini sui construendum electos lapides preparaverunt, verum etiam ad contrarie potestatis edificium destruendum quosdam reprobos lapides aut ignibus tradiderunt, aut in profundum demerserunt. Hinc est quod historialiter Sodoma, quasi quidam magnus lapis reprobus ab

⁶ quos] quod C^{a.c.}.

angelis Loth incendio tradita et in profundum est demersa^{xxiv}, quod spiritualiter Babilon sub
85 figura magni molaris lapidis a forti angelo Iohannis in Apocalypsi cum maximo impetu in mare
est precipitata^{xxv}, dictumque est ab eodem angelo: *Hoc impetu Babilon illa magna civitas in*
profundum mittetur et ultra locus eius non invenietur^{xxvi}.

De hominibus quoque huius edificii constructoribus copiosa nobis suppetunt exempla qui
et factis et dictis hanc domum construxerunt, aut construendam docuerunt. Quid enim aliud vel
90 Noe archam^{xxvii}, vel Moyses tabernaculum^{xxviii}, vel Salomon templum^{xxix} edificando fecerunt?
De quibus in sequentibus paulo plura dicemus. Hoc patriarche, hoc prophete, hoc omnes patres
Veteris Testamenti, hoc denique ille singulariter beatus homo, ab ipsa Dei sapientia specialiter
ad hoc in unitatem persone assumptus, toto tempore [117^r] carnis sue diligenter peregit, qui non
solum seipsum in huius edificii fundamento collocavit, aut in se lapidem angularem utrumque
95 parietem, angelorum scilicet et hominum, sive Iudeorum et gentilium, concurrere fecit, verum
etiam ministros suos, sanctos videlicet apostolos et eorum successores, qualiter vel se vel alios
in hoc edificio collocarent sufficienter instruxit.

§ De⁷ quo.

Mirabili namque modo huius edificii idem est materia et artifex, licet non omnino idem. Nam
100 sicut ab angelis et hominibus, sic et de angelis et hominibus hec domus construitur, sed non de
omnibus. Sunt namque qui construunt hoc edificium et construuntur in eo. Sunt qui construunt
hoc sed non construuntur in eo. Sunt⁸ qui non construuntur hoc et construuntur in eo. Sunt qui
nec construuntur hoc nec construuntur in eo. Construunt hoc et construuntur in eo electi
artifices, veri doctores, orthodoxi Patres, de quibus dictum est: *Vos estis genus electum, regale*
105 *sacerdotium*^{xxx} etc. Et item: Vos estis *lapides vivi superedificati*^{xxxi} *super fundamentum*
apostolorum et prophetarum^{xxxii} etc. Construunt hoc et non construuntur in eo reprobi artifices,
falsi magistri, pseudo prophete, recta quidem docentes sed non recta facientes, de quibus dictum
est: *Super cathedram Moysi sederunt scribe et pharisei*^{xxxiii}. Que dicunt, *facite*; que autem
faciunt, *facere nolite*^{xxxiv} etc. Non construunt hoc et construuntur in eo parvuli renati et eorum
110 similes, qui nec sibi nec aliis merentur; per alios tamen in hoc edificio construuntur. Nec
construunt [117^v] hoc nec construuntur in eo parvuli non renati et eorum similes, qui nec sibi
nec aliis, nec per alios in hoc edificio construi merentur.

⁷ § de quo] C add. in marg. con. alia m.

⁸ sunt qui non construuntur hoc et construuntur in eo. Sunt qui nunc construuntur hoc, nec construuntur in eo] om.
C^{a.c.}; add. C^{p.c.} in marg. alia m.

§ Ubi⁹.

115 Ecce habemus a quo et de quo hec domus edificetur. Nunc querimus ubi et qualiter. Tria sunt loca in quibus hec domus edificatur, iuxta tres status seu profectus Ecclesie consideranda. Edificatur namque in seculo, edificatur in claustro, edificatur in celo. Extra hec loca alium huius edificii locum inveniri non credimus. Nam vitam heremiticam claustrali connumeramus quia, sicut materiale claustrum spiritualis heremus est, sic materialis heremus spirituale claustrum est. Utrobique verus heremita, utrobique verus cenobita invenitur.

120 § Qualiter¹⁰.

Edificatur ergo hec domus in seculo, sed laboriosius; edificatur in claustro vel heremo, sed speciosius; edificatur in celo, sed gloriosius. In seculo edificatur per enormitatum et vitiorum depositionem, quasi per quandam difficilem et laboriosam lapidum sectionem. In claustro edificatur per virtutum appositionem, quasi per quandam venustam lapidum expolitionem. In 125 celo edificatur per uniuscuiusque lapidis, pro meritorum qualitate, in suo loco dispositionem. Item in seculo edificatur per baptismi regenerationem, per penitencie afflictionem, per illicitorum detestationem. His namque modis ad minus aptandus est necessario quisquis de seculo in isto collocari vult edificio. In claustro edificatur per seculi et [118^r] sui abiectiorem, per quorundam etiam licitorum devitacionem. Alioquin frustra includitur claustro quisquis in 130 eo sibi licere vult quidquid licebat in seculo. In celo edificatur per immortalis et beate vite adoptionem per utriusque stole perceptionem, quia hec est huius edificii suprema consummatio.

Hec sunt tria illa famosa¹¹ edificia in sacra Scriptura tam sollempniter descripta, que paulo ante nominatim expressimus, videlicet archa in diluvio^{xxxv}, tabernaculum Moysi in heremo^{xxxvi}, templum Domini in Ierusalem^{xxxvii}. In seculo tanquam in diluvio periclitantibus archa 135 construitur, ne mundantibus tumultuosis huius seculi procellis obruantur. In claustro tanquam in heremo peregrinantibus seu militantibus tabernaculum erigitur, ne, dum sunt in¹² via vel in militia, solis ardore aut vi ventorum vel ymbrium aut qualibet alia aerie potestatis iniuria percellantur. In celo tanquam in Ierusalem, tanquam in patria repatriantibus domus placide mansionis collocatur, ut in ea eterna pace perhenni iocunditate cives Dei perfuantur.

⁹ § Ubi] *add. in marg. C con. alia m.*

¹⁰ § Qualiter] *add. in marg. C con. alia m.*

¹¹ famosa] *con. C^{p.c.}*

¹² in via] *om. C^{a.c.}; add. in marg. C^{p.c.} alia m.*

140 Quod vero arche edificium, licet generaliter totius Ecclesie significativum, tamen secularis
in Ecclesia conversationis statum specialiter significet, inde apparet quod et multis mansionibus
archa distinguitur, et inferius latior, superius paulatim contractis lateribus ad unius cubiti
mensuram coartatur, et tandem quasi in forma curte pyramidis terminatur^{xxxviii}. Sunt namque
[118v] in seculo plures hominum conversationes, quasi diverse arche mansiones, omnes tamen
145 ad Dei edificium pertinentes. Nam secularium hominum alii, quasi in inferiori et latiori arche
statione constituti, rebus huius seculi utuntur licentius; alii quasi paulatim sursum tendentes,
quanto infime parti adhuc sunt propinquiore, tanto plures; quanto remotiores, tanto rariores
inveniuntur; quia, etsi non multos, credimus tamen nonnullos reperiri in seculo viros
perfectissimos et capiti suo Christo convinctissimos. Qui scilicet Christus, solus in summitate
150 arche collocatus, tanquam omnium merita transgressus, per unius cubiti mensuram significatur,
quia et ipse in seculo magis quam in claustrum vel heremo assumpte carnis dispensationem
pereggit, dum cum publicanis et peccatoribus manducavit, dum urbes et populosa loca,
lucrandarum animarum causa, semper frequentavit^{xxxix}. Quod utique ideo eum specialiter
fecisse credimus, nequis de suis in seculari conversatione constitutus desperaret, dum caput
155 suum in eadem conversatione se precessisse recoleret. Verumtamen idem ipse homo Christus,
licet omnium merita transgressus, non usque ad formam acute sed curte pyramidis pervenit, quia
ipsa etiam Christi humanitas, quamvis omni alia creatura excellentior, illi tamen acutissime
pyramidi sive simplicissime monadi summe divinitatis coequari non potuit^{xl}.

Quod autem tabernaculi edificium claustralis in Ecclesia conversationis [119^r] statum
160 specialius significet, inde apparet quod tabernaculum nec multis mansionibus distinguitur, nec,
inferius a lato incipiens, superius in arto terminatur^{xli}. Neque enim in una et¹³ communi vita
claustralium diversitas admittitur conversationum, nec in una et eadem vite perfectione
quicquam aut latius recipitur aut strictius, cunctis quasi tabernaculi lateribus seu partibus ad
summa equaliter tendentibus. Omnes enim credite michi, fratres, credite. Omnes, inquam,
165 quotquot in hoc tabernaculo numerati sumus, aut perfecti sumus, aut omnino in eo non sumus,
quippe quia omnes pariter vel professionem vel habitum vel votum perfectionis suscepimus.
Hoc etiam ipsum inde apparet quod tabernaculum nonnisi de preciosa materia, scilicet de tabulis
vel columpnis spisso auro vel argento coopertis^{xlii}, id est de personis multa¹⁴ sapientia vel
eloquentia peditis contextitur; quod quatuor preciosis opimentis, videlicet de bysso retorta

¹³ et] *om.* C^{a.c.}; *add.* C^{p.c.}.

¹⁴ multa] C^{p.c.}; *corr.* multis C^{a.c.}.

170 dupliciter castigatorum cortinis^{xliii}, sagis ultro penitencium cilicinis^{xliv}, pellibus martirum rubricatis, pellibus contemplativorum iacinctinis, cooperitur^{xlv}.

Porro quod templi edificium celestis illius domus statum specialius significet, tam ex loco quam ex modo vel materia edificiū perpenditur. Ex loco, quia locus in quo edificatur ‘Ierusalem’ dicitur et ‘visio pacis’ interpretatur^{xlvi}. In illa namque celesti domo sola, non etiam hic, vera pax
175 et vere videbitur et eterne habebitur. Ex modo edificandi, quia legitur quod, quando [119^v] hec domus in Ierusalem edificata est, numquam ibi sonus mallei aut securis aut cuiuslibet alterius ferramenti auditus est^{xlvii}, omni prius alibi preparata materia, ita ut non esset opus quicquam aliud ibi facere quam singulos lapides suis locis prout apportabantur disponere. Quid, fratres, quid vobis videtur? Potuitne status illius celestis domus apertius quam hoc modo exprimi, in
180 qua nichil dolandum, nichil secandum¹⁵, nichil poliendum, nichil enorme, nichil deforme recipietur, omni materia eius prius hic dolata, secta et polita, ita ut non sit necessarie quicquam aliud ibi fieri quam singulos lapides prout afferentur ministerio angelorum suis locis coaptari? Id ipsum quoque materia lapidum durorum, quadrorum, magnorum, cemento vel bitumine conglutinatorum plane significat. Lapidēs namque duri, quadri et magni spiritus sanctorum
185 sunt, duri per immortalitatem, quadri per virtutem, magni per dignitatem. Cementum vero vel bitumen quod primo molle et quasi luteum est, post in edificio compositum adeo indurescit ut non solum seipsum, verum etiam lapides liget, corpora sanctorum sunt, nunc quidem mollia, lutea, dissolubilia; post resurrectionem vero, in celesti edificio composita, non solum in se erunt solida, verum etiam lapides, id est spiritus suos receptos, indissolubiliter et suaviter ligantia.

190 § Quando¹⁶ edificetur.

Ex predictis iam manifestum esse [120^r] potest, non ut dictum, sed ut ex dicto comperiendum, quando hec domus ceperit edificari, vel quando incipiet consummari. Si enim, ut predictum est, de angelis et hominibus hec domus edificatur, constat profecto eam ab initio mundi cepisse edificari quando, cadentibus apostatis angelis, sancti angeli ceperunt in bono confirmari. Porro
195 in fine mundi consummari incipiet, cum plenitudo gentium intraverit et omnis¹⁷ salus fiet.

Isti sunt duo parietes huius edificiū, orientalis videlicet et occidentalis. Orientalis sancti angeli ab initio mundi, quasi ab oriente in eo constructi; occidentalis reliquie Israel, construende in fine mundi. Interim vero duo medii parietes, istis pro mora temporis longiores, australis

¹⁵ secandum] C^{p.c.}.

¹⁶ Quando edificat] C, *add. in marg.*

¹⁷ salus] salus ... *del.* C^{p.c.}, *coni.* vel.

videlicet et aquilonaris, cotidie construi non desinunt. Tociens enim construuntur, quotiens
200 aliqui de iudeis vel gentibus ad Deum convertuntur. Nam australis paries iudei¹⁸ sunt, qui primi
legem Dei perceperunt et, quasi veri solis presentia, illuminati et calefacti sunt. Aquilonaris
gentes sunt, diu veri solis carentia tenebrose et gelu infidelitatis constrictae. At forte dicit hic
aliquis in corde suo: 'Morosa nimis et tediosa est hec edificatio, quae ab initio mundi incepit et
usque ad finem mundi non desinet'. Quis potest eam sustinere? Quando hec domus
205 inhabitabitur, quae semper edificatur et numquam consummatur? Sed hoc sibi dicat quisquis de
eternitate nichil [120^v] cogitat vel sperat. Nos vero, qui eternitatem et credimus et speramus,
quicquid in tempore fit breve reputamus. Omnis namque temporum quantacumque diuturnitas,
respectu illius infinite eternitatis, nichil aliud est quam, respectu alicuius maxime
circumferentie, minima puncti quantitas, si tamen finitum infinito rite comparari potest. In
210 tempore ergo edificatur hec domus, sed in eternitate inhabitabitur; hoc est in puncto edificatur¹⁹,
sed in circumferentia consummabitur.

§ Quando²⁰ dedicetur.

Nam nunc restat dicendum quando hec domus dedicetur. Sed prius breviter videndum quid sit
dedicare. Dedicare est alicuius rei nove usum sollempniter inchoare. Verbi gratia: novam
215 domum vel novam vestem dedicamus quando illius, iam perfecte, plenarium usum sollempniter
inchoamus. Quia ergo nondum perfecta est huius domus edificatio, nulla est adhuc eius
dedicatio. Dedicabitur autem in futuro domus Dei quando, secundum se totam perfecta, soli in
eternum mancipabitur usui Dei.

Quid ergo est quod interim agimus? Nunquid dedicationem quae nulla est celebramus? Sed,
220 sicut quandoque preteritorum leti meminimus, ita et futurorum. Quotiescumque ergo hanc
nostram dedicationem celebramus, non re presentium, sed spe futurorum exultamus. Agimus
quod possumus. Gaudemus interim certitudine spei, de quo nondum possumus presentia rei.
Verumtamen, et si diligentius rem inspiciamus, in hac ipsa nostra [121^r] dedicatione aliquid
presentis rei inveniemus. Sicut enim in his visibilibus templis plerumque, nondum toto
225 consummato edificio, unum aliquod altare erigitur et dedicatur, in quo interim preces et
oblationes populi offerantur, ita in hoc nostro spirituali edificio unum magnum altare iam
erectum et dedicatum habemus, in quo solo vota et oblationes nostras Deo Patri offerimus. Hoc
altare homo Christus est, qui pene in omni loco sacre Scripture, ubi altaris mentio fit, nomine

¹⁸ Iudei] C^{p.c.}; Iude C^{a.c.}, *corr. sup. l.*

¹⁹ edificatur] C^{p.c.}; dificatur C^{a.c.}, *corr. sup. l.*

²⁰ § Quando dedicat] *add. in marg.*

altaris significatus est. Ipse est *altare holocaustorum*^{xlvi}, in quo holocausta nostra, id est
 230 nosmetipsos, hostias vivas et totas igne caritatis accensas Deo offerimus. Ipse est *altare*
thimiamatis^{xli}, in quo suave redolens orationum nostrarum thimiama adolemus. Ipse est *altare*
 quod *de terra* fieri iussum est^l, quando Filius Dei incarnari missus est. Ipse, denique, est altare
 de quo dicit Apostolus: *Quia habemus altare de quo non habent potestatem edere, qui*
tabernaculo deserviunt^{li}. Hoc altare tempore resurrectionis dominice dedicatum est quando ille
 235 dominicus homo secundum se totum, id est secundum animam et corpus, soli usui divino
 mancipatus est; quando non solum anima Christi, impassibilis facta et presencialiter in celo
 collocata, eterna beatitudine frui celit, verum etiam corpus suum immortale, spirituale et
 gloriosum et soli divino usui mancipatum, recepit.

Non ergo solum modo spe futurorum, sed etiam re presentium aliquatenus gaudemus,
 240 [121^v] quando quidem hoc nostrum altare iam erectum et dedicatum habemus. In huius altaris
 nostri dedicatione ille prophetarum eximius David, non tantum unum versum, verum etiam
 unum integrum Psalmum, in persona Christi lete decantavit, dicens: *Exaltabo te, Domine,*
quoniam suscepisti me^{lii} etc. Qui Psalmus²¹ in huius altaris vel domus dedicatione totus digestus
 est, sicut videri potest ex titulo qui eiusdem Psalmi capiti prefixus est^{liii}. Porro in futuro longe
 245 gloriosius hec dedicatio celebrabitur quando domus Dei, perfectis omnibus partibus suis,
 secundum se totam dedicabitur, id est soli usui Dei in eternum mancipabitur et in omnibus etiam
 angulis eius beatum illud ‘Alleluia’ cantabitur. In cuius edificio nos omnes pariter collocare et
 eius dedicationem accelerare dignetur solus ille et verus eiusdem edificator et dedicatus, Deus
 Trinitas, vivens et regnans per immortalia secula seculorum. Amen.

ⁱ I Cor 3, 17. *Antiphona*, 2546; *Responsorium*, 6610; 7319.

ⁱⁱ Cf. I Petr 2, 5.

ⁱⁱⁱ Cf. Eph 2, 20.

^{iv} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, I, 2, ed. Delhay, pp. 31-32; II, 80-83, *ibid.*, pp. 92-96; III 201, *ibid.* pp. 221-222; 235-236, *ibid.*, pp. 256-259; ID., *Fons philosophiae*, ed. Michaud-Quantin cit., pp. 42, 217-220, 51, 457; ID., *Sermones*, II, 36-37.

^v Cant 8, 6.

^{vi} Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, I, 2; II, 82; III, 201, 235-236.

^{vii} Cf. I Cor 3, 17.

^{viii} Cf. *ibid.*, 10.

^{ix} Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, I, I, 6, PL 176, 208B; I, I, 7; *ibid.* 209A; I, II, 13; *ibid.* 211B; I, II, 22; *ibid.* 216CD; I, III, 26, I, I, 7; *ibid.* 227C; I, III, 28; *ibid.* 230CD; ID., *Sententiae de divinitate*, ed. Piazzoni

²¹ Psalmus] Psalmus totus C^{a.c.}; *del.* totus C^{p.c.}.

cit., pp. 938, 943, 948, 953-954; ID., *Libellus de formatione archae*, IV, PL 1976, 693D, ed. Sicard cit., p. 143; ID., *De tribus diebus*, ed. Poirel cit., pp. 3-4, 5-6, 34, 60, 63-64, 69-70; ID., *In Hierarchiam caelestem*, VII, 4, PL 175, 1062C, ed. Poirel cit., p. 594, 787-806; ID., *Didascalicon*, III, 10, PL 176, 772D, ed. Buttmer cit., p. 60; ID., *Eulogium Sponsi et sponsae*, PL 176, 988C-989A; ID., *Miscellanea*, I, 63, PL 177, 504C-505A; I, 83, *ibid.* 518B; I, 99, *ibid.* 531AB; PSEUDO-HUGO DE SANCTO VICTORE, *Quaestiones in epistolas Pauli*, I, 34, PL 175, 440A; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De spiritu blasphemiae*, PL 196, 1187C, ed. Ribaillier cit., p. 122; ID., *De statu interioris hominis*, XL, PL 196, 1148C, ed. Ribaillier cit., p. 111; ID., *De Trinitate*, III, 21, PL 196, 928B; ed. Ribaillier cit., pp. 195, 4 – 196, 19; IV, 3, *ibid.*, 932A, p. 164, 13-16; VI, 15, 979B-980B, pp. 247, 14 – 248, 54; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, I, 167-168, XII, 224-226; XXI, 131-138; XXII, 36-42.

^x *Mt* 3-9; *Lc* 3, 8.

^{xi} Cf. *Prov* 9, 1.

^{xii} *Ibidem*.

^{xiii} *Ibidem*.

^{xiv} *Ps* 101, 14-15.

^{xv} *Ibid.* 50, 20. *Antiphona*, 1736; 2829.

^{xvi} *Ibid.* 101, 17.

^{xvii} Cf. *Gn* 18, 1-10.

^{xviii} Cf. *ibid.* 19, 1-15.

^{xix} Cf. *ibid.* 28, 10-22.

^{xx} *Ibid.* 28, 17. *Antiphona*, 4065; *Responsorium*, 7286; 7763; 7842.

^{xxi} Cf. *Zach* 1, 9-14; 2, 2-7; 3, 1-6; 4, 1-3; 5, 1-10; 6, 4-5.

^{xxii} Cf. *Dan* 3, 49; 6, 23; 13, 59; 14, 34-39.

^{xxiii} Cf. *Apc* 1, 1; 5, 2, 11; 7, 1-2, 11; 8, 2-13; 9, 1, 11-15; 10, 1, 5-10; 11, 15; 12, 7-9; 14, 6-19; 15, 1, 6-8; 16, 1, 5; 17, 1-7, 15; 18, 1, 21; 19, 9, 17; 20, 1; 21, 9-17; 22, 6-8, 16.

^{xxiv} Cf. *Gn* 19, 1-29.

^{xxv} Cf. *Apc* 18, 1-24.

^{xxvi} *Ibid.* 18, 21.

^{xxvii} Cf. *Gn* 6, 9-22.

^{xxviii} Cf. *Ex* 35, 21-39.

^{xxix} Cf. *I Reg* 6, 1-38.

^{xxx} *I Petr* 2, 9.

^{xxxi} *Ibid.* 2, 5.

^{xxxii} *Eph* 2, 20.

^{xxxiii} *Mt* 23, 2.

^{xxxiv} Cf. *Mt* 23, 3-4.

^{xxxv} Cf. *Gn* 6, 9-22.

^{xxxvi} Cf. *Ex* 35, 21-39.

^{xxxvii} Cf. *I Reg* 6, 1-38.

^{xxxviii} Cf. *Gn* 6, 15-16.

^{xxxix} Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De archa Noe*, I, 5, PL 176, 630A, ed. Sicard cit., p. 23, 6-14; ID., *Libellus de formatione archae*, III-IV, PL 176, 688C-691D, ed. Sicard cit., pp. 132, 13 – 139, 17.

-
- ^{xl} Cf. ID., *De archa Noe*, I, 5, PL 176, 633B, ed. Sicard cit., pp. 29, 157 – 30, 172.
- ^{xli} Cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *In Cantica Canticorum explicatio*, IV, PL 196, 417A; ID., *In Apocalypsim Iohannis*, IV, 4, PL 196, 805D; V, 2, *ibid.*, 821C.
- ^{xlii} Cf. *Ex* 25, 3.
- ^{xliii} Cf. *ibid.* 26, 1.
- ^{xliv} Cf. *ibid.*, 7-8.
- ^{xl} Cf. *ibid.*, 14-15.
- ^{xlvi} Cf. HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Commentaria in Abdiam*, PL 25, 1116C, ed. Adriaen cit., p. 371; ID., *Commentaria in Ezechielem*, XI, PL 25, 344A, ed. Glorie cit., p. 603; ID., *Commentaria in Ieremiam*, VI, PL 24, 900B, ed. Reiter cit., p. 439; AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei*, XIX, 11, PL 41, 637, edd. Dombart - Kalb cit., p. 675, 10-12; ID., *De Genesi ad litteram*, XII, XXVIII, 56, PL 34, 478, ed. Zycha cit., p. 420, 10-23; ID., *Enarrationes in Psalmos*, IX, 12, PL 36, 122, edd. Dekkers - Fraipont cit., p. 64; LXI, 7, *ibid.* 734, p. 777; LXIV, 4, *ibid.* 775, p. 826; *ibid.* PL 37, 1755, p. 1956; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, I, 9-10; XXIV, 48; 136.
- ^{xlvii} Cf. *III Reg* 6, 7.
- ^{xlviii} *I Par* 21, 29.
- ^{xlix} *Ex* 35, 15; 37, 25; *I Par* 6, 49; *II Par* 26, 19.
- ^l Cf. *Ex* 20, 24.
- ^{li} *Hebr* 13, 10.
- ^{lii} *Ps* 29, 2. *Antiphona*, 2755; 2756
- ^{liii} Cf. *ibid.*, 1: «Psalmus canti in dedicatione domus David».

XXX

In die omnium sanctorum

Introduzione

Nell'ultimo sermone del ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002 in ordine di scrittura sembra quasi che Goffredo abbia voluto riassumere l'itinerario percorso durante la stesura dei sermoni dell'anno liturgico. Come, infatti, nel primo sermone del codice il Vittorino teorizzava la necessità della difesa dell'accampamento terrestre della Chiesa militante in vista del ricongiungimento di questa con la Chiesa trionfante, così qui coglie l'occasione della solennità di tutti i santi per descrivere la città celeste che alla fine dei tempi tutte le anime elette andranno ad abitare. Il consorzio dei santi è, infatti, letto da Goffredo sotto la lente dei versetti apocalittici in cui si fa riferimento a quella *turba magna* che si raduna al cospetto del trono dell'Agnello (Ap 7, 9-10).

Come di consueto, l'analisi di Goffredo passa prima per l'indagine del senso storico e letterale che stavolta si concentra sulla solennità stessa di Ognissanti. Ricorda infatti, sulla scorta di testi di cronaca ecclesiastica quali potevano essere quelli di Beda o degli stessi Vittorini, l'atto con cui papa Bonifacio IV chiese all'imperatore bizantino Foca che gli fosse donato il Pantheon di Roma, poi convertito in chiesa cristiana col titolo di *Santa Maria ad Martyres*. La data della commemorazione, che successivamente papa Gregorio III ha fissato al 1° novembre, ma di cui Goffredo non fa menzione, ricorda tuttavia brevemente le ragioni della festività, nella quale devono essere celebrati tutti i santi che, come la visione anticipatrice di Giovanni afferma, abitano già la città celeste.

Goffredo dunque parla di tale città e, in particolare, dei suoi abitanti attuali e di quelli futuri, operando una loro prima distinzione in base ai ranghi e alle loro occupazioni, così come riportato nel seguente schema. Più avanti proporrà infatti una seconda divisione degli abitanti della città celeste, ma qui distingue i cittadini veri e propri della città, dunque i santi di cui si celebra la solennità, che sono *in patria*, da coloro i quali sono ancora *in via*, che attendono cioè di raggiungere la città celeste (e sono distinti tra *viatores*, *exules* e *milites*), e da coloro che sono nei pressi la città, ma al di fuori (distinti, qui, in *pauperes* e *mendici*), poiché devono ancora scontare la pena dei loro peccati.

Qui cives vel sunt vel futuri sunt			
Hii qui iam in ea <civitate> velud in patria quiescunt	Cives		in deliciis civitatis sue
Hii non in ea, sed in via tendendi ad eam constituti sunt	Viatores	quia hic manentem civitatem non habentes et in via fidei ambulantes ad eam pergunt	
	Exules	quia in huius vite misere exilio deiecti liberam facultatem ad eam pervenendi non habent	in exercitiis vie sue
	Milites	quia in via qua ambulant multos adversarios quibus exerceantur habent	
nec in ea <civitate>, nec in via tendendi ad eam positi sunt, sed quibusdam locis penalibus deputati sunt, quia, etsi a culpa, non tamen a pena peccati liberi decesserunt	Pauperes	quia propria bona non habent quibus penas evadant	in suppliciis purgationis sue usque ad prefinitum unicuique sue liberationis tempus
	Mendici	quia aliena suffragia vel militum vel civium sue civitatis mendicant	

Tra i molteplici riferimenti alla numerologia delle Scritture e ai passi apocalittici in cui Giovanni ha dimostrato di essere infiammato dal desiderio della visione di quella città, spicca la citazione di una sequenza di Adamo di San Vittore, cantata in occasione di Ognissanti, che

ancora una volta mostra l'attività di liturgista di Goffredo, che tesse i propri scritti sulla base del contesto della loro lettura pubblica.

D'altra parte, lo spazio riservato da Goffredo all'esegesi biblica è veramente poco in questo sermone: soltanto alcune pagine sono infatti dedicate a illustrare il senso dei versetti di Giovanni da cui si è partiti, in un'analisi puntuale, precisa, che si definisce in otto brevi punti, quante sono le parti della citazione che Goffredo scinde per il suo commento. La brevità della sua analisi si spiega però in ragione delle conseguenze che il Vittorino vuole trarre, ovvero trattare della incontenibile gioia che si prova a vivere in quella città superna dove tutti, alla fine dei tempi, risiederanno.

Goffredo propone dunque una seconda divisione della città celeste che in parte si sovrappone alla prima. Forse in riferimento al luogo destinato alla predicazione, ovvero il refettorio, il Vittorino immagina la situazione conviviale in cui i regnanti della città mangiano in compagnia della propria corte; secondi, per dignità di ruolo ricoperto, soldati e servitori (*ministri*, nella duplice accezione che rimanda al corpo ecclesiale); ultimi, i poveri e i mendicanti della prima divisione, che attendono il cibo che i regnanti concedono loro e che i *ministri*, facendo da spola dall'interno all'esterno, consegnano caritatevolmente nelle mani di chi è affamato, fuori dalle mura della città.

L'articolata immagine serve a Goffredo per invitare i suoi ascoltatori a essere degni di entrare in quella città come servitori: ciò sarà possibile dopo una lunga preparazione consistente in digiuni, preghiere e opere di carità, ma anche nello studio dei testi sacri, attraverso una minuziosa presentazione della liturgia da seguire, scandendo le ore e gli uffici da svolgere, e che porterà un giorno all'ingresso in quella città¹.

¹ A tali pratiche si riferisce lo stesso Goffredo in un capitolo del libro II del suo *Microcosmus*, quando si domanda in che modo sia lecito immaginare la speranza dei beni futuri. Commentando lo stesso passo dell'*Apocalisse* di Giovanni da cui è partita la riflessione di questa omelia, infatti, rivolge l'invito a leggere le pagine di questo sermone a colui che intendesse approfondire in che modo potersi meritare un posto nel regno dei cieli. Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, II, 114, ed. Delhaye cit., p. 126, 10-23: «In quibus verbis [scil. *Ap* 7, 9] statum illum superne civitatis futurum post iudicium nobis depingi per ymagines omnibus ea recte intelligentibus constat. Siquidem octo illius beate civitatis et regni celorum post iudicium propria, in his verbis nobis sub ymaginibus velat, que nos diligenti lectori nunc ad alia festinantes indaganda relinquimus aut si mavult ope nostra ad eorum noticiam pervenire, querat libellum sermonum nostrorum et in eo novissimum sermonem qui est de solempnitate omnium sanctorum, hoc ipsum thema in initio sui habentem, legat et nimirum inveniet multa spei nostre salubria nutrimenta pro modulo nostre intelligentie remotis ymaginibus convenientia ad illum beatum regni celorum statum proprie pertinentia».

Testo

C = ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, ff. 137^v-143^v.

ed. in P. DELHAYE, *Le Microcosmus de Godefroid de Saint-Victor. Étude théologique*, Lille-Gembloux 1951 (Mémoires et travaux publiés par les professeurs des facultés catholiques de Lille, 57), pp. 233-243.

*Vidi turbam magnam, quam dinumerare nemo poterat, ex omnibus gentibus et tribubus et populis et linguis, stantes ante thronum et in conspectu Agni, amicti stolis albis, et palme in manibus eorum, et clamabant voce magna: 'Salus Deo nostro sedenti super thronum et Agno'*ⁱ.

- 5 Hodiernam, fratres karissimi, celebritatem, que omnium sanctorum dicitur, iocundissimi misterii fecondissimam video, ideoque eam non solum magna veneratione, verum etiam multa consideratione dignissimam perpendo. Si enim unius cuiuslibet sancti sollemnitas non sine iocundo misterio est, quante putas iocunditatis misterium continet festivitas omnium sanctorum! Et quidem, dum unius cuiuslibet sancti annua solemnitas revolvitur, nimirum illud
- 10 nobis eius gaudium quod, de hoc mundo transiens in celo, adeptus est significatur, imo potius representatur et quasi ante oculos nostros ponitur ut, dum illud iugiter pre oculis habemus, ad ipsius sancti sequenda vestigia et adipiscenda gaudia totis viribus anhelemus, quis ergo digne estimabit quanta nobis in festivitate omnium sanctorum representetur gaudiorum multiplicitas, quando tantum unius-[138]-cuiusque sancti gaudium eius nobis representat sollemnitas? Etsi
- 15 uniuscuiuslibet civis illius superne civitatis gaudiaⁱⁱ estimari nequiverit, quis, queso, estimabit beata illa gaudia universitatis *que nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, que preparavit Deus diligentibus se?*ⁱⁱⁱ Ad hec gaudia adipiscenda, karissimi, omnes conditi sumus, sed, peccatis nostris exigentibus, ab eis aversi, nec intellectu ea capimus, nec affectu cupimus. Felix anima que, ad hec gaudia sua querenda, et illuminata est per intellectum
- 20 et accensa per affectum^{iv}; et quam infeliciter huic mundo nascitur, que ad ea desideranda nec umquam per intellectum illuminatur, nec per desiderium accenditur!

Hec est, fratres karissimi, hodiernae sollemnitatis causa principalis, videlicet ut per eam illius beati gaudii nostri recordemur, et ad ipsum querendum piis desideriis inflammemur.

Neque enim illa putanda¹ est huius solempnitatis causa, sed potius occasio, qua secundum
25 *Ecclesiasticam historiam* Bonifacius papa fanum illud Romane urbis antiquum quod Pantheon
dicebatur, a Foca cesare impetratum, restauravit, mundavit, divinis usibus mancipavit et in
honorem beate Marie et omnium martirum dedicavit, et hac occasione solempnitatem istam
tantum Rome celebrari mandavit^v. Sed nec illud quod processu temporis, crescente religione et
fidelium multitudine, posteritas² hanc eandem sollempnitatem, non solum Rome, sed in
30 universo orbe terrarum, non solum in honore beate Marie et sanctorum martirum, sed et
sanctorum omnium celebrari instituit, huic celebritati causam prestitit. Hanc potius, quam
diximus, causam sancti Patres altiore mentis oculo^{vi} perspexerunt, dum per eam, veluti per
quoddam speculum, fidelibus populis protulerunt. Quia igitur, fratres dilecti, nostre, ut dicimus,
est civitatis et nostrorum nobis gaudiorum [138^v] hodie representacio fit, libet de eadem beata
35 civitate et eiusdem gaudiis beatissimis aliquid in medium pro modulo nostro proponere,
quatenus et nostra et audientium corda valeamus ad eius amorem accendere.

Primum ergo sciendum est quod, cum una sit tantum civitas Dei que nunc edificatur in celo
ex vivis lapidibus^{vii}, electis videlicet angelis et hominibus, non tamen omnes ei³ pertinentes
adhuc in ea sunt. Nam, exceptis his qui nondum huic mundo nati sunt, triplici et loco et statu
40 divisi sunt hii qui eius cives vel sunt vel futuri sunt. Alii namque iam in ea velud in patria
quiescunt, et hi recte cives eius dicuntur.

Alii non in ea sed in via tendendi ad eam constituti sunt, et hi recte viatores vel exules vel
milites eius dicuntur: ‘viatores’, quia hic *manentem civitatem non habentes*^{viii} et in via fidei
ambulantes ad eam pergunt; ‘exules’, quia *in huius vite misere exilio*^{ix} deiecti liberam
45 facultatem ad eam perveniendi non habent; ‘milites’, quia in via qua ambulant multos
adversarios quibus exerceantur habent.

Alii vero nec in ea nec in via tendendi ad eam positi sunt, sed quibusdam locis penalibus
deputati sunt, quia, etsi a culpa, non tamen a pena peccati liberi decesserunt, et hi tamen vel
pauperes vel mendici huius civitatis recte dicuntur: ‘pauperes’, quia propria⁴ bona non habent
50 quibus penas evadant; ‘mendici’, quia aliena suffragia vel militum vel civium sue civitatis
mendicant.

¹ putanda] Cp.c. *in ras.*, putand... C^{a.c.}.

² posteritas] Cp.c.; postea C^{a.c.}, *corr. In marg.*

³ ei] *om.* C^{a.c.}, *add. sup. l.* Cp.c.

⁴ propria] Cp.c.; propter C^{a.c.}, *corr. in marg.*

Et primi quidem, id est cives, sunt in deliciis civitatis sue; secundi sunt in exercitiis vie sue; tercii vero sunt in suppliciis purgationis sue usque ad prefinitum unicuique sue liberationis tempus. Veniet autem aliquando tempus congregande huius dispersionis et beate huius civitatis consummationis, quando videlicet omnes ad hanc civitatem pertinentes in unum statum et locum duplici stola glorificati colligantur^x. Tunc nimirum una et perfecta et perpetua omnium sanctorum sollempnitas [139^r] erit. Tunc unum et verum et summum et plenum omnium civium huius civitatis gaudium erit, cui nil adici, nil demi poterit, quod nullo fine terminabitur, nullo hoste turbabitur.

Ad hoc gaudium querendum rex et dominus huius civitatis milites suos, miles et ipse inter eos constitutus, invitat, dicens: *Petite et accipietis, ut gaudium vestrum sit plenum*^{xi}. Procul dubio exhortatio est ad hoc gaudium omnibus modis querendum et locutio sic ordinanda est: ‘Petite, ut gaudium vestrum sit plenum’, ‘et’ suo tempore ‘accipietis’. Nimirum sciens, in hac valle plorationis^{xii}, de cuius gaudio alibi scriptum est: *Et gaudio dixi: ‘Quid frustra deciperis?’*^{xiii}, non posse esse verum aut plenum gaudium suorum, ad illud eterne vite gaudium petendum hoc suggerens eos animavit. De hac item civitate et hoc eius gaudio propheta dicit: *Gloriosa dicta sunt de te civitas Dei*^{xiv}; et, paulo post subiungens, que gloriosa hoc gaudium exprimit, dicens: *Sicut letantium omnium habitation est in te*^{xv}. Constat hunc nondum civem, sed adhuc militem fuisse huius civitatis, qui non comperta sed audita tamen de ea nobis nunciavit. ‘Sicut letantium^{xvi}’, inquit, id est revera letantium. Non est enim ‘sicut similitudinis’ sed veritatis expressivum; et addit ‘omnium’ ut notet commune et indeficiens gaudium ad hoc gaudium toto desiderio suspirans. Unus etiam ex nostris militibus ita ait:

Quam felix illa civitas
in qua iugis solempnitas
et quam iocunda curia
que cure prorsus nescia,
nec langor hic, nec senium,
nec fraus, nec terror hostium,
sed una vox letancium
et unus ardor cordium^{xvii}.

Denique ut ad propositum verbum veniamus, ille celestium secretorum contemplator acutissimus qui, more aquile sol et radium irreverberatis oculis aliquando intuitus^{xviii}, ait: *In principio erat Verbum*^{xix} etc., hanc civitatem et hoc eius gaudium diligentius et acutius ceteris intuitus, utpote cuius strenuus miles erat et cuius civis esse toto desiderio suspirabat, multa de

85 ea [139^v] notabilia et mirabilia vidit et suis conmilitionibus ex fraterna caritate insinuavit. Inter
 que⁵ et hoc eiusdem civitatis mirabile exemplar eis depinxit, dicens: *Vidi turbam magnam*^{xx} etc.
 Et quidem iam ante certum quondam numerum signatorum habentium *signum Dei vivi in*
frontibus suis viderat^{xxi}, videlicet .CXLIII^{or}. milia, id est duodecies duodecim milia, per hoc
 figurans fideles ex duodecim tribubus Israel ad huius civitatis cives pertinentes; non quod ad
 90 litteram tot et non plures ex Israel ad eam pertineant, sed propter apostolice doctrine de Israel
 exorte perfectionem; que apostolica doctrina scilicet per duodenarium, perfectio vero per
 millenarium figuratur. Sed, ne de solis duodecim tribubus Israel future civitatis illius cives
 putarentur, mox subiungit et⁶ ait: *Post hec vidi turbam magnam, quam dinumerare nemo*
poterat^{xxii} etc., nimirum figurans inestimabiliter plures eiusdem civitatis cives ex omnibus
 95 gentibus colligendis quam ex Israel, sicut hodie rebus ipsis apparet^{xxiii}. Ait ergo: *Vidi turbam*
magnam^{xxiv} etc. Quo, queso, visu⁷ vidit iste noster contemplator putatis hec? Exteriori an
 interiori? Si non exteriori, quo interiori? Intellectuve solo an etiam alio Puto⁸ magis eum
 collectis omnibus interioribus sensibus suis hec vidisse et hoc visum appellasse. Sic enim
 videnda est illa beata civitas ab omnibus ad eam tendentibus et utiliter sibi vel aliis eam
 100 videntibus. Nec mirandum quod dico, cum, sicut dicit beatus Augustinus, et verum est, verbum
 videndi soleat ad omnes sensus accommodari. Non enim solummodo dicimus: ‘Vide quid
 luceat’, sed etiam: ‘Vide quid sonet, vide quid olet, vide quid sapiat, vide quid lene, quid
 asperum, quid molle, quid durum^{xxv}’.

Inflammat⁹ ergo desiderio illius civitatis iste noster contemplator, collectis ut diximus in
 105 unum omnibus interioribus sensibus suis, id est intellectibus et affectibus suis, hec vidit et, alios
 [140^r] similiter inflammare volens, que viderat enarravit, dicens: *Vidi turbam magnam*^{xxvi},
 proculdubio civitatem illam magnam significans. Neque enim aliud est illa civitas quam
 collectio omnium sanctorum Dei, sicut nec alii sunt muri eius quam de quibus propheta dicit:
Salvator ponetur in ea murus et antemurale^{xxvii}: ‘antemurale’ hic, ‘murus’ ibi. Et notandum
 110 quam mirabiliter commendat hanc civitatem. Commendat enim eam ab octo que ei proprie
 conveniunt, et merito, utpote qui septenarium fluentium dierum evasit et in octavum eternitatis
 diem stabilem, id est beate Trinitatis cognitionem, pervenit; quod bene octonarium significat,
 qui primus cubicus numerus tres habet equales dimensiones et ab eisdem tres pares

⁵ que] C^{p.c.}; queque C^{a.c.}.

⁶ et] om. C^{a.c.}; add. sup. l. C^{p.c.}.

⁷ visu] om. C^{a.c.}; add. sup. l. C^{p.c.}.

⁸ Puto] ... C^{a.c.}.

⁹ inflammat] inflammetus C; conl. flammetus C^{a.c.}.

denominationes. Nam bis bini bis octo sunt, figurantes eterne Trinitatis diem, id est cognitionem
115 stabilem^{xxviii}; de quo die psalmista: *Melior est dies una*^{xxix} etc. Libet ergo per singula considerare
que sint octo huius civitatis propria, a quibus eam commendat.

Primo commendat eam a securitate, dicens: ‘Vidi turbam’, tutam urbem, urbem scilicet in tuto
positam^{xxx}. Neque enim hic¹⁰ turba a turbando dicitur vel active vel passive, in qua nemo turbat
alium, nemo turbatur ab alio. Quicquid enim haberet, nichil boni esset, si non id secure
120 possideret.

Secundo commendat eam a dignitate, adiciens ‘magnam^{xxxi}’, quod a dignitate proculdubio
intelligendum est. Nulla enim dignior urbs umquam condita est. Nam, si magnam eam dixisset
a quantitate, nichil laudibus eius addidisset, cum in alio loco contrariam etiam¹¹ civitatem, id
est Babylonem, magnam appelluit^{xxxii}. *Cecidit*, inquit, *cecidit Babilon magna*^{xxxiii}.

125 Tercio commendat eam a civium infinitate, dicens quod ‘dinumerare nemo poterat^{xxxiv}’, quod
etiam huic civitati soli convenit. Que enim civitas umquam fuit cuius cives numerari non
possent? Si Cesar describere potuit secundum capita etiam¹² universum imperii sui orbem,
quanto magis quemlibet suam civitatem^{xxxv}? Quod tamen [140^v] secundum homines tantum
intelligendum est; Deo enim nichil infinitum est, cui et *capilli capitis nostri numerati sunt*^{xxxvi}.

130 Quarto commendat eam secundum civium suorum varietatem, dicens *ex omnibus gentibus et
tribubus et populis et linguis*^{xxxvii}, quod rursum huic civitati soli convenit. Que enim terrena
civitas ex omnibus gentibus et, de unaquaque gente, ex omnibus tribubus et, de unaquaque tribu,
ex omnibus earum populis et, de unoquoque populo, ex omnibus eorum linguis umquam cives
habuit? Iure ergo huic convenit. Ipsa namque est *regina* que *astitit a dextris regis circumdata*
135 *varietate*^{xxxviii}, quod omnino ad cumulum decoris eius pertinet et secundum ipsam universam
nonnisi in eternitate implebitur, licet etiam nunc de beata Virgine intelligatur. Gloriosa sunt he
quatuor huius civitatis propria, sed quatuor que secuntur longe gloriosiora.

Quinto commendat eam a perpetua visione sui conditoris simul et redemptoris, dicens: *Stantes
ante tronum et in conspectu Agni*^{xxxix}. Verbum stantis non hic situm, sed moram notat, nec
140 quamlibet moram, sed perpetuitatem. Tronus etiam positus est metonymice pro sedente in
trono. Agnus etiam Dei intelligendus est qui nos sanguine suo redemit, et est sensus: *stantes
ante tronum et in conspectu Agni*^{xl}, hoc est: perpetua fruente visione Dei conditoris et hominis

¹⁰ hic] *add. in marg. C.*

¹¹ etiam] *om. C^{a.c.}; add. sup. l. C^{p.c.} conl. alia m.*

¹² etiam] *om. C^{a.c.}; add. sup. l. C^{p.c.}.*

redemptoris. Quid¹³, queso, huic gaudio comparari potest, rationalem creaturam ad id pervenisse ad quod facta est?

145 Sexto commendat eam a duplicis¹⁴ stole possessione^{xli}, dicens: *Amicti sunt stolis albis*^{xlii}, id est undique circumdati beatitudine, scilicet impassibilitate corporum et impassibilitate animarum, quod utique illi soli¹⁵ civitati planum est convenire. Unde alibi idem Iohannes vidit *sub altare Dei animas sanctorum*^{xliii} de dilatione¹⁶ secunde stole conquerentes, sed dictum est eis ut sustinerent adhuc modicum tempus, donec impleretur numerus fratrum suorum.

150 Septimo commendat eam a iocunda preteritorum malorum recor-[141^r]datione, dicens: *Et palme in manibus eorum*^{xliv}, id est victoriae sue et¹⁷ pugne preterite recordationes ante oculos eorum. Quod enim in manibus habemus, ante oculos nostros est cum volumus. Quod utique ad cumulum beatitudinis eorum pertinebit. Nam inde *miserikordias Domini in eternum cantabunt*^{xlv} quia palmas, id est victorias miseriarum suarum preteritarum, semper in manibus, 155 id est ante oculos suos habebunt.

Ab hoc cantico, id est perpetua Dei laudatione, octavo et ultimo loco commendat hanc civitatem, dicens: *Et clamabant voce magna* dicentes: *Salus Deo nostro sedenti super tronum et Agno*^{xlvi}. Hec est illius civitatis beate felix consummatio, videlicet perpetua conditoris et redemptoris sui laudatio, de qua et nos hodie gaudentes concinimus, dicentes: *In civitate Domini* 160 *ibi sonant iugiter organa sanctorum, ibi angeli et archangeli, ymnum Deo decantant ante sedem Dei in eternum*^{xlvii}. Clamabant, inquit, voce magna¹⁸, id est intensissimo affectu et toto tunc transfuso in Dominum, misericordias eius in eternum cantabant^{xlviii}, dicentes: *Salus Deo nostro sedenti super tronum et Agno*^{xlix}, ac si aperte dicerent: ‘Salutem nostram et omne nostrum’¹⁹ bonum attribuimus Deo conditori regenti et Agno redimenti nos’. Hic est enim Agnus de quo 165 superius dixerat quia librum *septem sigillis signatum* aperuit¹, et quia nos sanguine suo redimit; qui, quia Deo in persona coniungitur, iure Deo in laudibus coequetur.

¹³ Quid] Huic tamen plenitudini adhuc adicit tres cumulos mirabiles. Nota hic mensuram triplicem, scilicet confertam, coagitatam et superfluentem. Primo confertam, ex impassibilitate corporum simul et animarum. Dehinc coagitatam, ex recordatione scilicet preteritorum malorum cum possessione presentium bonorum. Novissime superfluentem usque ad angelos, quia communis erit Dei laudatio angelorum et hominum *add. C in marg. alia m.*

¹⁴ duplicis] Cp.c.; dupplicis Ca.c.

¹⁵ soli] om. Ca.c., *add. sup. l. Cp.c.*

¹⁶ dilatione] Cp.c.; dilone Ca.c.

¹⁷ et pugne] om. Ca.c., *add. sup. l. in marg. Cp.c.*

¹⁸ magna] om. Ca.c., *add. sup. l. Cp.c.*

¹⁹ nostrum] om. Ca.c., *add. sup. l. Cp.c.*

Si quis autem querat an ille perpetue laudes Dei corporalibus vocibus exercende sint, fateor quia facile acquiescerem corporalibus vocibus eas exercendas, si non ex angelis et hominibus constaret illa beata civitas, nec abhorrerem hoc dicere propter corporum fatigationem, ubi
170 impassibilitas nullam lassitudinem admittit. Ad quid enim habebuntur ibi corpora, nisi et ipsa sint laudis divine instrumenta? Nunc autem quia uniformis ibi erit angelorum et hominum habitatio, unifor-[141^v]mis credenda est omnium laudatio, nec oportet sollicitum esse nunc cuius generis futura sit illa laudatio, cum constet quia futura sit procul dubio. Multa namque de statu illius beate civitatis sine periculo nunc non capiuntur per scientiam, que tunc certissime
175 capientur per experientiam^{li}.

§ Hec sunt, karissimi, superne illius gaudia civitatis^{lii} que nos vobis, ut potuimus, explicare nunc studuimus, si forte vestros animos ad ea desideranda atque querenda inflammare possemus; et idcirco nobis hodie²⁰ representantur annua, ut ad ea suspiremus perhennia. Quopropter et ipse Dominus et rex eiusdem civitatis, quasi congregans in unum hodie, omnibus ad eam
180 pertinentibus civibus, exulibus, pauperibus, de quibus supra diximus, solempnem cum eis curiam tenet, universis se festivum et hilarem exhibet et solemne convivium cunctis ministrari iubet. Cui curie vel convivio et ego, fratres, michi, interesse et regem in decore suo videre videor, scilicet *in diademate quo coronavit eum mater sua in die desponsationis ipsius et in die leticie cordis eius*^{liiii}.

185 Sed et officium ministrantis in quadam huius convivii²¹ officina²² videor gerere et cibos huic curie competentes discumbentibus inferre. Sunt enim in hoc convivio alii discumbentes, alii cibos inferentes, alii reliquias discumbentium vel cibos inservientium expectantes. Discumbentes sunt rex et regina et eius primates, cives et domestici; cibos inferentes sunt milites et ministri, scilicet in omni ordine positi. Reliquias expectantes sunt pauperes et mendici.
190 Quas tres differentias etiam supra distinximus, propter quas et tres continuantur huius curie seu convivii dies. Primus quippe est ministrantium, secundum convivantium, tercius reliquias et escas expectantium. In primo ministri ad ministrandum digni conviviis eius se idoneos faciunt; in secundo, ei ministrando assistunt; in tercio, pauperes eius reficiunt. Rex et eius convive tantum intus sunt; pauperes et mendici tantum foris sunt; ministri pro tempore intrant et exeunt.
195 Intrant mente, exeunt [142^r] corpore. Intrant per contemplationem, exeunt per compassionem^{liv}.

²⁰ hodie] *om.* C^{a.c.}, *add. in marg.* C^{p.c.}. *coni. alia m.*

²¹ convivii] convivii *um* C^{a.c.}, *del. um* C^{p.c.}.

²² officina] *om.* C^{a.c.}, *add. sup. l.* C^{p.c.}.

Intrant ad convivas, exeunt²³ ad pauperes. Intrant cibos inferendo, exeunt elemosinas et reliquias efferendo. Rex et convive eius pascuntur cibis illatis ad delectationem, ministri pascuntur ad confortationem²⁴, pauperes reliquiis ciborum ad refectioem; et miro quodam modo pro statu manducantium de eisdem cibis diversi diversa percipiunt: ministri confortantur, convive delectantur, pauperes recreantur. Ministri enim sunt in statu proficientium, convive in statu quiescentium, pauperes in statu laborantium.

Quod dico tale est. Nos qui adhuc in carne vivimus, ministri huius convivii sumus, si tamen digni sumus. Dominus Christus et beata mater eius et omnes sancti eius, rex et regina et convive huius convivii sunt. Porro fideles defuncti adhuc in purgatoriis constituti pauperes sunt ad hoc convivium concurrentes. Primus ergo dies, id est hesternus, noster est, qui ministri sumus, ad preparandum nos, si²⁵ administrandum tanto convivio idonei²⁶ simus. Preparatio hec consistit in ieiuniis, in orationibus, in elemosinarum largitionibus et in aliis caritatis operibus. Si hec heri recte peregrimus, nisi fallor, ad ministrandum et ad simul epulandum hodie digni sumus. Sin autem timendum nobis est ne sine nuptiale veste, id est caritate, in convivium tanti regis intrantes audiamus: *Amice, quomodo huc intrasti, non habens vestem nuptialem*^{lv}? Sed quod sequitur avertat Deus a nobis, scilicet: *Proicite eum in tenebras exteriores*^{lvi} etc.

Secundus dies, id²⁷ est hodiernus, regis et regine et convivarum ipsorum est ad epulandum, et noster ad cibos inferendum pariter et ad epulandum. Non enim convenit ministros tanti convivii remanere ieiunos: tantum quisque nostrum epulatur quantum bonum hodie operatur. Cibos inferimus cum divinis laudibus et obsequiis et bonis studiis et operibus insistimus, quibus omnibus tanto crebrius hodie²⁸ insistere debemus, quanto plures et maiores sunt quibus deservimus. Septem diurna horarum officia ad regis et regine et sanctorum septiformi gratia sancti Spiritus provectorum pertinent principalia fercula. Porro nocturnum [142^v] officium per .IX. lectiones et responsa distributum, ad .IX.^{vem}. ordinum angelorum pertinent principalia fercula. Qui vero per .XII. lectiones et responsa distribuunt, beate Trinitati et angelis eius spiritualiter deserviunt. Nec mirandum hoc convivium tam in nocte quam in die celebrari quia, etsi apud nos est vicissitudo noctis et diei, apud eos tamen quibus deservimus interminabilis status est unius et eterni diei, unde nec interpolationem habet eorum convivium quorum est

²³ exeunt] *om.* C^{a.c.}, *add. in marg.* C^{p.c.}.

²⁴ Confortationem C^{p.c.}, institutionem C^{a.c.}.

²⁵ si] *dub.* C.

²⁶ idonei] C^{p.c.}, digni C^{a.c.}, *non del.*, *add. sup. l.* C^{p.c.}.

²⁷ id est] *om.* C^{a.c.}, *add. sup. l.* C^{p.c.}.

²⁸ hodie] C^{p.c.}, *in ras.*, *alia m.*

interminabile gaudium²⁹. Propter hoc autem fiunt quedam secundaria fercula que vulgariter dici
225 possunt interfercula, veluti devote orationes, sancte meditationes, pure contemplationes, sacre
lectiones^{lvii}, divini verbi ministrationes et intense auditiones, quibus, inquam, rex et regina et
omnes convive libentius vescuntur. Inter hec autem omnia, unum est ferculum ceteris omnibus
excellentius, scilicet missale officium, in quo delicatissimum³⁰ dominici Agni infertur edulium
et sanguinis uve meracissimum poculum. Hoc ferculum pre ceteris magnum, pingue et
230 holocaustum medullatum esse oportet. Magnum offerentis hilaritate, pingue caritate,
medullatum tota cordis intimi devotione, holocaustum tocius spiritus accensione.

Hec, fratres, si hodie rite peragimus, digne credo in hoc convivio ministramus simul et
epulamur. His peractis, tercius dies superest pauperum refectio deputatus, in qua epulas³¹
regis et reliquias ciborum efferimus his qui adhuc foris sunt pauperibus. Elemosine regis sunt
235 ea que misericorditer Dominus in hac sollempnitate fidelibus suis defunctis per interventum
regine et omnium convivarum vel ministrorum suorum impendit, que sunt aut pene eorum dilatio
vel mitigatio, aut certe omnimoda relaxatio. Pie enim credi potest multos fidelium defunctorum
ad intercessionem omnium sanctorum hodie vel cras omnino a penis liberari et in congregatione
sanctorum transferri³². Reliquie vero convivantium sunt ea que de illatis cibis, tanquam sibi
240 superflua reliquunt. Ex cibis enim duo percipi solunt, refectio et delectatio; delectatio ex cibis
sanctis³³ convenit, sed non refectio^{lviii}. Capiunt ergo ex illi de-[143]lectionem, pauperibus
transmittunt³⁴ refectioem. Propter quod omnia divina obsequia que hodie Deo debebamus,
pauperibus eius ad³⁵ refectioem ex ipsius precepto impendimus, excepto ultimo vespertino
officio, quod non sine misterio eisdem subtrahimus, ut requiem eorum quam sive citius sive
245 tardius consequantur; consequentur tamen vesperam, id est finem non habituram
significamus³⁶.

Hec itaque pensantes, fratres karissimi, Dei et sanctorum eius laudibus et pauperum eius
refectionibus ita hodie et cotidie insistere studeamus, ut cum ipsis in illam beatam civitatem
introire et sollempnitatem, quam nunc annuam celebramus, tunc perhennem celebrare

²⁹ gaudium] *om.* C^{a.c.}, *add. in marg.* C^{p.c.} *alia m.*

³⁰ delicatissimum] C^{p.c.} delicassimum C^{a.c.}, *corr. sup. l.*

³¹ epulas] C^{p.c.} *in ras.*

³² transferri] C^{p.c.}; deferri C^{a.c.}.

³³ sanctis convenit] *alia m.* C.

³⁴ transmittunt] *om.* C^{a.c.}, *add. sup. l. in marg.* C^{p.c.}.

³⁵ ad] *om.* C^{a.c.}; *add. sup. l.* C^{p.c.} *alia m.*

³⁶ significamus] *dub.* C^{p.c.}.

250 mereamur, ipso prestante qui est rex et Dominus eiusdem civitatis, in ea vivens et regnans per infinita secula seculorum. Amen.

ⁱ *Apc* 7, 9-10. *Antiphona*, 5409; 5410; *Responsorium*, 7881; 7882.

ⁱⁱ Cf. per es. BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, I, 7, PL 95, [21-290C], 35A, edd. A. Crépin - M. Lapidge - P. Monat - Ph. Robin, 3 voll., Paris 2005 (SC, 489-491), I, p. 140; ID., *Homiliae*, X, PL 94, 56B, ed. Hurst cit., p. 77; GREGORIUS I, *Homiliae in Evangelia*, XXXVII, 1, PL 76, 1275B, ed. Étaix cit., p. 348; BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermones de diversis*, PL 183, [537-748C], 649C, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit., VI.1, 1970, [pp. 73-406], p. 237; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber exceptionum*, VIII, 10, PL 175, 731B, ed. Châtillon cit., p. 349; ADAM DE SANCTO VICTORE, *Sequentiae*, PL 196, 1527A; ed. Grosfillier cit., XLIX, p. 459, 1.

ⁱⁱⁱ *I Cor* 2, 9.

^{iv} Cf. ALCHERUS CLAREVALLENSIS, *De spiritu et anima*, LV, PL 40, 821; GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *Expositio super Cantica Canticorum*, PL 180, 499AB, 74, ed. Déchanet cit., p. 186; ADAMUS SCOTUS, *Sermones*, XII, 8, PL 198, 166C; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De quatuor gradibus violentae charitatis*, PL 196, 1218D.

^v Cf. BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, II, 4, PL 95, 88C, ed. Crépin - Lapidge - Monat - Robin cit., II, p. 308. Cf. anche ID., *De ratione temporum*, LXVI, PL 90, 565B, ed. Jones cit., p. 533; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber exceptionum*, IX, 8, PL 177, 269C, ed. Châtillon cit., pp. 194-195; PETRUS COMESTOR, *Sermones*, XXXIII, PL 198, 1801D.

^{vi} Cf. ANDREAS DE SANCTO VICTORE, *Expositio in Ezechielem*, IX, 9, ed. Signer, p. 51, 192; *ibid.*, XXIII, 21, p. 107, 27; ID., *Expositio super heptateuchum*, *In Numeros*, ed. Lohr - Berndt, l. 461; ID., *Expositiones historicae in libros Salomonis*, *Expositio historica in Parabolis*, ed. Berndt, l. 768; 913; 2020; *ibid.*, 913; *ibid.* *Expositio historica in Ecclesiasten*, l. 1557; ID., *Super duodecim prophetas, in Abdiam*, 1, ed. Van Liere - Zier, p. 161, 13; GUALTERUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IV, 6, ed. Châtillon cit., p. 36, 114-115; *ibid.*, XI, 12; p. 103, 369; *ibid.*, XII, p. 108, 151; ANONYMUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, IV, ed. Châtillon cit., p. 260, 170; p. 262, 218; *ibid.*, V, p. 267, 160; *ibid.*, VIII, p. 283, 23; HUGO DE SANCTO VICTORE, *De archa Noe*, II, 7, ed. Sicard cit., p. 45, 70; ID., *De tribus diebus*, ed. Poirel cit., p. 62, 1099; ID., *De vanitate rerum mundanarum*, II, ed. Giraud cit., pp. 158, 577; 167, 805; *Ibid.*, III, p. 175, 1032; ID., *De verbo Dei*, IV, ed. Baron cit., p. 72, 180; ID., *Libellus de formatione arche*, VII, ed. Sicard cit., p. 152, 12; ID., *Sententiae de divinitate*, ed. Piazzoni cit., III, p. 949, 38; ID., *Super Hierarchiam Dionysii* II, I, 2, ed. Poirel cit., pp. 424, 312; 425, 319; 430, 501; *ibid.*, III, II, 3, p. 472, 713; *ibid.* IV, III, 3, p. 510, 399; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Beniamin maior*, I, 3, ed. Grosfillier cit., p. 94, 42; *ibid.*, II, 1, p. 150, 20; *ibid.* 13, p. 186, 10; *ibid.*, III, 3, p. 280, 81; *ibid.* 6, p. 292, 30; ID., *De duodecim patriarchis*, III, edd. Châtillon - Duchet-Suchaux, - Longère cit., p. 96, 21; *ibid.*, XX, p. 140, 2; *ibid.*, XXII, p. 148, 4; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, I, 200; II, 52-53; III, 72; VI, 210; XXI, 113; XXII, 14-15.

^{vii} Cf. *I Petr* 2, 4-5.

^{viii} Cf. *Hebr.* 13, 14.

^{ix} Cf. *Salve Regina*.

^x Cf. per es. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, LXXXI, PL 177, 516B; *ibid.* XLIII, 721B; ID., *Sententiae de divinitate, prol.*, ed. Piazzoni cit., p. 926, 471; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones centum*, LXXXIV, PL 177, 1167B.

-
- ^{xi} *Io* 16, 24. *Antiphona*, 4279; 4912.
- ^{xii} Cf. *Ps* 83, 7; *Salve regina (Antiphona)*. Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Confessiones*, IV, XII, 19, PL 32, 701, ed. Verheijen cit., p. 50; IX, II, 2, *ibid.*, 764, p. 132; BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermones in Cantica canticorum*, XLII, 6, PL 183, 990B, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit, p. 36, 15-21; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, XXXIII, PL 177, 883A; LXXXII, *ibid.* 800C; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, I, 169.
- ^{xiii} *Eccl* 2, 2.
- ^{xiv} *Ps* 86, 3. *Antiphona*, 2953; *Responsorium*, 6778; *Communio*.
- ^{xv} *Ps* 86, 7. *Antiphona*, 2953; 4936.
- ^{xvi} *Ibidem*.
- ^{xvii} ADAM DE SANCTO VICTORE, *Sequentiae*, XLIX, PL 196, 1527B; ed. Grosfillier cit., p. 459, 9-10.
- ^{xviii} Cf. per es. GREGORIUS I, *Homiliae in Ezechielem*, IV, 1, PL 76, 815B, ed. Adriaen cit., pp. 47-48; PSEUDO-RABANUS MAURUS, *Allegoriae in universam sacram Scripturam*, PL 112, 862B; AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, XIX, 5, PL 35, 1545.
- ^{xix} *Io* 1, 1. *Antiphona*, 3273; 3421; *Responsorium*, 6926-6927.
- ^{xx} *Apc* 7, 9. *Antiphona*, 5409; 5410; *Responsorium*, 7881; 7882.
- ^{xxi} *Apc* 9, 4.
- ^{xxii} *Apc* 7, 9. *Antiphona*, 5409; 5410; *Responsorium*, 7881; 7882.
- ^{xxiii} Cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *In Apocalypsim Iohannis*, V, 5, PL 196, 868C-869A; ID., *Sermones centum*, LXXVI, PL 177, 1141C.
- ^{xxiv} *Ibidem*.
- ^{xxv} Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Confessiones*, X, XXXV, 54, PL 32, 802, Verheijen cit., p. 262; ID., *Epistolae*, II, 7, PL 33, 599, ed. Goldbacher cit., p. 280.
- ^{xxvi} *Apc* 7, 9.
- ^{xxvii} *Is* 26, 1. *Antiphona*, 5281.
- ^{xxviii} Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei*, XXII, XXX, 5, PL 41, 804, edd. Dombart - Kalb cit., pp. 865, 124 – 866, 148; ID., *Sermones ad populum*, CCLIX, PL 38, 1197; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, II, 103, ed. Delhay cit., pp. 114-116. Cf. *Apc* 21, 1-27.
- ^{xxix} *Ps* 83, 11. *Introitus*.
- ^{xxx} Cf. *Apc* 7, 9.
- ^{xxxi} Cf. *ibidem*.
- ^{xxxii} Cf. *ibid.* 14, 8; 16, 19; 18, 10, 16, 19, 21.
- ^{xxxiii} *Ibid.* 14, 8; 18, 2. Cf. *Is* 21, 9; *Ier* 51, 8.
- ^{xxxiv} *Ibid.* 7, 9.
- ^{xxxv} Cf. PETRUS COMESTOR, *Historia scholastica*, PL 198, 1539B.
- ^{xxxvi} *Mt* 10, 30; *Lc* 12, 7. *Antiphona*, 5372. Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei*, XII, 18, PL 41, 368, edd. Dombart - Kalb cit., pp. 375, 71 – 376, 41.
- ^{xxxvii} *Apc* 7, 9. *Antiphona*, 5409; 5410; *Responsorium*, 7881; 7882.
- ^{xxxviii} *Ps* 44, 10. *Antiphona*, 2878; *Responsorium*, 7340.
- ^{xxxix} *Apc* 7, 9.
- ^{xl} Cf. *ibidem*.

-
- ^{xli} Cf. per es. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, LXXXI, PL 177, 516B; *ibid.* XLIII, 721B; ID., *Sententiae de divinitate, prol.*, ed. Piazzoni cit., p. 926, 471; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones centum*, LXXXIV, PL 177, 1167B.
- ^{xlii} *Apc* 7, 9. *Antiphona*, 5409; 5410; *Responsorium*, 7881; 7882.
- ^{xliii} *Responsorium* 7713; 7879; 7980. Cf. *Apc* 6, 9.
- ^{xliv} *Apc* 7, 9. *Antiphona*, 5409; 5410; *Responsorium*, 7881; 7882.
- ^{xlvi} *Ps* 88, 2.
- ^{xlvi} *Apc* 7, 10. *Antiphona*, 5409; 5410; *Responsorium*, 7881; 7882.
- ^{xlvi} *Antiphona*, 3210. Cf. *Apc* 14, 3-5.
- ^{xlvi} Cf. *Ps* 88, 2.
- ^{xlvi} *Apc* 7, 10. *Antiphona*, 5409; 5410; *Responsorium*, 7881; 7882.
- ⁱ *Apc* 5, 1; cf. *ibid.*, 6, 1.
- ^{li} Cf. per es. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Beniamin maior*, V, 19, PL 196, 192C, ed. Grosfillier cit., p. 572.
- ^{lii} Cf. *supra*, nota ii.
- ^{liii} *Cant* 3, 11.
- ^{liv} Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, CXVII, PL 177, 543C; *ibid.* XXVII, 649D; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De quatuor gradibus violentae charitatis*, PL 196, 1217D; ANONYMUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, II, ed. Châtillon cit., p. 247, 73 e p. 248, 97.
- ^{lv} *Mt* 22, 12. *Antiphona*, 1385; 1386.
- ^{lvi} *Mt* 22, 13. *Antiphona*, 1385.
- ^{lvii} Cf. per es. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De meditatione*, PL 176, 993C, ed. Baron cit., pp. 46-48; ID., *Didascalicon*, V, IX, PL 176, 797A, ed. Buttmer cit., 109, 13-17; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De mystico somnio regis Nabuchodonosor*, I, 7, PL 196, 1242C; ID., *Sermones centum*, XLIV, PL 177, 1017D; *ibid.*, LXXII, 1130D; ID., *Liber exceptionum*, III, 3, PL 175, 805A, ed. Châtillon cit., p. 251.
- ^{lviii} Cf. per es. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Faustum Manichaeum*, XX, 22, PL 42, 386, ed. Zycha cit., p. 565; HUGO DE SANCTO VICTORE, *De vanitate mundi*, II, PL 176, 718D, ed. Giraud cit., p. 165, 750-756; ID., *Miscellanea*, II, PL 177, 477CD-481A; ID., *Pro assumptione Virginis*, PL 177, [1209B-1222D], 1220C, edd. Denner - Jollès cit., [pp. 112-161], p. 150, 522-530.

XXXI

Sermo* in sinodo

Introduzione

I toni aspri, decisi, che caratterizzano il sermone scritto da Goffredo in occasione di un sinodo sono l'indice del registro della sua predicazione, che, particolarmente in tale circostanza, lascia da parte gli aspetti puramente dottrinali e affronta quelli pastorali. Possiamo ipotizzare, infatti, che il pubblico di questo sermone sia ben diverso dagli altri e che il testo si allontani, in parte, dai temi che è solito trattare il Vittorino. Consapevole di questo, forse, decide di inserirlo alla fine del suo *libellus*, benché la sua trascrizione sia avvenuta in un momento precedente (il sermone infatti è posto tra i sermoni sulla natività e quelli sull'epifania nel ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002). Toni severi, dunque, ma anche una notevole padronanza degli strumenti filosofici e retorici, che sfoggia per impressionare il clero erudito che lo ascolta o, anche, perché conscio del fatto che un uditorio simile possa cogliere un tipo di linguaggio che prende in prestito i termini aristotelici della filosofia per affrontare l'esegesi del passo evangelico in cui il Signore definisce gli apostoli come sale della terra¹.

Ed è proprio il pretesto del commento del passo di Matteo che orienta il sermone nell'analisi minuziosa del ruolo che il sacerdote deve assumere nella lotta continua della Chiesa militante. È perciò nell'atto della somministrazione del sale che il sacerdote deve compiere, secondo il rituale liturgico del sacramento battesimale, porgendone un pizzico sulle labbra del catecumeno e pronunciando le parole «Accipe sal sapientiae», che Goffredo trova la risposta al senso con cui debbano essere intese le parole del Signore. Il sale rappresenta infatti l'ufficio sacerdotale, mentre la terra lo stato di ignoranza e corruzione seguito al peccato originale che il sacerdote e, più nello specifico, il canonico vittorino deve offrire agli uomini per condurli al di fuori di questa condizione.

Aiutato dalla terminologia filosofica, Goffredo prosegue proponendo delle definizioni di sale a partire dalla sua origine, ovvero dall'analisi delle sue cause, per finire con l'analisi dei

* Hic sermo in fine ponendus est *add. in marg. alia m. C.*

¹ Cf. Mt 5, 13.

suoi effetti. Se, dunque, arriva a dire il Vittorino, il sale rappresenta la *sapientia*, l'acqua dalla quale si ricava tramite il processo di evaporazione è la *scientia* e il fuoco che riscalda l'acqua la *virtus*. Passa allora in rassegna le pericolose arti poetiche e teatrali o magiche, false e viziose, ma anche le arti liberali e meccaniche, che pure possiedono una qualche porzione di verità o di utilità, ma, nella metafora, non riescono a riscaldare l'acqua al punto tale da condurla all'ebollizione. Pertanto è solamente la *scientia divinae legis* quella capace di produrre il sale sacerdotale cui il Signore si riferisce nelle parole di Matteo, mentre la virtù che, per eccellenza, riscalderà convenientemente quell'acqua non potrà che essere la *caritas*, madre di tutte le virtù.

L'analisi degli effetti del sale, invece, che pure è resa minuziosamente, considera dapprima la sua capacità di rendere sterile la terra su cui viene sparso ed è paragonata al ruolo del sacerdote che deve saper seminare il sale della propria sapienza nella perenne lotta contro i nemici spirituali rappresentati dal diavolo, dal mondo e dalla carne. Il sale, tuttavia, è anche in grado di conservare gli alimenti soggetti a deperimento e di insaporire le vivande altrimenti insipide: nel primo caso Goffredo vi legge l'inclinazione delle anime dedite al vizio o al peccato, mentre nel secondo quelle anime che sono disposte al bene. Anche in questo caso è compito del sacerdote condurre, non limitandosi anche nell'applicazione di pene corporali, entrambi i tipi di anime verso il bene.

La parte finale del sermone interroga le ultime parole del versetto di Matteo: «Quod si sal evanuerit in quo salietur? Ad nichilum valet ultra nisi ut mittatur foras et conculcetur ab hominibus»². Cosa accadrebbe se il sale perdesse la sua capacità di salare? Sarebbe inutile e meriterebbe di essere gettato e calpestato: è questa l'immagine forte con cui Goffredo chiude il sermone, vedendo nelle parole del Signore l'amara condizione di quei sacerdoti che, a causa della loro natura di per sé peccaminosa, perché umani, tendono a cadere nel peccato e, dunque, a perdere il potere conoscitivo generato dal possesso del sale della sapienza. Anche in questo caso le parole di Goffredo si fanno piuttosto severe, congedando il suo colto pubblico esponendo tutta la casistica prevista dei peccati in cui i sacerdoti possono incorrere, con le rispettive punizioni, sia della giustizia terrena che di quella divina.

² *Ibidem*.

Testo

C = ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, ff. 30^v-37^v.

Vos estis sal terre. Quod si sal evanuerit in quo salietur¹? Ad nichilum valet ultra nisi ut mittatur foras et conculcetur ab hominibusⁱ.

Rogo vos, domini mei, patres et fratres mei in Christo karissimi, rogo vos: diligenter audite
5 verbum Domini. Ecce hodie ad hanc sanctam sinodum ex more convenistis, ecce in gremium
matris vestre collecti ab uberibus consolationis eius saciari cupitis, ecce ad mensam² patris filii
discumbentes et ad eloquia oris eius pendentes, spiritualis alimonie refectionem desideranter
expectatis. Utinam omnes hic³ devoti assitis, utinam omnes hinc emendati recedatis! Siquidem
hoc voto, hoc animo sicut speramus huc accessistis. Quod si verum est, det vobis Dominus
10 invenire quod queritis, obtinere quod optatis. Quia igitur spiritualis huius convivii ministerium
ex mandato nobis incumbit, libet verbis dominicis que proposuimus insistere et ex eisdem
caritati vestre spirituales anime cibos apponere. *Verba* namque Domini *spiritus et vita sunt*ⁱⁱ,
spiritualis refectio sunt, spiritualis anime sagina sunt⁴. Nos itaque, adiuvante Deo, pro modulo
nostro vicem ministrantis agemus, et⁵ tamen vos e converso vicem discumbentium non
15 negligenter impleatis, et que vobis apposita fuerint dignanter accipiatis.

Ait ergo Dominus discipulis suis: *Vos estis sal terre. Quod si sal evanuerit*ⁱⁱⁱ, etc. O quanta
sacerdotalis officii bene administrati dignitas, o quanta eiusdem male [31ⁱ] administrati vilitas
in his paucis Domini verbis significatur! Hinc namque Dominus sacerdotes suos sal, id est
condimentum aliorum, esse manifeste pronuntiat, inde vero idem sal evanescere posse, et
20 conculcatione dignum fieri latenter insinuat. Et quid hoc dignius? Quid hoc vilius? Et quidem
Dominus quando hec dicebat, solis forssitan apostolis, qui ipsum familiariter audiebant, ea
proponebat, non tantum solos apostolos, verum etiam eorum omnes successores, viros scilicet

¹ sallietur] C^{p.c.}, salietur C^{a.c.}, corr. sup. l.

² mensam] C^{p.c.}, misericordiam coni. C^{a.c.}.

³ hec] C^{p.c.} coni.

⁴ sunt] C^{p.c.} in ras.

⁵ et] coni. in ras. C^{p.c.}.

apostolicos et secunde dignitatis sacerdotes significabat, eorumque officium pulchre⁶ sub figura salis vel bene administratum commendando, vel male administratum condemnando, futuros
25 suos vicarios primus ipse et summus sacerdos informabat, dicens: *Vos estis sal terre*^{iv} etc.

Scitis quod nomine salis in sacra Scriptura sapientia significari solet^v. Hinc est quod vos ipsi in cathecismis vestris, quando cathecuminis vestris sal in os imponitis, dicitis eis: *Accipe sal sapientie*^{vi}, ac si apertius eis intransitiva locutione diceretis: ‘Accipe sal sapientiam’. Neque enim vos hoc materiale sal ori eorum imponitis propter ipsum, sed propter significatum suum,
30 ut videlicet dum eos cathezizatis, id est instruitis, aliquam vestri salis, id est sapientie, portiunculam ipsis imperciendam significetis. Hinc est etiam quod in Veteri Testamento in omni sacrificio sal iubebatur apponi^{vii}. Sacrificium proprie sacerdotale opus est. In omni ergo sacrificio sal iussum est apponi, quia omne opus sacerdotale et precipue illud reverendum veri et singularis sacrificii opus, quo in mensa Domini Domino Dominum offerimus, discrete,
35 devote, et sapienter agendum est, non indiscrete⁷, non indevote, non negligenter. *Maledictus enim qui opus Dei negligenter egerit*^{viii}.

Igitur in sacra Scriptura salis nomine sapientia significatur, terre vero nomine homines insipidi, inconditi, informes et corrupti signantur. Unde Dominus primo homini, per [31^v] peccato deformato et insipido facto, ait: *Terra es et in terram ibis*^{ix}. Est ergo sensus dominice
40 sententie talis: *Vos estis sal terre*^x. Vos mei discipuli, vos mei vicarii, vos, inquam, mei sacerdotes, estis, esse debetis, ex officio quod ego vobis iniungo, per vestram sapientiam sal, id est condimentum terre, id est hominum terrenorum, insipidorum, inconditorum et corruptorum, ut per vos saporentur, condiantur et a corruptione liberentur. Et notandum quod non ait Dominus: ‘Vos estis salsa terra’, quod utique commodius minus figurate dictum videretur, ut
45 videlicet nomine salsi sapientes, nomine vero terre homines in terra degentes significasset essetque sensus dicti ‘vos estis salsa terra’, id est vos esse debetis homines sapientes, quippe qui, ab ipso eodem celesti sapientia imbuti, et quodam divino sale conditi erant. Poterat ergo commode, sicut diximus, dixisse: ‘Vos estis salsa terra’; quod si dixisset utique verum dixisset sed minus, sed non totum quod intendebat dixisset. Intendebat enim eos non solum a sapientia
50 sibi ab ipso collata, verum etiam ab officio merito sapientie illis iniuncto commendare et quod erat illud officium: nimirum hoc cuius iam meminimus, scilicet carnalia et insipida hominum corda, sue sapientie sale condire, et in vitium corruptionis prona more salis a corruptionis periculo custodire. Volens ergo Dominus eos, ut diximus, ab hoc officio commendare, maluit

⁶ pulchre] pulcre C.

⁷ indiscrete] *in ras.* C^{p.c.}.

dicere: *Vos estis sal terre*^{xi} quam ‘vos estis salsa terra’, ac si aptius eis dixisset: ‘Ego non iam
55 vos salsos, id est sapientes denomino, sed potius ipsum sal, id est sapientiam nomino, quia non
sufficit vobis esse salsos, id est sapientes in vobis, nisi et ipsum sal, id est condimentum aliorum,
sitis, utpote quibus sapientia sic in habitum versa sit, ut iam non accidentaliter, non separabiliter,
non semiplene vobis insit, [32^r] sed quasi substantialiter, sed inseparabiliter, sed habundanter,
ita ut de vobis tanquam de plenis vasis redundare, et in alia vasa vacua eiusdem sapientie
60 exceptiva supereffluere debeat.

Pulchre igitur Dominus eos non salsam terram, sed ipsum sal terre per emfasim, id est per
expressionem, vocavit ab effectu, scilicet quo ipsi alios efficerent sapientes, non ab affectu⁸ quo
ipsi sapientia afficiebantur. Qui modus loquendi et in sacris et in secularibus litteris satis
usitatus est: hoc modo dicitur *Dominus, illuminatio mea et salus mea*^{xii}, quia me illuminat, quia
65 me saluat; hoc modo in contrarium dicitur: Davus ipsum scelus quia alios sceleratos efficit^{xiii}.
Sicut enim sapientissimus quisque de sue sapientie plenitudine aliis infundit, sic sceleratissimus
quisque sui sceleris⁹ superhabundantia alios infundendo corrumpit. Multi sunt hodie Davi,
fratres karissimi, quibus non sufficit in se esse sceleratos, quin et alios sceleratos efficiant;
quibus non sufficit in se esse corruptos, quin et alios tabe sue perversissime conversationis¹⁰
70 aut veneno sue pestifere persuasionis corrumpant; qui letantur, cum male fecerint, et exultant
in rebus pessimis, immo tanquam meretrix *attrita fronte*^{xiv} nesciunt erubescere, sed magis
gloriantur in malitia, non advertentes quod eis per prophetam invective dicitur: *Quid gloriaris
in malitia*^{xv} etc., et quod ab eodem ibidem terribiliter concluditur: *Propterea Deus destruet te
in finem, evellet te et emigrabit te de tabernaculo tuo et radicem tuam de terra viventium*^{xvi}. O
75 quam dura conclusio Spiritus sancti qui non mentitur!

§ Sed, omissis his, libet paulo diligentius originem vel effectum salis investigare, et exinde
sacerdotalis officii dignitatem plenius commendare; et primum de origine eius sive materia
dicamus. Origo vel materia salis in duobus consistit, scilicet aqua et igne. Nam sal [32^v] ex aqua
et igne conficitur: aqua enim igne decoquitur et in sal convertitur, ut sit aqua sali pro materia,
80 ignis pro forma vel formali causa, quia dum ignis aquam decoquit quasi formam ei salis
inprimit. Non tamen quelibet aqua igne decocta in sal convertitur. Una sola aqua est naturaliter
in se condita; cui, si proportionaliter ignis accedat, decoctio non iam condita tantum, sed et
condiens et condimentum efficitur. Hec est aqua marina, scilicet mater aliarum aquarum, vel si

⁸ affectu] effectu C^{a.c.}, a in marg. alia m.

⁹ sceleris] scelis C.

¹⁰ conversationis] C^{p.c.}, conversionis C^{a.c.}, corr. sup. l.

qua alia ei similis est. Omnia hec sacerdotali sali valde conveniunt. Nam et ipsum ex duobus
85 est, scientia videlicet et virtute, tanquam ex aqua et igne. Scientia velut aqua, virtute velut igne
decoquitur, et sapientia velut sal efficitur, ut sit ipsa scientia sapientie pro materia, virtus pro
forma, quia dum virtus scientiam decoquit quasi formam sapientie illi inprimit. Unde quidam
sapiens ita sapientiam describit, dicens: ‘Sapientia est sapore¹¹ virtutum condita scientia, dicta
sapientia quasi sapida scientia^{xvii}’.

90 Duo igitur hec, scientia scilicet et virtus, necessario conveniunt ad hoc ut sal sacerdotale,
id est sapientiam, constituent, adeo ut, si alterum horum desit, nequaquam sal sacerdotale sit.
Nam sicut forma sine materia vel corpus sine anima hominem non facit¹², sic utique scientia
sine virtute vel virtus sine scientia sacerdotem non facit, ut sit scientia quasi quoddam sacerdotis
corpus, virtus eiusdem corporis quasi anima, quia sine virtute scientia mortua est. Ex his igitur
95 duobus sal terre, id est sacerdos, constituitur. Porro sicut non quelibet aqua quolibet igne
decocta sal efficitur, sic non quelibet scientia qualibet virtute decocta sapientia. Quedam enim
sunt scientie que vel nullo igne virtutis decoqui possunt, vel, si decoquuntur, sacerdos-[33^r]tale
tamen sal non fiunt. Talis est illa que dicitur *sapientia huius seculi que stulticia est apud
Deum^{xviii}*, talis est illa que dicitur prudentia, *carnisque inimica est^{13xix}*. Anime tales sunt et
100 ludicre ille scientie poematum, comediarum, tragediarum, cetereque mimice et scurriles, que
ad rem non pertinent^{xx}. Tales sunt precipue noxie ille scientie magicarum et divinationum, que
omnes nulla virtute decoqui possunt, quia vel vitiose vel vitiis proxime sunt, virtus vero vitio
inpermixta est^{xxi}. Tales nichilominus sunt et ille que videntur magne scientie, philosophice
scilicet et mechanice que, etsi aliquid veritatis vel utilitatis in se habeant, ideoque quibusdam
105 virtutibus decoqui possint – nam et quidam philosophi magnis quibusdam politicis virtutibus
decocti leguntur –, non tamen usque ad sal sacerdotale decoqui possunt^{xxii}. Una sola scientia est
velut quedam aqua naturaliter in se sapida, que si proportionaliter virtutis igne decoquatur, sal
sacerdotale efficitur. Hec est aqua quam iuxta Salomonem sapientia dividit in plateis^{xxiii}. Hec
sunt aque Syloe, que fluunt cum silentio^{xxiv}. Hec, inquam, est scientia divine legis que sola, si
110 habeatur et virtutis igne decoquitur, sal sacerdotale efficitur. Necesse est igitur sacerdoti hanc
et sic decoctam habere, si tamen vult *sal terre^{xxv}*, de quo Dominus hic loquitur, esse.

Verumtamen nemo me arbitretur dicere quod necesse sit sacerdoti totam scientiam divine
legis apprehendere ad hoc ut sacerdos sit, nec aliter sacerdos esse possit. Non hoc dico, non sic

¹¹ sapore] C^{p.c.}, sapientie C^{a.c.}, corr. sup. l. et add. in marg. alia m.

¹² facit] ut sit scientia quasi quoddam sacerdotis corpus exp. C.

¹³ est] apud Deum, exp. C^{p.c.}.

sacerdotem Dei onero; hoc potius dico quod est quidam modus, quedam mensura scientie divine
115 legis omnino ei necessaria, non modo ad hoc ut sacerdos sit, sed etiam ut saluus sit. Et quis est
hic modus aut que includuntur in hac mensura? [33^v] Nimirum omnia ea que ad salutem ipsius
vel suorum exiguntur. Ea autem sunt que ad rectam fidem et bonos mores pertinent. Necesse
est igitur sacerdoti habere scientiam articulorum fidei, non tantum ad credendum, quia hoc
etiam omnibus necessarium est, verum etiam ad docendum, quod ipsius proprium est qui doctor
120 populi constitutus est, scilicet ut paratus sit omni poscenti rationem reddere de ea que in nobis
est fide^{xxvi}. Insuper necesse est eum habere scientiam omnium moralium preceptorum vel
prohibitionum in lege divina contemptorum¹⁴ vel contentarum, ut sciat suos bonis moribus
informare, sciat de meritis singulorum iudicare. Non enim solum modo doctor, sed etiam iudex
populi constitutus est. Quomodo autem iudicabit, si merita iudicandorum non discernit?
125 Necesse ergo est ei habere scientia discernendi inter lucem et tenebras, inter noctem et diem, id
est inter bonum et malum^{xxvii}, ut sciat docere suos quid faciendum, quid cavendum sit, quid
expediens, quid non. Nec solum hoc, verum etiam inter diem et diem, id est inter bonum et
bonum^{xxviii}. Quid bono melius, quid minus bonum. Bonum est coniugalis castitas, melior
vidualis, optima virginalis^{xxix}. Sed et inter noctem et noctem, id est inter malum et malum^{xxx}.
130 Malum est hoc, peius est illud: malum est periurium, peius est homicidium^{xxxi}, ut is forte aliquis
suorum inter duo mala perplexus fuerit, unde sine periculo evadere non possit, inde saltem eum
eiciat, unde minus esse periculi perspexerit. Alioquin si hec nescit, scitis quid eveniet, *cecus*
cecum ducit et ambo in foveam cadunt^{xxxii}.

Igitur, ut diximus, eatenus necesse est omni sacerdoti habere scientiam divine legis,
135 quatinus ad rectam fidem et bonos mores opus est. Quam, cum habuit nondum quidem sal est
nisi prius virtutis, igne decoquitur. Sed cuius vir-[34^r]tutis? Eius nimirum que est mater
virtutum, id est caritatis que vere est ignis quem venit Dominus mittere in terram et voluit
vehementer accendi^{xxxiii}, ideoque et sub specie visibilis ignis eam in apostolos misit. Hoc
inquam: igne eatenus hec decoctio facienda est ut, tanto fervore, totus in amore Domini sui
140 cuius ipse oves custodiendas accepit, sacerdos ferveat ut nichil dilectioni eius preferat, seipsum
etiam illi supponat, deinde et oves Domini sui tam ferventer diligat, ut, si necesse sit, *animam*
suam pro illis ponat^{xxxiv}, hoc est temporalem vitam paratus sit pro illis ponere, potius¹⁵ quam
sinat unam illarum eternaliter perire. Hoc est ergo illud sal sacerdotale de quo Dominus dicit:
Vos estis sal terre^{xxxv}.

¹⁴ contemptorum] conteptorum C.

¹⁵ potius] *om.* C^{a.c.}, *add. in marg.* C^{p.c.}.

145 Nunc de effectu salis dicamus. Tres sunt eius effectus, valde magni et valde notabiles, omnes huic nostro de quo loquimur sali valde convenientes. Quorum primus est quoniam, terre superseminatum, eam sterilem reddit. Unde in veteribus historiis antiquorum bellorum legitur quod ira victorum devictas urbes sale superseminabat ne quod amplius in eis germen oriretur^{16xxxvi}. Et hec salis efficatia sacerdotali negotio bene convenit. Scimus enim, fratres, et
150 iugiter experimur, que et quanta nobis semper imminet pugna: pugnat adversum nos diabolus, pugnat mundus, pugnat maxime ipsum nostrum corpus, ita ut, cessante diabolo, cessante mundo, tunc magis infestet nos nostra caro^{xxxvii}. Pugnat enim iugiter *caro adversus spiritum et spiritus adversus carnem*^{xxxviii}, ut non quecumque volumus illa faciamus, si tamen iusti sumus. Nam, si mali sumus, nequaquam pugnam hanc sentimus, sed magis iam expugnati manus hosti
155 dedimus, et in captivitatem, in servitatem, in carcerem missi sumus.

Ergo, ut dixi, si iusti sumus, [34^v] pugnam hanc carnis nostre adversum nos sentimus. Hec est, inquam, quedam hostilis terra, olim quidem nostra, sed iam pridem ab hostibus vitiorum violenter occupata, ab eo videlicet tempore¹⁷ quo manus hosti dedimus sub primo parente, nec valde¹⁸ nobis infesta est hostium multitudine et vicinitate, quia, quanto est inimicus familiarior,
160 tanto est ad nocendum efficacior. In hac terra hostili tot sunt hostilia castra, adversum nos quasi virata et firmata, quot sunt corporis nostri membra in quibus habitant multitudines hostium, semper nos impugnantium et sepe expugnantium. Nam, ut quedam ex his breviter enumeremus, ecce in medio terre huius constitutum est adversum nos castrum, quoddam ceteris principalius, situ loci latentissimum, ideoque munitissimum, videlicet cordis nostri domicilium, plenum
165 hostilium agminum pravorum¹⁹, scilicet cogitationum, carnalium motuum incessanter adversum nos tumultuantium, et insidias machinantium. Hic enim est proprius insidiarum locus, de quo propheta: *Latet in insidiis cum divitibus in occultis, ut interficiat innocentem*^{xxxix}.

Circa hoc castrum sunt reliqua omnia huius hostilis terre castra constituta, quasi hoc castrum undique vallantia turbis hostilibus et ipsa plenissima, inter que sunt quinque aliis tanto
170 notabiliora²⁰ quanto nociviora, videlicet quinque sensuum instrumenta. Vide castrum oculorum nostrorum, in quo tot habitant prave concupiscentie quasi quedam hostiles turme quot sunt rerum concupiscibilium forme. Vide castrum oris nostri, de quo erumpunt infinita monstra

¹⁶ oriretur] et hec historia *exp.* C^{p.c.}.

¹⁷ tempore] tempe C.

¹⁸ valde] velle *del. et corr. add. in marg.* C.

¹⁹ pravorum] pravarum C.

²⁰ notabiliora] C^{p.c.}, nobiliora *corr. sup. l.* C^{a.c.}.

mendatiorum, periuriorum, vaniloquiorum, iurgiorum, contencionum, detractio-
blasphemi-
175 sensuum instrumentis. Sunt et ad-[35^r]huc alia non minus his nobis molestia. Vide castrum
manuum, vide castrum pedum nostrorum, in quorum altero tot sunt perversarum operum
multitudines, in altero vero tot levitates, velut quidam succinti pedites in malum precipites, ut,
si eas enumerare velim, ante pretereat hora quam impleatur numeri summa. Vide denique
castrum genitalium membrorum nostrorum plus ceteris omnibus nobis infestum, in quo habitant
180 invincibiles motus libidinum, fornicationum, adulteriorum, stuprorum, incestium et, si qua alia
sunt, istis deteriora in pacato nos bello iugiter inquietantia. Quid per singula? Tot, ut dixi, sunt
in hac terra castra hostilia^{xl} quot sunt corporis mei membra.

Omnis igitur homo hanc terram, olim suam, nunc vero ab inimicis huiusmodi violenter
possessam, habet expugnare et ad ius suum revocare, sed tamen est hereditatis sue cupidus, si
185 non est rei sue prodigus, si non est salutis aut honoris sui contemptor aut obliviosus. Quam,
cum per auxilium Dei, cuius ad hoc opem implorare debet, iuri sui revocaverit, predicto sale
sacerdotali salire debet, ne de cetero germen hostile germinet^{xli}. Germen, inquam, illud quod
inimicus homo superseminavit^{xlii}, quod Dominus primo homini terram suam negligenti penaliter
influxit, dicens: *Cum operatus fueris terram non dabit fructus suos, sed spinas et tribulos*
190 *germinabit tibi*^{xliii}, tibi ad perniciem tui spinas et tribulos, vitia maiora et minora usque ad
sanguinem te pungentia et lacerantia, donec tandem penitus, extirpato malo germine, Dominus
det benignitatem et terra nostra, in nostram scilicet potestatem redacta, det fructum suum, id est
naturalem, ut, in statum prime conditionis reversa, fructuum innocentie et virtutum fiat fecunda.

Cum [35^v] vero omnis homo hanc terram suam de manu hostili eruere habeat, precipue
195 tamen futuro sacerdoti negotium hoc incumbit, ut, cum ad honorem sacerdotii accedit, iam eam
pacatam et sal sallitam possideat²¹, ne ulterius in ea germen hostile senci-
sacerdos efficitur eo ipso propugnator aliorum constituitur ut, tanquam fortis et exercitatus
bellator, infirmos et inexercitados adiuvet eorumque terram de potestate fortiorum liberet.
Alioquin, quomodo propugnator aliorum erit, qui adhuc in seipso hostiles impetus sentitur, aut
200 quomodo alios ab hostili manu eruet, qui seipsum eruere non prevalet?

Habetis de primo effectus salis. Nunc de reliquis dicamus. Sunt adhuc duo effectus salis,
quorum unus est corruptibilia conservare, alter esibilia saporare²². Horum uterque sacerdotali
sali mire convenit. Nam sal sacerdotalis non solum corruptibilia conservat, sed et corrupta a

²¹ possideat] C^{p.c.}, ppossideat C^{a.c.}.

²² saporare] C^{p.c.}, soporare, C^{a.c.} *corr. sup. l.*

corruptione liberat et esibilia saporat. Corruptibilia voco animas in vitium pronas; corrupta vero
205 animas iam vitiatas et peccatrices; esibilia animas quodam nature beneficio ad bonum aptas,
quibus, si quidam gratie sapor accedat, fiunt Deo placentes et delectabiles et quasi esibiles et
ad incorporandum corpori Christi habiles.

He omnes tribus modis sacerdotali sale salliuntur, scilicet aut verbo recte predicationis aut
exemplo scientie conversationis aut virga iuste correptionis. Sed differenter. Nam cum
210 corruptibilia vel corrupta salliuntur, primus modus pertinet ad ignoranter delinquentes,
secundus ad scienter delinquentes, tercius ad pertinaciter delinquentes^{xliv}. Primo namque
salliendi sunt ignoranter delinquentes verbo recte predicationis, ut sciant quid faciant.
Quod, si sic nichil proficitur, et scienter delinquent, salliendi sunt exemplo scientie
conversationis, quo modo nullus efficacior est scienter, sed non pertinaciter delinquenti. Si vero
215 nec sic proficitur, et pertinaces inveniuntur, tunc demum salliendi sunt virga iuste correptionis,
qui modus proprius est pertinacium. ‘Iuste correptionis’, ne sit iniusta vel ex anima vel ex ordine
vel ex causa: nichil sine causa, nichil sine ordine, nichil odio fiat. ‘Iuste’, inquam, ut secundum
qualitate persone, secundum²³ qualitatem vel quantitatem culpe sit qualitas vel quantitas pene.
Iuste ergo, id est moderate, ne modum excedat, et severitatis nomen incurrat: ‘Est modus in
220 rebus, sunt ceteri denique fines, ultra quos citraque nequit consistere rectum^{xlv}’. ‘Virtus est
medium vitiorum utrimque redactum^{xlvi}’. Est autem multiplex hec virga correptionis: corporalis
et spiritualis, corporalis in verberibus, in carceribus, in ieiuniis, in vigiliis, et aliis corporalibus
afflictionibus, pro personarum vel culparum diversitate consistit. Interdum etiam pecuniaria
pena pertinaciter delinquentes multantur. Spiritualis in excommunicatione si in laicos,
225 suspensione vel degradatione si in clericos exercetur consistit.

Quomodo²⁴ autem esibilia, id est anime ad bonum naturaliter apte, salis huius sapore
saporande sunt, †..† primus dictorum modorum, id est verbum recte predicationis, vel ad
simpliciter ignorantes pertinet, et est ad eruditionem, vel ad tepidos et negligentes, et est ad
exhortationem. Secundus, id est exemplum sancte²⁵ conversationis, ad proficientes pertinet et
230 tendit ad perfectionem. Tercius vero, id est virga correptionis, non est homini sacerdoti
necessarius. Summus tamen et verus sacerdos, Deus, virgam discipline perfectis adhibet, vel ad
reprimendam superbie subrep[36^v]tionem, ut in Paulo^{xlvii}, vel ad probationem, ut in Noe et
Abraham^{xlviii}, vel ad meritorum cumulum, ut in Iob^{xlix}.

²³ secundum] *in ras.* C^{p.c.}.

²⁴ Quomodo] Quando C.

²⁵ sancte] *coni.* scientie C.

Hi sunt igitur tres modi omnium sacerdotali sale sallientorum. Ecce habes de tribus salis
 235 effectibus. Qui, si sali defuerunt, nimirum tunc provenit hoc quod Dominus subsequenter in
 premissis verbis insinuat, dicens: *Quod si sal evanuerit*^l. Sed quid est hoc, Domine mi, quod
 insinuas? Ergone sal hoc evanescere potest? Et ubi est quod supra iam diximus, scilicet
 inseparabilem et quasi substantialem esse sacerdoti sapientiam? Fratres, hec inseparabilitas non
 notat impossibilitatem, sed potius difficultatem. Non est impossibile, et utinam non esset facile
 240 sal hoc evanescere! Evanescit igitur, et non solum evanescit, sed et infatuatur, quod plus est.
 Nam et sic habet alia littera: *Quod si sal infatuatum fuerit*^{li}... Evanescit autem quando sacerdos
 a bono deficit, evanescit quando a predictis effectibus cadit; infatuatur autem quando non solum
 a predictis effectibus deficit, sed et in contrarios effectus incidit, quando non solum suos
 predictis modis non reddit incorruptos vel amaros. Quod si contigerit in quo sallietur? Duobus
 245 modis hoc intelligitur secundum constructionem locutionis, uno modo sic: *in quo sallietur*^{lii},
 ipsum sal subaudis; vel *in quo sallietur*^{liii}, ut sit impersonaliter dictum, id est in quo fiet sallitio,
 quasi neque ipsum sal, si evanuerit salliri potest, nec alia habent in quo salliantur²⁶. Quid ergo
 fiet ei? *Ad nichilum valet nisi ut foras mittatur*^{liv} etc. Vere ad nichilum valet, quia ad sallendum
 non valet. Solus enim hic est usus salis, ut aliis speciebus permixtum eas salliat. Nam in seipso
 250 omnino inutile est. Sic nimirum, sic sacerdos omnis aliis, non sibi vivere debet. [37^r] Nam, si
 sibi vivit, inutilis vivit, ita ut ad nichilum valeat, nisi ut mittatur foras et conculcetur ab
 hominibus^{lv}.

Proh dolor! Quam dura est hec conclusio, quam amara conditio ut qui paulo ante pre ceteris
 eminentius in Ecclesia Dei sedebat exaltatus, ipse idem repente cunctis abiectior et foras missus
 255 iaceat sub pedibus omnium conculcatus, et tamen ita sit, quia non mentitur veritas que hoc dixit.
 Est autem hec foras missio multiplex iuxta diversitatem excessuum sacerdotis. Nam peccata
 sacerdotis aut manifesta aut occulta sunt. Manifesta vero aut tolerantur ab Ecclesia aut non
 tolerantur. Si non tolerantur, evidens est hec foras missio, que fit per excommunicationem vel
 degradationem, et tunc conculcatur, id est contemptibilis habetur omnibus hominibus. Quod, si
 260 manifesta eius peccata tolerantur ab Ecclesia, aut rationabiliter tolerantur aut non. Si rationabili
 de causa tolerantur, foras quidem non mittitur a presenti Ecclesia, nec conculcatur ab
 hominibus, foras tamen missus est a gratia Dei. Si vero non rationabiliter tolerantur peccata
 eius, sed vel per incuriam vel malitiam perversorum prelatorum, etsi in presenti Ecclesia non
 sit foras missus per sententiam, tamen foras est et a gratia Dei et ab affectu²⁷ omnium bonorum

²⁶ salliantur] C^{p.c.}, sallientur *corr. sup. l.* C^{a.c.}.

²⁷ affectu] C^{p.c.}, effectu *corr. sup. l.* C^{a.c.}.

265 peccata ipsius detestantium, et conculcatur ab hominibus, id est rationabiliter viventibus. Si
autem occulta sunt et manent peccata eius, foras quidem non mittitur a presenti Ecclesia per
sententiam interim, tamen foras omnino missus est a respectu et gratia Dei, et tandem in extrema
dominice aree ventilatione^{lvi}, tanquam palea foras mittetur a consortio universalis Ecclesie, et
conculcabitur non solum ab electis hominibus, sed ab angelis Dei, immo et ab angelis Sathane,
270 cum illis dampnatus in [37^v] eternum.

Avertat a nobis, fratres karissimi, hanc iram suam Dominus, ne sal insipidum facti foras
mitti mereamur et conculcari, sed, per gratiam Dei sal sapidum facti, ita aliorum sapientiam
salliamus ut per illos et cum illis dominico corpori incorporari valeamus, quod ipse prestare
dignetur, qui est vera sapientia Patris cum ipso et Spiritu sancto vivens et regnans, Deus, per
275 secula. Amen.

ⁱ Mt 5, 13.

ⁱⁱ Io 6, 64. *Antiphona*, 5359.

ⁱⁱⁱ Mt 5, 13.

^{iv} Mt 5, 13.

^v Cf. per es. ALANUS AB INSULIS, *Distinctiones dictionum theologicarum*, PL 210, 931D; AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De baptismo contra Donatistas*, VI, XIV, 22, PL 43, [107-244], 207, ed. M. Petschenig, Wien 1908 (CSEL, 51), [pp. 145-375], p. 312; GREGORIUS I, *Regula pastoralis*, II, 4, PL 77, 31C, edd. Judic - Rommel - Morel cit., II, p. 192, 60-69; SICARDUS CREMONENSIS, *Mitræ sive Summa de officiis ecclesiasticis*, I, 7, PL 213, 31D, edd. Sarbak - Weinrich cit., p. 32; HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, PL 176, 457A; ID., *Miscellanea*, PL 177, 692B; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber exceptionum*, III, 10, PL 175, 663C, ed. Châtillon cit., p. 257.

^{vi} Cf. per es. GELASIUS I, *Sacramenta Romanae ecclesiae*, XXXI, PL 74, 1085A, ed. Wilson cit., p. 47.

^{vii} Cf. per es. Lev 2, 13; Ez 43, 24.

^{viii} Ier 48, 10.

^{ix} Gn 3, 19. *Responsorium*, 6938.

^x Mt 5, 13.

^{xi} *Ibidem*.

^{xii} Ps 26, 1. *Introitus*, 176; *Antiphona*, 3185.

^{xiii} Cf. PUBLIUS TERENCE AFER, *Andria*, I, 1, 317, ed. A. Fleckeisen, Leipzig 1898 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), [pp. 2-47], p. 15. Cf. ROBERTUS DE MELIDUNO, *Sententiae*, I, v, 40, edd. Martin - Gallet cit., II, p. 243, 23-26.

^{xiv} Ez 3, 7.

^{xv} Ps 51, 3. *Introitus*, 13; 154.

^{xvi} Ps 51, 7.

^{xvii} Cf. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Monologium*, PL 158, 198BC, ed. Schmitt cit., I, p. 62; PETRUS PICTAVIENSIS, *Sententiae*, III, 17, PL 211, 1079D; FROWINUS DE MONTE ANGELORUM, *Explanatio dominicae orationis*, II, 2, ed.

Beck - de Kegel cit., p 81; PSEUDO-HUGO DE SANCTO VICTORE, *Quaestiones in Epistolas Pauli*, I, PL 175, 503A; GUALTERUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones XXI*, *Sermo* 3, 3, ed. Châtillon cit., p. 29; PETRUS COMESTOR, *Sermones*, XXXI, PL 198, 1795A; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, III, 49; 345-348.

^{xviii} *I Cor* 3, 19.

^{xix} *Rm* 8, 6.

^{xx} Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, II, 28, PL 176, 762D; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber exceptionum*, I, 21, PL 177, 201C, ed. Châtillon cit., p. 111, 1-8.

^{xxi} Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, VI, 15, PL 176, 810C-812B, ed. Buttmer cit., pp. 132-133; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber exceptionum*, I, 25, PL 177, 203B, ed. Châtillon cit., pp. 112-113, 1-20.

^{xxii} Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De doctrina christiana*, II, xxx, 47, PL 34, 57, ed. Martin cit., p. 63, 1-21; ISIDORUS HISPALENSIS, *Differentiae*, XXXIX, 150-152, PL 83, 94A, ed. Sanz cit., p. 97; ID., *De numeris*, VIII, 44, PL 83, 188B; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, II, 20-21, PL 176, 760AC; ed. Buttmer cit., pp. 38, 27 – 39, 25; ID., *Epitome Dindimi in philosophiam*, ed. Baron cit., p. 200, 342-343; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber exceptionum*, I, 5-6, PL 177, 195D-196B, ed. Châtillon cit., p. 105, 15 - 106, 24; *ibid.*, 14-21, 200A-201C, ed. Châtillon cit., pp. 109, 1 - 111, 8; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmus*, I, 57, ed. Delhaye cit., p. 74; ID., *Fons philosophie*, ed. Michaud-Quantin cit., p. 36, 21-44; ID., *Sermones*, X, 140-141; XII, 260-263.

^{xxiii} Cf. *Prov* 1, 20. *Antiphona*, 4811.

^{xxiv} Cf. *Is* 8, 6.

^{xxv} *Mt* 5, 13.

^{xxvi} Cf. *I Petr* 3, 15.

^{xxvii} Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De meditatione*, PL 176, 996AB, ed. Baron cit., p. 52; ID., *Miscellanea*, XXXIII, PL 177, 832BC; *ibid.*, XLVI, 495C. Cf. *Is* 5, 20. Cf. GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, XXI, 252-253.

^{xxviii} Cf. *ibidem*.

^{xxix} Cf. per es. BEDA, *Homiliae*, XIII, 94, 68C, ed. Hurst cit., p. 95; PETRUS PICTAVIENSIS, *Sententiae*, III, 27, PL 211, 1129A. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, LVI, PL 177, 781B.

^{xxx} Cf. *supra*, nota ^{xxvii}.

^{xxxi} Cf. PETRUS PICTAVIENSIS, *Sententiae*, VI, 6, PL 211, 1158D.

^{xxxii} Cf. *Mt* 15, 14; *Lc* 6, 39.

^{xxxiii} Cf. *Lc* 12, 49.

^{xxxiv} *Io* 15, 13. *Antiphona*, 3685; 6844.

^{xxxv} *Mt* 5, 13.

^{xxxvi} Cf. *Iud* 9, 45; RABANUS MAURUS, *Commentaria in Ecclesiasticum*, PL 109, [763-1126C], 1076C; ID., *Commentarium in Matthaeum*, PL 107, 801C, ed. Löfstedt cit., I, p. 133; ID., *De universo*, PL 111, 460C.

^{xxxvii} Cf. per es. HUGO DE FOLIETO, *De claustrum animae*, III, 9, PL 176, 1102A; ADAM DE SANCTO VICTORE, *Sequentiae*, XLIX, ed. Grosfillier cit., p. 459, 9-10; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Super Ecclesiasten*, XVI, PL 175, 235BC; ID., *Miscellanea*, XXX, PL 177, 712A; *ibid.*, LXXIX, 513D; *ibid.*, CXCV, 585D; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber exceptionum*, II, 2, PL 175, 773B, ed. Châtillon cit., p. 235; PETRUS COMESTOR, *Sermones*, VIII, PL 198, 1743B; GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, X, 57-58; XII, 158-159; XX, 165-166.

^{xxxviii} *Gal* 5, 17.

^{xxxix} *Ps* 9, 29.

-
- ^{xl} Cf. GUALTERUS DE SANCTO VICTORE, *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, III, 9, ed. Glorieux cit., p. 257, 27.
- ^{xli} Cf. *Iud* 9, 45; cf. *supra*, nota ^{xxxvi}.
- ^{xlii} *Mt* 13, 25. *Antiphona*, 2364.
- ^{xliii} *Gn* 3, 18. *Responsorium*, 6937.
- ^{xliv} Cf. GERHOLDUS REICHERSPERGENSIS, *Commentarius aureus in Psalmos et cantica ferialia*, LIV, 4, PL 193, [619-1814], 1654A.
- ^{xlv} QUINTUS HORATIUS FLACCUS, *Satyrae*, I, 1, 106-107, ed. F. Klingner, in ID., *Opera*, Berlin 2008 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1225), [pp. 161-239], p. 165.
- ^{xlvi} ID., *Epistolae*, 1, 18, 9.
- ^{xlvi} Cf. *I Cor* 4, 21.
- ^{xlvi} Cf. *Zach* 11, 7-14; RUPERTUS TUITIENSIS, *Commentaria in duodecim prophetas minores*, IV, PL 168, 786D.
- ^{xlvi} Cf. *Io* 9, 34.
- ^l *Mt* 5, 13.
- ^{li} *Ibidem* (LXX).
- ^{lii} *Mt* 5, 13.
- ^{liii} *Ibidem*.
- ^{liv} *Ibidem*.
- ^{lv} Cf. *Mt* 5, 13.
- ^{lvi} Cf. *ibid.* 3, 12. Cf. per es. anche AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Contra Cresconium grammaticum Donatistam*, IV, 26, PL 43, 562, ed. Petschenig cit., p. 525, 14-16; ID., *Epistolae*, XCIII, x, 42, PL 33, 341.

XXXII

Sermo* communis Magistri Gaufridi†

Introduzione

Il *sermo communis* di Goffredo, che ha avuto una più fortunata trasmissione rispetto agli altri della sua produzione, poiché incluso all'interno degli omeliari vittorini (in buona compagnia tra i sermoni dell'abate Gualtiero, di Acardo, Pietro Lombardo, Maurizio di San Vittore o Pietro Comestore, solo per citarne alcuni), si distingue dagli altri per brevità e per temi¹. D'altronde, la natura del sermone, che si intuisce già dal titolo, chiarisce il perché di un commento non particolarmente brillante, ma più attento al rispetto di un rigore nei confronti dell'esposizione delle dottrine di fede.

La critica alle acque mondane, che occupa buona parte del sermone, prende spunto dal passo del capitolo 47 di *Ezechiele* in cui il profeta racconta la sua visione delle acque che sgorgano dalla parete destra meridionale del tempio e di un uomo che, con delle funi in mano, lo invita a guardarle. L'acqua permette a Goffredo di tornare su una metafora già ampiamente sfruttata nel *Fons philosophiae*, ma qui, a differenza di quanto espone nel poema, il Vittorino si scaglia in una critica feroce alle acque mondane, ovvero le scienze terrene, che proverrebbero dal diavolo o, semmai, dalla parete sinistra del tempio, in una connotazione altamente negativa che sembra essere conforme alla direzione che l'abate Gualtiero stava dando in quegli anni alla propria abbazia.

L'uomo della visione di Ezechiele, invece, è letto da Goffredo come il Cristo, dispensatore di grazia, che deve condurre il genere umano verso il punto in cui l'acqua diventa più alta, ovvero in una progressiva acquisizione della fede, la quale, per poter essere piena e vera, deve essere sempre accompagnata dalle buone opere.

* Sermo communis magistri Gaufridi] P¹; P²; P⁴; Sermo communis magistri Galfridi P³; Sermo communis G, V.

† Gaufridi] P² p.c., Achardi P² a.c.; Galfridi P³; Incipit Sermo Magistri Hugonis de Sancto Victore. De sermone communis rubrica V; Sermo Hugonis de Sancto Victore V *in marg.*

¹ Per una breve ma accurata analisi codicologica in relazione al *Sermo communis* di Goffredo, cf. P. DELHAYE, *Les sermons de Godefroy de Saint-Victor* cit. pp. 203-209.

Le numerose citazioni bibliche che accompagnano la lettura del sermone conducono Goffredo a dei brevi *excursus*, che consegnano al lettore delle immagini complementari tra loro e speculari rispetto alla distinzione che, nella prima parte del sermone, vedeva le acque buone della fede opporsi alle cattive della scienza mondana: la prima è quella del *tau*, i cui bracci trasversali rappresenterebbero la retta intenzione e l'*equalitas* nelle condizioni avverse e favorevoli dell'esistenza dell'uomo fedele; la seconda è quella dell'anfora, le cui due anse, invece, simboleggerebbero i moti irrazionali dell'anima dell'*irascibilitas* e la *concupiscibilitas* che condurrebbero anima e corpo alla corruzione e, dunque, alla punizione eterna.

Il sermone termina con il riferimento all'ultima parte della visione di Ezechiele, quella del torrente tanto ricco d'acqua da non poter essere guadato, che Goffredo legge come l'acqua dolce del torrente della fede in Cristo, quella stessa fede che condurrà ogni anima in possesso di una fede autentica e piena a prendere parte al consesso degli angeli e dei santi, al cospetto di Dio, alla fine dei tempi.

Testo

P¹ = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14589, ff. 51^{ra}-52^{vb}.

P² = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14590, ff. 45^{ra}-47^{ra}.

P³ = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14948, ff. 20^{ra}-21^{ra} (cum f. 20bis).

P⁴ = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 16461, ff. 56^r-58^v.

P⁵ = ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14957, ff. 124^{ra}-125^{va}.

G = ms. Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, 1423, ff. 61^{ra}-63^{rb}.

V = ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. lat., 108, ff. 94^{vb}-96^{va}.

*Vidi*¹ *aquam egredientem*² *a dextro latere templi et omnes ad*³ *quos pervenit aqua illa*⁴ *salvi facti sunt et dicebant Alleluia*¹. [G 61^{rb}] *Libenter*⁵ *suffertis insipientes cum sitis*⁶ *sapientes*ⁱⁱ. In hac excusatione non oportet moram⁷ facere. Iam enim sepe a pluribus hec et consimilis facta
5 est: alii siquidem excusationem faciunt ex necessitate, alii ex humilitate, alii ornatus⁸ causa, ut
competentius ad ea que dicenda sunt veniant. *Vidi aquam* etc. Si⁹ sitis fervorem desiderii
significat, consequenter aqua refrigerium desiderii fruitionem insinuat. Sicut enim aqua est
necessaria, copiosa et grata, sic celestis gratie donum et aque¹⁰ salutaris refrigerium est
necessarium, copiosum et gratum.

¹ Vidi] idi P⁴ *omissione rubricatoris*

² egredientem] *bis scr.* P⁵.

³ ad] P⁴ a.c., *corr. sup. l.* P^{4p.c.}.

⁴ illa] ista P⁵, V.

⁵ Libenter suffertis... dicenda sunt veniant] *om.* P⁵ §.

⁶ sitis] P⁴ a.c., *corr. sup. l.* P^{4p.c.}.

⁷ moram] P^{4p.c.}, *add. in marg*; mors P⁴ a.c., *del. sub l.*

⁸ ornatus] P¹, P⁵, V; P^{3p.c.}, ortiatus P⁴; P^{3a.c.}, *del. sub. l. et corr. sup. l.*; P^{2p.c.}; oriatus P^{2a.c.}; ociatus G^{p.c.} *in ras.*

⁹ si] *om.* P^{2a.c.}, *add. sup. l.* P^{2p.c.}.

¹⁰ aque] aqua V.

10 Multi¹¹ sitiunt¹² aquas mundanas, id est terrenas, et mundanas consolationes; quas non
petunt a¹³ Domino, sed fraude et dolo et symonia ad eas pervenire conantur. [P⁴ 56^v] Iste aque
non egrediuntur a temploⁱⁱⁱ, immo a diabolo¹⁴ et [P³ 20^{rb}] ab inferno. Unde [P¹ 51^{rb}] ne-[P²
45^{rb}]cesse est eas fetentes esse et corrumpentes, sitim¹⁵ secularis concupiscentie non
extinguentes sed potius augentes, non refrigerium prestantes sed vitiorum incrementum. Alii
15 has [P⁵ 124^{rb}] aquas mundanas petunt quidem¹⁶ a Domino, ut illi qui genua¹⁷ flectunt et preces
[V 95^{ra}] ad Dominum fundunt, postulando ab eo ut det illis divitias, possessiones, honores et
dignitates. He¹⁸ aque videntur¹⁹ egredi a templo, sed non a dextro latere templi^{iv} sed a sinistro.
Per [G 61^{va}] sinistram enim bona temporalia significantur, sed per dexteram bona eterna
figurantur²⁰. Alii petunt a Domino vera bona spiritualia et eternam²² Spiritus sancti
20 consolationem: iste sunt aque que descendunt a dextro latere templi^v. Has qui²³ biberit²⁴, ut dicit
Veritas, *non sitiet in eternum*^{vi}. Vidit²⁵ dum eas bibit. Qui autem aquas²⁶ mundanas biberit, in
hoc ipso amplius sitiet. Indigentiam enim²⁷ et inopiam non expellunt, sufficientiam²⁸ non
conferunt. *Dulcoris quidem habet*²⁹ *initium*^{vii}, sed in fine eternum supplicium^{viii}. Non permanent

¹¹ multi] muti P², P⁵.

¹² sitiunt] faciunt G.

¹³ a Domino] om. V.

¹⁴ diabolo] dyabolo P¹.

¹⁵ sitim] om. P^{3a.c.}, add. in marg. P^{3p.c.}.

¹⁶ quidem] quidam P⁵.

¹⁷ genua] geua P^{1a.c.}; genua P^{1p.c.} corr. in marg.

¹⁸ He aque] eaque P⁵; hee V.

¹⁹ videntur] videtur P².

²⁰ figurantur – alii] figurantur, sed per dexteram alii P^{3a.c.}, del. sub l. P^{3p.c.}.

²¹ figurantur] significantur P¹.

²² eternam] eterna V.

²³ qui] om. P⁵.

²⁴ biberit] biberint P^{3a.c.}, corr. sub l. P^{3p.c.}.

²⁵ Vidit] Vide V.

²⁶ aquas] P^{1p.c.}; aqua P^{1a.c.}, corr. sup. l.

²⁷ enim et inopiam] om. V.

²⁸ sufficientiam] P^{3p.c.}, sufficientie P^{3a.c.}, corr. sub l.

²⁹ habet] habent G^{p.c.} in marg.

sed, sicut volatus avium, pertranseunt; dulcedinem cum felle mixtam et mel veneno plenum
25 possident³⁰.

Quis ergo non timet tangere vel gustare? Qui autem biberit aquam quam³¹ Dominus Iesus
dat, *non sitiet in eternum*^{ix}, ubi³² iam dictum est. Ad quam nos invitat Iacobus apostolus, dicens:
Cum *mansuetudine suscipite insitum verbum, quod potest salvare animas vestras*^x. [P³ 20^{va}]
Dicens ‘quod potest salvare animas vestras’, non [P² 45^{va}] notat³³ ambiguitatem, sed potius
30 difficultatem. Multa enim prestant nobis³⁴ impedimentum salutis, videlicet hostis antiquus.
Alter³⁵ alteri, unusquisque sibi ipsi ‘insitum’ inquit. [P¹ 51^{va}] Nonne³⁶ gratis datum? Quomodo
igitur ‘insitum’? Est aliquis habens³⁷ arborem sterilem, folia tantum ferentem, vel poma sed
mala. Succidit³⁸ eam et amputat omnes ramos^{xi}: non remanet nisi³⁹ truncus. Deinde⁴⁰ inserit
surcu-[G 61^{vb}]lum, scilicet modicum et brevem ramum⁴¹, ut de cetero truncus ferat surculi
35 fructum. Si autem⁴² contingat adulterinas propagines succrescere, eas excidit, [V 95^{rb}] ne
priorem fructum trunci ferant [P⁴ 57^r] et surculum insitum suffocent. Simili modo est aliquis
potens et dives, multas habens possessiones et familiam⁴³⁴⁴ plurimam in seculo⁴⁵. Sub cuius
umbra requiescunt *bestie agri* et in cuius ramis quasi *volucres*⁴⁶ *celi* habitant^{xii}. Videns autem

³⁰ possident] possideret P¹, P⁴; *coni.* possident G^{p.c.}, possidet V.

³¹ quam] *om.* P^{4a.c.}, *add. sup. l.* P^{4p.c.}.

³² ubi iam dictum est... suffocent et destruant] *om.* P⁵ §.

³³ notat] nocet V.

³⁴ nobis] *ōne in. marg.* P⁴ *dub.*

³⁵ alter] G^{p.c.}, alteri *in ras.* G^{a.c.}.

³⁶ nonne gratis] P^{3p.c.}, *coni.* non negatis P^{3a.c.}; non negratis P¹.

³⁷ habens] hnb P^{3p.c.}; hms P^{3 a.c.}, *corr. sub l.*

³⁸ succidit] P^{3p.c.}; siccidit P^{3a.c.}, *corr. sup. l.*

³⁹ nisi] *om.* P^{3a.c.}; *add. sup. l.* P^{3p.c.}.

⁴⁰ deinde] P^{4p.c.}.

⁴¹ ramum] famum V.

⁴² autem] ante V, *bis scr.*

⁴³ familiam] P²; famili P^{3a.c.}, *corr. sup. l.* P^{3p.c.}.

⁴⁴ familiam] famili a P^{3a.c.}; *del. sub l.* P^{3p.c.}; *coni.* familiam P^{4p.c.}; familia P^{4a.c.}.

⁴⁵ seculo] *corr.* secula P^{2a.c.}.

⁴⁶ volucres] P^{3p.c.}, luces P^{3a.c.}, *corr. sup. l.*

quia vana est salus hominis, et quia omnia que⁴⁷ possidet non⁴⁸ valent eum liberare a⁴⁹⁵⁰ morte⁵¹
 40 eterna^{xiii}, amputat omnes ramos, succidit arborem, omnia que possidet⁵² relinquit⁵³ et respuit,
 et reputat velut stercora^{xiv54} non remanet aliquid nisi⁵⁵ truncus, id est corpus nudum. Deinde in
 hoc trunco inserit surculum verbi⁵⁶ evangelici⁵⁷, ut de cetero truncus huius⁵⁸ surculi ferat⁵⁹
 fructum. Adulterinas⁶⁰ autem propagines, id est affectiones amaritudines⁶¹, que⁶² succrescunt
 ex trunci corruptione, succidit⁶³, ne⁶⁴ [P³ 20^{vb}] priorem fructum [P² 45^{vb}] veteris vite ferant⁶⁵⁶⁶
 45 et fructum⁶⁷ nove vite⁶⁸ suffocent et destruant.

Et omnes ad quos pervenit aqua illa salvi facti sunt. Aqua Verbi Dei, *aqua salutaris*^{xv}, aqua
 celestis gratie, ad quosdam venit, sed non pervenit. [P⁵ 124^{va}] Sunt enim aliqui qui Verbum Dei
 audiunt, sed eius dulcedinem cordis palato non percipiunt. Ad hos⁶⁹ venit, sed non pervenit
 aqua [G 62^{ra}] egrediens de templo^{xvi}. Sunt alii ad quos pervenit aqua hec, ut⁷⁰ illi qui, cum

⁴⁷ que possidet non] non possidet V.

⁴⁸ non valent eum liberare a morte eterna, amputat omnes ramos, succidit arborem, omnia que possidet] *om. hom.*
 V.

⁴⁹ a] ab G.

⁵⁰ ab] *om. G^{a.c.}, add. sup. l. G^{p.c.}.*

⁵¹ morte eterna] eterna morte G.

⁵² possidet] P^{4p.c.}; posidet P^{4a.c.} *corr. sup. l.*

⁵³ relinquit] P^{4p.c.}; reliqui.. P^{4a.c.}, relinquit V.

⁵⁴ stercora non] P^{4p.c.}, stercoranon P^{4a.c.}.

⁵⁵ nisi] *om. P^{2a.c.}, add. sup. l. P^{2p.c.}.*

⁵⁶ verbi] verba V.

⁵⁷ evangelici] evvangelici P².

⁵⁸ huius] P^{2p.c.}; eius P^{2a.c.}; *corr. sub l.*

⁵⁹ ferat] P^{3p.c.}, feret P^{3a.c.}, *corr. sup. l.*

⁶⁰ adulterinas] P^{3p.c.}, *coni. ad ultimam* P^{3a.c.}, *corr. sub l.*; adulterinas P^{4p.c.}, adulterina P^{4a.c.}, *corr. sup. l.*

⁶¹ amaritudines] P^{3p.c.}, maritudines P^{3a.c.}, *corr. in marg.*

⁶² que] P^{2p.c.}.

⁶³ succidit] P^{2p.c.}; excidit P^{2a.c.}; *corr. sup. l.*

⁶⁴ ne] P^{2p.c.}, P⁵; nec P¹, P³, P⁴, G, V.

⁶⁵ ferant et] *om. P^{3a.c.}, add. sup. l. in marg. P^{3p.c.}.*

⁶⁶ ferant et fructum nove vite] *om. hom. P^{4a.c.}, add. in marg. P^{4p.c.}; bis scr. in marg. alia m.*

⁶⁷ fructum] P^{3p.c.}, in fructum P^{3a.c.}, *del. in sub l.*

⁶⁸ vite] *bis scr. P^{2a.c.}.*

⁶⁹ hos] quos G.

⁷⁰ ut] G, P⁵, V; uⁱ P¹, P² P⁴; u^t P³.

50 verbum Dei audiunt, eius suavitate intus⁷¹ reficiuntur et refecti salvi fiunt [P¹ 51^{vb}] salute eterna⁷².

Et dicebant ‘Alleluia’, quod interpretatur ‘*laudate Dominum*’^{xvii}. Per omnes enim⁷³ vicos et plateas superne⁷⁴ Ierusalem cantabunt ‘Alleluia’^{xviii}. Ibi erit *gratiarum actio et vox laudis*^{xix}. Sancti enim in eterna beatitudine laudabunt Deum, considerando⁷⁵ et ad memoriam revocando
55 a quibus et quantis malis Deus eos liberaverit et quanta bona eis contulerit. Et hec⁷⁶ erit gratiarum actio^{xx}: laudabunt et in Deum, solo respectu sue bonitatis. Et hec⁷⁷ erit vox laudis quod maius⁷⁸ [V 95^{va}] est gratiarum actione. Et⁷⁹ quod maius est ponit, scilicet vocem laudis. Et notandum quod, dicens⁸⁰ quod *aque egrediebantur subter limen domus*^{xxi}, insinuat occultam iuditorum⁸¹ Dei profunditatem. Quis enim potest capere cur aqua hec ad alios perveniat et ad⁸²
60 alios non perveniat⁸³, cur Deus hunc eligat et illum reprobet⁸⁴?

Et *descendebant*, inquit, *aque egredientes*⁸⁵ *de templo* [P³ 20bis^{ra}] *ad orientem*^{86xxii}. Aque mundane⁸⁷ non descendunt ad orientem⁸⁸ sed⁸⁹ ad occidentem, quia illi qui eas cum desiderio bibunt [P⁴ 57^v] semper peiores fiunt. Aque⁹⁰ vero egredientes a dextro latere templi^{xxiii} ad

⁷¹ suavitate intus reficiuntur et refecti] suavitate et intus reficiuntur refecti P⁵; et *add. sup. l.* P^{5p.c.}.

⁷² eterna] eterne P⁵.

⁷³ enim] *om.* P⁵.

⁷⁴ superne] sternetur P⁵.

⁷⁵ considerando] P²; consideranda P³.

⁷⁶ hec] hoc V.

⁷⁷ hec] hoc V.

⁷⁸ maius] magis V.

⁷⁹ et quod maius est ponit... habebat funiculum in manu] *om.* P⁵, §.

⁸⁰ dicens] P^{4p.c.}; *coni.* dici P^{4a.c.}.

⁸¹ iuditorum] P^{1p.c.}; iuditorum P^{1a.c.}, P², P³, P⁴, G.

⁸² ad] *om.* V^{a.c.}, *add. in marg.* V^{p.c.}.

⁸³ perveniat] perveniatur P³.

⁸⁴ reprobet] P^{4p.c.} *in ras.*

⁸⁵ egredientes] P^{4p.c.}, gredientes P^{4a.c.}, *corr. sup. l.*

⁸⁶ orientem aque] P^{4p.c.}, orientemaque P^{4a.c.}.

⁸⁷ mundane] P^{2p.c.}.

⁸⁸ orientem] oriente P².

⁸⁹ sed ad occidentem] *om.* P^{2a.c.}, *add. sup. l.* P^{2p.c.}.

⁹⁰ aque] ea que G.

orientem [P² 46^{ra}] tendunt, quia hii ad quos perveniunt⁹¹ semper de bono in melius proficiunt.
 65 [G 62^{rb}] *Et convertit me ad portam*⁹² *domus*^{xxiv}. Ipse me convertit⁹³, ipse me non potui. Unde propheta: *Converte nos, Deus*^{xxv}, et Ieremias: *Converte me, Domine, et convertar*^{xxvi}. Ad portam domus Domini semper debemus habere faciem conversam duabus de causis: ut scilicet aque divine consolationis inde ad nos descendant. Hec est enim porta⁹⁴ divitis, ad quam multe elemosine indigentibus largiuntur. Nos ergo, tanquam pauperes et inopes pupilli et mendici⁹⁵,
 70 pulsemus instantia precum ad hanc portam, ut elemosina celestis alimo-[P¹ 52^{ra}]nie inde nobis tribuatur⁹⁶, panis cotidianus qui nos iterum⁹⁷ reficiat, ne deficiamus in via. Debemus etiam ideo conversi esse ad hanc portam, ut nobis quandoque aperiatur⁹⁸, ut ingredi mereamur⁹⁹.

Et vir egrediebatur qui habebat funiculum in manu^{xxvii}. Quis¹⁰⁰ est iste vir tenens funiculum in manu? Hic est Christus, qui secundum mensuram fidei, que per funiculum figuratur, singulis
 75 dona gratie sue¹⁰¹ distribuit. Unde David: *Funes*¹⁰² *cecidere michi in pre-*[P³ 20bis^{rb}]*claris,* et¹⁰³¹⁰⁴ *si hereditas tua preclara est tibi*^{xxviii}, age¹⁰⁵ gratias¹⁰⁶ Christo [V 95^{vb}] in cuius manibus¹⁰⁷ est funiculus. Multi dicunt se habere fidem, sed non habent veram, perfectam et plenam, imo¹⁰⁸ de ipsa dubitant¹⁰⁹; quam dubitationem verbis non exprimunt. Si enim veram fidem, perfectam et plenam haberent, ea que faciunt minime facerent. Nec [P² 46^{rb}] aliter

⁹¹ perveniunt] P^{4p.c.} in ras.

⁹² portam domus] P^{2p.c.}; domus portam P^{2a.c.}.

⁹³ convertit] P^{2p.c.}; converti P^{2a.c.}, corr. sup. l.

⁹⁴ porta] P^{3p.c.}; portam P^{3p.c.}, corr. sub l.

⁹⁵ mendici] P^{2p.c.}; mendaci P^{2a.c.}, corr. sup. l.

⁹⁶ tribuatur] tribuatur et V.

⁹⁷ iterum] item P³.

⁹⁸ aperiatur] aperatur P³, P¹, P⁴.

⁹⁹ mereamur] P^{2p.c.}; mereatur P^{2a.c.}, corr. sup. l.

¹⁰⁰ Quis est iste vir tenens funiculum in manu] om. V.

¹⁰¹ sue] con. P^{2p.c.}; sive P^{2 a.c.} in ras.

¹⁰² funes] fennes V.

¹⁰³ et si hereditas tua preclara est tibi] bis scr. P³, V; bis scr. in marg. P⁴.

¹⁰⁴ et si hereditas tua... eorum verba verba sunt insani] om. P⁵.

¹⁰⁵ age gratias] gratias age G.

¹⁰⁶ gratias] G^{p.c.} agratias, G^{p.c.} corr. sub l.; con. age gratias G^{p.c.}.

¹⁰⁷ manibus est funiculus] maniculus V.

¹⁰⁸ imo] immo V.

¹⁰⁹ dubitant] P^{2p.c.}; P^{2a.c.} dubitant quam dubitant del.

80 dicendi sunt habere fidem quam frenetici [G 62^{va}] vel insani rationem. Ratio siquidem in
freneticis vel insanis non viget, imo¹¹⁰ sopita est, nec habet in eis suum officium. Horum tamen
natura rationalis est, licet quandoque dicatur esse sine ratione propter predictam rationem.
Contingit etiam quandoque verba rationabilia et subtilia tales proferre, multo etiam subtiliora
quam proferrent sani; sed pro certo talium verba verba¹¹¹ sunt insani. Simili¹¹² modo sunt
85 quidam qui dicuntur¹¹³ esse fideles, quia verbis fidei non contradicunt, et quia cum fidelibus¹¹⁴
sacramenta fidei suscipiunt. Sed in eis non viget fides, immo¹¹⁵ sopita est et *sine operibus*
mortua est^{xxix}. Hii etiam quandoque verba catholica proferunt, et¹¹⁶ subtiliter de fide disserunt,
sed proculdubio eorum verba verba sunt insani¹¹⁷¹¹⁸.

Ne¹¹⁹ ergo *fides sine operibus mortua sit*^{xxx}, *mensus*¹²⁰ *est vir ille qui tenebat* [P⁴ 58^r]
90 *funiculum in manu mille cubitos et* [P⁵ 124^{vb}] *pervenit aqua torrentis ad* [P¹ 52^{rb}] *talos*^{121xxx}.
Quid per ‘mille cubitos’ nisi perfectio et plenitudo fidei?¹²² Quid per ‘talos’¹²³ nisi [P³ 20bis^{va}]
incessus operum? Tunc igitur Christus metitur ‘mille cubitos’, ut¹²⁴ perveniat torrens ‘ad
talos’¹²⁵, cum¹²⁶ dat fidei perfectionem cum plenitudine operum. Sunt tamen quidam qui, cum
fidem veram habeant et opera bona faciant¹²⁷, cito in persecutionibus succumbunt, quia nondum
95 virtutem perseverandi perceperunt¹²⁸.

¹¹⁰ imo] imno G, immo V.

¹¹¹ verba] *om.* P^{3a.c.}; *add. in marg.* P^{3p.c.}; *del.* G^{p.c.}.

¹¹² simili] simili vero P^{3a.c.}; *del.* P^{3p.c.}.

¹¹³ dicuntur] dicunt G^{a.c.} (?).

¹¹⁴ fidelibus] P^{3p.c.}; credibilibus P^{3p.c.}, *corr. sup. l.*

¹¹⁵ immo] imno P²; imo P⁴.

¹¹⁶ et] *om.* P^{3a.c.}; *add. sup. l.* P^{3p.c.}.

¹¹⁷ insania] *add.* P^{3p.c.}.

¹¹⁸ insani] insani P¹; P²; G; *coni.* P⁴; insania P³, insanie V.

¹¹⁹ ne] Q^ar (*lege* Quare *vel* Quaeritur?) G.

¹²⁰ mensus] mersus V.

¹²¹ talos] P^{2p.c.}, P^{3p.c.} *corr. sup. l.*, P^{5p.c.}, tales P¹, P⁴, G, P^{2a.c.}, P^{3a.c.}, P^{5a.c.}, tallos V.

¹²² fidei quid] fidei et quid V.

¹²³ talos] P²; P³; P⁴; G; tales P^{1a.c.}; talos P^{1p.c.}; tallos V.

¹²⁴ ut perveniat torrens ‘ad talos’] *om.* V.

¹²⁵ talos] tales P^{1a.c.}; talos P^{1p.c.}.

¹²⁶ cum] *om.* P^{3 a.c.}; *add. sup. l.* P^{3 p.c.}.

¹²⁷ faciant] faciunt G.

¹²⁸ perceperunt] P²; P^{3p.c.}; perseperunt P^{3a.c.}.

Ideoque vir ille item¹²⁹ mensus¹³⁰ est mille¹³¹ cubitos et pervenit aqua¹³² usque [V 96^{ra}]
 ad¹³³ genua^{xxxii}. Quid per ‘genua’ [G 62^{vb}] nisi fortitudo? Genibus enim stamus. [P² 46^{va}] Tunc
 igitur¹³⁴ metitur mille cubitos, ut perveniat aqua¹³⁵ usque ad genua, cum tribuit virtutem
 perseverandi, fortitudinem adversa tolerandi¹³⁶. Unde Apostolus: ‘Manus¹³⁷ remissas erigite et
 100 genua¹³⁸ dissoluta¹³⁹ consolidate’^{141xxxiii}. Quid per ‘manus’, nisi operatio¹⁴²? Quid¹⁴³ per
 ‘genua’, nisi fortitudo? Quid¹⁴⁴ est igitur manus remissas erigere et genua dissoluta solidare,
 nisi opera bona agere cum fortitudine perseverantie? In genibus probavit Gedeon eos qui secum
 ituri erant ad bellum; scilicet eos, qui bibendo de torrente genua non flectabant¹⁴⁵, idoneos ad
 pugnam indicavit^{xxxiv}. Sunt nonnulli [P⁵ 125^{ra}] qui in adversis¹⁴⁶ non cedunt, in prosperis tamen
 105 statim dissolvuntur.

Unde tercio mensus¹⁴⁷ est vir ille mille cubitos et pervenit usque ad renes^{xxxv}. Tunc¹⁴⁸
 aqua¹⁴⁹ torrentis pervenit usque ad renes, cum Christus dat virtutem temperantie, que necessaria

¹²⁹ item] P²; verum P³; P⁴, iterum P⁵, V.

¹³⁰ mensus] P¹ m-sus; *add. in marg. alia m. mens*⁹.

¹³¹ mille] P^{2p.c.}, ille P^{2a.c.} *corr. sup. l.*

¹³² aqua] aque V.

¹³³ ad] P^{2p.c.}, a P^{2a.c.} *corr. sup. l.*

¹³⁴ igitur metitur] metitur igitur P⁵.

¹³⁵ aqua] aque P³.

¹³⁶ tolerandi] tollerandi V.

¹³⁷ manus] *om.* V.

¹³⁸ genua dissoluta] dissoluta genua P^{3p.c.}.

¹³⁹ dissoluta] dis P⁵, V.

¹⁴⁰ dissoluta consolidate] dissoluta et consolidate V.

¹⁴¹ consolidate] P^{3p.c.}; consolate P^{3p.c.}, *corr. sup. l.*

¹⁴² operatio] consolidati P⁵.

¹⁴³ Quid] quod P³.

¹⁴⁴ Quid] P¹, G; quo P^{3p.c.}; qui P²; P⁴; P^{3a.c.}

¹⁴⁵ flectabant] flectebant P⁵.

¹⁴⁶ adversis] adversus P^{3a.c.}; advers P^{4a.c.}, us(?) *add. s. l.* P^{3p.c.}

¹⁴⁷ mensus] mersus V.

¹⁴⁸ Tunc aqua torrentis pervenit usque ad renes] *om. hom.* V.

¹⁴⁹ aqua] aque P³.

est in prosperitate. Hii qui nec in adversitate franguntur¹⁵⁰, nec in¹⁵¹ prosperitate dissolvuntur¹⁵², sunt viri illi de¹⁵³ quibus scriptum est: *Signa tau*¹⁵⁴ in frontibus viros ge-[P³ 20bis^{vb}] mentes et dolentes pro omnibus *abominationibus*^{xxxvi}. Tau¹⁵⁵ quedam figura est que fit duabus virgis, una recta et alia iacente ex transverso¹⁵⁶. Per lineam rectam intelligitur¹⁵⁷ intentio¹⁵⁸ recta [P¹ 52^{va}] et infatigabile desiderium eternorum; [G 63^{ra}] per lineam transversam insinuatur equalitas in prosperis et in adversis. Hii¹⁵⁹ enim sunt signati tau¹⁶⁰ qui habent rectam intentionem et¹⁶¹ equalitatem¹⁶² in prosperis et in adversis; qui, cum Apostolo, sciunt *habundare et penuriam*^{xxxvii}. Illi sciunt [P² 46^{vb}] habundare qui in prosperis non dissolvuntur, illi sciunt pati^{xxxviii} penuriam qui¹⁶³ in adversis non franguntur¹⁶⁴¹⁶⁵¹⁶⁶. [P⁴ 58^v]

Quia¹⁶⁷ autem dissoluti impetu prave delectationis¹⁶⁸ [V 96^{rb}] feruntur, per amphoram¹⁶⁹ illam significantur [P⁵ 125^{rb}] de qua dicitur in¹⁷⁰ Zacharia: *Ecce amphora et mulier* insedit ei.

¹⁵⁰ franguntur] P³p.c.

¹⁵¹ in] .

¹⁵² dissolvuntur sunt viri illi] *bis scrips.* P³a.c.

¹⁵³ de] *om.* P⁴a.c., *add. sup. l.* P⁴p.c.

¹⁵⁴ tau] thau V; P³ *bis scr.*, *add. in marg. sup.*

¹⁵⁵ Tau] P¹ et P⁴ T *add. in marg.*; thau P⁵, V.

¹⁵⁶ transverso] adverso G.

¹⁵⁷ intelligitur] intelligi G.

¹⁵⁸ intentio] *om. des.* P⁵

¹⁵⁹ Hii enim sunt signati tau, qui habent rectam intentionem in prosperis et in adversis] *om.* G^{a.c.}, *add. in marg.* G^{p.c.}.

¹⁶⁰ tau] thau P⁵, V.

¹⁶¹ et equalitatem] *om.* G.

¹⁶² equalitatem] P²p.c.; qualitatem P²a.c. *corr. sup. l.*

¹⁶³ qui] que V.

¹⁶⁴ franguntur] frangunt P³p.c., fanguntur *corr. in ras.* P³a.c.

¹⁶⁵ franguntur] que necessaria est in prosperitate *del.* P²p.c.

¹⁶⁶ Sunt nonnulli qui in adversus non cedunt in prosperis tamen statim dissolvuntur. Unde tercio mensus est vir ille mille cubitos et pervenit aqua usque ad renes. Tunc aqua torrentis pervenit usque ad renes cum Christus dat virtutem temperantie que necessaria est in prosperitate] *bis. scr.* P⁴a.c., *del.* P⁴p.c.

¹⁶⁷ quia] qua P¹a.c.; qui P¹p.c., *corr. sub et sup. l.*, *corr. in marg.* quia.

¹⁶⁸ delectationis] *delectationis* G^{p.c.}; dilectionis P¹, P², P³, P⁴, G^{a.c.}, *corr. sup. l.*; dilectionis P⁵, V.

¹⁶⁹ amphoram] P²; amphoram P¹, P³ et P⁴ *iter.*

¹⁷⁰ in] *om.* P²a.c., *add. sup. l.* P²p.c.

Et due mulieres ferebant amphoram et dixi: 'Quo deferunt¹⁷¹ amphoram in terram
 120 Sennaar?^{172xxxviii} etc. Amphora est olla¹⁷³ habens duas ansas. Per amphoram igitur significatur
 quilibet peccator¹⁷⁴. Per duas ansas irascibilitas et concupiscibilitas designantur. Per mulierem
 que insidet amphore intelligitur impietas^{xxxix}, quia per mulierem a serpente deceptam *peccatum*
intravit in mundum^{xl}, unde scriptum est: *Per mulierem omnes morimur*^{xli}. Per duas mulieres que
 amphoram deferebant¹⁷⁵ significantur due mollicies¹⁷⁶: una¹⁷⁷ animi, altera carnis. Sicut enim
 125 caro illicite delectatur in crapula et in¹⁷⁸ ebrietate et in his¹⁷⁹ que ex istis consequuntur¹⁸⁰, sic
 animus in adulationibus illicite delectatur. Et querit propheta, quo deferunt amphoram [P³ 21^{ra}]
 et responsum est ei: 'In terra Sennaar^{181xlii}', que¹⁸²¹⁸³ dicitur fetor eorum^{xliii}. Due igitur ille
 mulieres amphoram deferunt in terram Sennaar¹⁸⁴, id est in infernum, ubi alter alteri fetebit et
 unusquisque [G 63^{rb}] sibi¹⁸⁵ fetor erit. [P⁵ 125^{va}] Sicut¹⁸⁶ igitur nullus eorum qui ibi erunt¹⁸⁷
 130 poterit seipsum fugere¹⁸⁸, ita nec fetorem declinare. Fetor eorum erit fetor multorum¹⁸⁹: ex

¹⁷¹ deferunt] deferant P³; diferunt P².

¹⁷² Sennaar] P^{2p.c.}; Sennar P^{2a.c.} *corr. sup. l.*; Sannar V.

¹⁷³ olla] P^{3p.c.}; illa P^{3p.c.}, *corr. sup. l.*; ulla V.

¹⁷⁴ peccator] peccatorum P³.

¹⁷⁵ deferebant] P^{3a.c.}; deforebant P^{3a.c.}.

¹⁷⁶ mollicies] P¹; P^{2p.c.}, mullicies P^{2a.c.}, *corr. sup. l.*; mollices P³.

¹⁷⁷ una] P⁴, G; P^{3p.c.}, V, *corr. in ras. sup. l.* unam P^{3a.c.}; unam P²; P^{1p.c.}, *corr. sup. l.* unam P^{3a.c.}, P⁵.

¹⁷⁸ in] *om.* P⁵, V.

¹⁷⁹ his] P¹; P^{2p.c.}, *om.* P^{4a.c.}, *add. sup. l.* P^{4p.c.}; hos] P^{2a.c.}, *corr. sup. l.*; P^{3a.c.}, *corr. sup. l.*; G; hiis] P^{3p.c.}.

¹⁸⁰ consequuntur] consecuntur G.

¹⁸¹ Sennaar] Sannaar V.

¹⁸² que] P³; quod P¹; P²; P⁴, P⁵, V.

¹⁸³ que dicitur fetor eorum. Due igitur ille mulieres anphoram deferunt in terram Sennaar] *om. hom.* G^{a.c.}, P^{2a.c.},
add. in marg. G^{p.c.}, P^{2p.c.}.

¹⁸⁴ Sennaar] Sannaar V.

¹⁸⁵ sibi] igitur V.

¹⁸⁶ sicut] si V.

¹⁸⁷ erunt] erit P².

¹⁸⁸ fugere] fugire P².

¹⁸⁹ multorum] multarum P³.

omnibus fetoribus immensus [P¹ 52^{vb}] fetor nascetur, quem sentient¹⁹⁰ [P² 47^{ra}] illi miseri qui¹⁹¹192193 fetore¹⁹⁴ vitiorum corrumpuntur.

Qui autem, cum Apostolo, sciunt *habundare et penuriam pati*^{xliv}, per gratiam Christi ad ineffabilem suavitatem perducentur. Unde vir ille quarto *mensus est torrentem qui non potuit*
135 *transvadari*^{195xlv}. Que enim et quanta futura¹⁹⁶ sit gloria sanctorum, nec dici nec excogitari potest. Ibi¹⁹⁷ erit *pax que exsuperat*¹⁹⁸ *omnem sensum*^{xlvi}. [V 96^{va}] Ecce torrens qui non potest transvadari^{199xlvii}. Est enim ibi affluentia, immo effluentia²⁰⁰ omnium deliciarum. Unde propheta: *Quam magna multitudo dulcedinis tue, Domine*^{xlviii}! Non²⁰¹ solum est ibi dulcedo, sed multitudo dulcedinis²⁰² et magnitudo multitudinis, immo²⁰³ ‘quam magna multitudo dulcedinis
140 tue, Domine^{xlix}!’ Non potest dici quam magna sit, quam²⁰⁴ torrens non potest transvadari¹. Gloria *sempiterna erit super*²⁰⁵ *capita eorum gaudium et leticia*^{206li}, ad quam nos perducatur Dominus Iesus. Amen.

Explicit²⁰⁷ sermo communis.

ⁱ Cf. *Antiphona*, 5403; Cf. *Ez* 47, 1-9.

ⁱⁱ *II Cor* 11, 19.

¹⁹⁰ sentient] *bis scr.* P^{2a.c.}, *del.* P^{2p.c.}.

¹⁹¹ miseri] miseri qui. Ipse enim est et non alius qui totum hominem sanum facit. Huius itaque tam gloriosi et tam hic] P^{4a.c.}, *del.* P^{4p.c.}; P⁴ *in marg.* scribam *ine dub.*

¹⁹² qui] qui P² P^{4a.c.}, hic P¹, P³, P^{4p.c.} G.

¹⁹³ qui] qui enim ipse est, *del.* P^{2p.c.}.

¹⁹⁴ fetore] P^{3p.c.}; fetor P^{3p.c.}, *corr. sup. l.*

¹⁹⁵ transvadari] transudari G.

¹⁹⁶ futura] figura V.

¹⁹⁷ ibi erit pax... nos perducatur Dominus Iesus. Amen] *om.* P⁵.

¹⁹⁸ superat] P^{2p.c.}, super P^{2a.c.} *corr. sup. l.*; P^{4p.c.}; super P^{4a.c.} *corr. sup. l.*;

¹⁹⁹ transvadari] exvadari V.

²⁰⁰ effluentia] P^{3p.c.}; affluentia V, P^{3p.c.}, *corr. sup. l.*

²⁰¹ non solum est ibi dulcedo, sed multitudo dulcedinis et magnitudo multitudinis. Immo quam magna multitudo dulcedinis tue Domine] *om. hom.* G^{a.c.}, *add. in marg.* G^{p.c.}.

²⁰² et magnitudo multitudinis, immo ‘quam magna multitudo dulcedinis] *om. hom.* V.

²⁰³ Immo] P³; Imo P².

²⁰⁴ quam] quoniam V.

²⁰⁵ super] supra P³.

²⁰⁶ leticia] leticiam V.

²⁰⁷ Explicit sermo communis] V, *rubricator*.

-
- iii Cf. *Antiphona*, 5403.
- iv *Ibidem*.
- v Cf. *Antiphona*, 5403; Cf. *Ez* 47, 1-9.
- vi Cf. *Io* 4, 13. *Antiphona*, 2196.
- vii *Eccli* 11, 3.
- viii Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei*, XXI, 23, PL 41, 735, edd. Dombart - Kalb cit., p. 787, 2-3.
- ix *Io* 4, 13. *Antiphona*, 2196.
- x *Iac* 1, 21.
- xi Cf. *Dan* 4, 11.
- xii Cf. *Dan* 2, 38; 4, 9; 4, 18.
- xiii *Responsorium*, 70, 91.
- xiv Cf. *Phil* 3, 8.
- xv *Eccli* 15, 3. Cf. *Responsorium* 6281; 7710;
- xvi Cf. *Antiphona*, 5403; Cf. *Ez* 47, 1-9.
- xvii *Ps* 112, 1; 116, 1; 134, 1; 146, 1; 148, 1; 150, 1; *Antiphona*, 1326; 1339.
- xviii Cf. *Tob* 13, 22. *Responsorium*, 7390.
- xix *Is* 51, 3. Cf. *Antiphona*, 5148; *Responsorium* 7254.
- xx *Ibidem*.
- xxi *Ez* 47, 1. Cf. *Antiphona*, 5403.
- xxii Cf. *Ibidem*.
- xxiii Cf. *Ibidem*.
- xxiv Cf. *Ibidem*.
- xxv *Ps* 79, 4; 79, 8, 79, 20; 84, 5; *Thren* 5, 21. *Responsorium*, 6003; 7227; *Antiphona*, 1901; *Graduale*, 7b.
- xxvi *Ier* 31, 18.
- xxvii *Ez* 47, 3.
- xxviii Cf. *Ps* 15, 6.
- xxix *Iac* 2, 20.
- xxx *Ibidem*.
- xxxi Cf. *Ez* 47, 3.
- xxxii Cf. *Ez* 47, 4.
- xxxiii Cf. *Hebr* 12, 12. Cf. *Is* 35, 3-4. *Responsorium*, 6321.
- xxxiv Cf. *Iud* 7, 5.
- xxxv Cf. *Ez* 47, 5.
- xxxvi Cf. *Ez* 9, 4.
- xxxvii *Phil* 4, 12.
- xxxviii Cf. *Zac* 5, 9-11.
- xxxix Cf. *Ibid.*, 5, 8.
- xl *Rm* 5, 12.
- xli *Eccli* 25, 33.
- xlii *Zac* 5, 11.
- xlili Cf. per es. GREGORIUS I, *Moralia in Iob*, XIV, LIII, 65, PL 75, 1073D, ed. Adriaen cit., p. 739.

xliv *Phil* 4, 12.

xlv *Ez* 47, 5.

xlvi *Phil* 4, 7.

xlvii Cf. *Ez* 47, 5.

xlviii *Ps* 30, 20. *Responsorium*, 7459; *Offertorium*, 42, 185b.

xl ix Cf. *ibidem*.

¹ Cf. *Ez* 47, 5.

^{li} Cf. *Is* 51, 11. *Antiphona*, 3572.

Bibliografia

Fonti

ABSALON SPRINCKIRSBACENSIS, *Gregorianus abbreviatus*, in ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14936, ff. 99-136.

— *Sermones festivales*, PL 211, 11-294D.

ACHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De discretione animae, spiritus et mentis*, ed. N. M. Häring, in *Gilbert of Poitiers, Author of the De Discretione animae, spiritus et mentis commonly attributed to Achard of Saint Victor*, in «Medieval Studies», 22 (1960), [pp. 148-191], pp. 174-191.

— *De unitate Dei et pluralitate creaturarum*, ed. E. Martineau, Saint-Lambert des Bois 1987 (rist. anast. Caen 2013).

— *Sermones*, ed. J. Châtillon, in *Achard de Saint-Victor. Sermons inédits*, Paris 1970 (Textes philosophiques du Moyen Âge, 17).

ADAMUS DE SANCTO VICTORE, *Sequentiae*, in J. Grosfillier, *Les sequences d'Adam de Saint-Victor. Étude littéraire (poétique et rhétorique), textes et traductions, commentaires*, Turnhout 2008 (Bibliotheca Victorina, 20); ed. B. Jollès, in *Quatorze proses du XII^e siècle à la louange de Marie*, Turnhout 1994 (Sous la Règle de saint Augustin, 1).

ADAMUS SCOTUS, *Sermones*, PL 198, 91-440B.

ALANUS AB INSULIS, *De arte praedicatoria*, PL 210, 109-198A.

— *De fide catholica contra haereticos*, PL 210, 305-430A.

— *Liber poenitentialis*, PL 210, 279-304D, ed. J. Longère, 2 voll., Louvain - Lille 1965.

— *Sermones*, PL 210, 197-228D.

— *Summa 'Quoniam homines'*, ed. P. Glorieux, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 20 (1953), pp. 119-359.

- *Theologicae regulae*, PL 210, 617-684C, ed. N. M. Häring, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 48 (1981), pp. 97-226.
- *Distinctiones dictionum theologicarum*, PL 210, 685-1011.
- ALCHERUS CLAREVALLENSIS, *De spiritu et anima*, PL 40, 779-832.
- AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De mysteriis*, PL 16, 389-410A, ed. O. Faller, in ID., *Opera omnia*, VII, Wien 1955 (CSEL, 73), pp. 87-116.
- *De Noe et Arca*, PL 14, 361-416D.
- *Epistolae II classis*, PL 16, 1219-1286A.
- *Epistolae ex Ambrosianarum numero segregatae*, PL 17, 735-752A.
- *Hexaemeron*, PL 14, 123A-274A.
- Analecta Hymnica Medii Aevi*, edd. G. M. Dreves - C. Blume, 55 voll., Leipzig 1886-1922, rist. anast. Frankfurt am Main - New York - London 1961, XLVI.
- ANDREAS DE SANCTO VICTORE, *Expositio super Heptateuchum*, edd. C. Lohr - R. Bernt, Turnhout 1986 (CCCM, 53).
- *Expositiones historicae in libros Salomonis*, ed. R. Berndt, Turnhout 1991 (CCCM, 53 B).
- *Expositio in Ezechielem*, ed. M. A. Signer, Turnhout 1991 (CCCM, 53E).
- *Expositio super Danielelem*, ed. M. Zier, Turnhout 1991 (CCCM, 53F).
- ANONYMUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, in *Galteri a Sancto Victore et quorundam aliorum. Sermones ineditos triginta sex*, ed. J. Châtillon, Turnhout 1975 (CCCM, 30), pp. 241-290.
- ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur Deus homo*, PL 158, 359-432, ed. F. S. Schmitt, in ID., *Opera omnia*, 6 voll., Roma - Edinburgh 1946-1961, II, Roma 1940, pp. 37-134.
- *Meditationes et Orationes*, PL 158, 709-1020; III, ed. Schmitt cit., III, Edinburg 1946, pp. 1-91; tr. it. Roma 1973.
- *Monologion*, PL 158, 142-224, ed. Schmitt cit., I, Edinburg 1946, pp. 5-87.
- *Proslogion*, PL 158, 223A-242C, ed. Schmitt cit., I, pp. 94-122.
- ANSELMUS LAUDUNENSIS, *Enarrationes in Cantica canticorum*, PL 162, 1187-1228B.
- *Enarrationes in Matthaeum*, PL 162, 1228C-1500B.

- Antiphonale Monasticum pro diurnis horis iuxta vota RR. DD. Abbatum Congregationum confoederatarum ordinis Sancti Benedicti a Solesmensibus monachis restitutum*, Paris - Tournai - Roma 1934.
- Anthologia Latina, sive Poesis Latinae supplementum*, edd. F. Bücheler - A. Riese, 2 voll., Leipzig 1844, II, *Carmina Latina epigraphica* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- ARISTOTELES (secundum translationem quam fecit BOETHIUS), *Topica (recensio alpha)*, ed. L. Minio-Paluello, Bruges - Paris 1975 (Aristoteles Latinus, V, 1-3), pp. 5-179.
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Confessiones*, PL 32, 657-868, ed. L. Verheijen, Turnhout 1981 (CCSL, 27).
- *Contra Academicos*, PL 32, 903-958, ed. ed. P. Knöll, Wien - Leipzig 1922 (CSEL, 63), pp. 3-81.
- *Contra Cresconium grammaticum Donatistam*, PL 43, 445-594, ed. M. Petschenig, Wien 1909 (CSEL, 52), pp. 325-582.
- *Contra Faustum Manichaeum*, PL 42, 207-518, ed. J. Zycha, Wien - Leipzig 1891 (CSEL, 25), pp. 251-797.
- *Contra Gaudentium*, PL 43, 707-752, ed. M. Petschenig, Wien 1910 (CSEL, 53), pp. 201-274.
- *Contra Litteras Petiliani*, PL 43, 245-388, ed. M. Petschenig, Wien 1909 (CSEL, 52), pp. 3-227.
- *Contra Sermonem Arianorum*, PL 42, 683-708, ed. P.-M. Hombert, Turnhout 2009 (CCSL, 87A), pp. 183-255.
- *De baptismo contra Donatistas*, PL 43, [107-244], ed. M. Petschenig, Wien 1908 (CSEL, 51), pp. 145-375.
- *De civitate Dei*, PL 41, 13-804, edd. B. Dombart - A. Kalb, 2 voll., Turnhout 1955 (CCSL, 47-48).
- *De correptione et gratia*, PL 44, 915-946, ed. G. Folliet, Wien 2000 (CSEL, 92), pp. 219-280.
- *De doctrina christiana*, PL 34, 15-122, ed. J. Martin, Turnhout 1962 (CCSL, 32), pp. 1-167.

- *De fide et symbolo*, PL 40, 181-196, ed. J. Zycha, Wien 1900, (CSEL, 41), pp. 3-32.
- *De Genesi ad litteram*, PL 34, 245-486, ed. J. Zycha, Wien 1894 (CSEL, 28.1), pp. 3-435.
- *De ordine*, PL 32, 977-1020, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29), pp. 89-137.
- *De praedestinatione sanctorum*, PL 44, 959-991.
- *De sermone Domini in monte*, PL 34, 1230-1308.
- *De Trinitate*, PL 42, 819-1098, ed. W. J. Mountain, 2 voll., Turnhout 1968 (CCSL, 50, 50A).
- *Enarrationes in Psalmos*, PL 36, 67-1027; 37, 1033-1967, edd. D. E. Dekkers - J. Fraipont, 3 voll., Turnhout 1990 (CCSL, 38-40).
- *Enchiridion de fide, spe et caritate*, PL 40, 231-290, ed. E. Evans, Turnhout 1969 (CCSL, 46), pp. 49-114.
- *Epistolae*, PL 33, 61-1094, ed. A. Goldbacher, 5 voll., Wien 1895-1898 (CSEL, 34.1-2; 44; 57; 58).
- *In Epistolam Iohannis ad Parthos tractatus X*, PL 35, 1977-2062.
- *In Evangelium Iohannis tractatus CXXIV*, PL 35, 1379-1976, ed. R. Willems, Turnhout 1990 (CCSL, 36).
- *Sermones ad populum*, PL 38 [23-1483] - 39 [1493-1618].
- BEDA VENERABILIS, *Allegorica expositio in Esdram et Nehemiam*, PL 91, 807-924C, ed. D. Hurst, Turnhout 1969 (CCSL, 119A), pp. 237-292.
- *De ratione computi*, PL 90, 579-600C.
- *De ratione temporum*, PL 90, 293-578D, ed. C. W. Jones, Turnhout 1977 (CCSL, 123B), pp. 263-544.
- *De tabernaculo et vestibus sacerdotum*, PL 91, 393-498D, ed. D. Hurst cit., pp. 5-139.
- *De temporibus*, PL 90, 277-292C, ed. T. Mommsen - C. W. Jones, Turnhout 1980 (CCSL, 123C), pp. 585-611.
- *Hexaemeron*, PL 91, 9-190C.
- *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, PL 95, 21-290C, edd. A. Crépin - M. Lapidge - P. Monat - Ph. Robin, 3 voll., Paris 2005 (SC, 489-491).

- *Homiliae*, PL 94, 9-516A, ed. D. Hurst, Turnhout 1955 (CCSL, 122), pp. 1-378.
- *In Evangelium Sancti Marci*, PL 92, 131-302C, ed. D. Hurst, Turnhout 1960 (CCSL, 120), pp. 431-648.
- *In Evangelium Sancti Lucae*, PL 92, 301-634D, ed. D. Hurst, Turnhout 1960 (CCSL, 120), pp. 5-425.
- *In Evangelium Sancti Iohannis*, PL 92, 633-938A.
- BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermones de diversis*, PL 183, [537-748C], edd. J. Leclercq - C. H. Talbot - H. M. Rochais, in *Sancti Bernardi Opera*, 10 voll., Roma 1957-1998, VI.1, 1970, pp. 73-406.
- *Sermones in Cantica canticorum*, PL 183, 785-1198A, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit., II, 1968.
- *Sermones in adnuntiatione dominica*, PL 183, 383A-398C, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit., V, 1968, pp. 13-42.
- *Sententiae*, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit., VI.2, 1972.
- *Epistolae*, PL 182, 69-662A, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit., voll. VII-VIII, 1974-1977.
- BOETHIUS, ANICIUS MANLIUS TORQUATUS SEVERINUS, *Commentaria in Porphyrium*, PL 64, 71-158D, ed. L. Minio-Paluello, Bruges - Paris 1966 (Aristoteles Latinus, I, 6-7), pp. 5-31.
- *Commentaria in Topica Ciceronis*, PL 64, 1039-1174.
- *De consolatione philosophiae*, PL 63, 579-870A, ed. C. Moreschini, *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, München - Leipzig 2005 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), pp. 1-164.
- *De divisione*, PL 64, 875-892A, ed. J. Magee, Leiden 1998 (Philosophia antiqua, 77).
- *De syllogismo categorico*, PL 64, 761-832A.
- *De topicis differentiis*, PL 64, 1173-1226, 1179AB, ed. D. Z. Nikitas, in *Boethius's De topicis differentiis und die byzantinische Rezeption dieses Werkes. Einleitung und textkritische Ausgabe*, ed. D. Z. Nikitas, Athenai - Paris - Bruxelles 1990 (Corpus philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini, 5), pp. 1-92.
- *In libro De interpretatione*, PL 64, 293-640, 414BC, ed. C. Meiser, Leipzig 1880.

- *In Porphyrii Isagogen commentorum editio secunda*, PL 64, 71-158D, ed. S. Brandt, Wien 1906, pp. 135-348.
- BRUNO ASTENSIS, *Expositio in Apocalypsim*, PL 165, 603B-736C.
- CAESARIUS HEISTERBACENSIS, *Dialogus magnus visionum et miraculorum*, ed. J. Strange, 2 voll., Köln 1851.
- CALCIDIUS, *Commentarius in Platonis Timaeum*, ed. J. H. Waszink, Leiden 1975 (Plato Latinus, IV), pp. 57-346.
- CASSIODORUS VIVARIENSIS, *Institutiones divinarum ac saecularium litterarum*, PL 70, 1105-1220, ed. R. A. B. Mynors, Oxford 1961.
- CICERO, MARCUS TULLIUS, *De inventione rhetorica*, ed. E. Ströble, Leipzig 1915.
- *De oratore*, ed. R. Westman, Leipzig 2002² (M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, 5).
- *De re publica*, ed. G. J. F. Powell, Oxford 2006, pp. 1-154.
- *Tusculanae disputationes*, ed. M. Pohlenz, Leipzig 1965 (M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, 44), pp. 217-459.
- CLEMENS LANTONIENSIS, *De sex alis cherubim*, PL 210, 265-280C (falsamente attribuito a HUGO DE SANCTO VICTORE e ALANUS AB INSULIS).
- COLUMELLA, LUCIUS IUNIUS MODERATUS, *Res rustica*, edd. V. Lundström - A. Josephson - S. Hedberg, 2 voll., Uppsala - Göteborg, 1897-1968.
- CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Epistolae*, PL 4, 191-438C, ed. G. Hartel, in ID., *Opera omnia*, 2 voll., Wien 1868, (CSEL, 3.1, 3.2).
- De sententia magistri nostri Alberici*, ed. in Y. IWAKUMA, *Alberic of Paris on Mont S^{te} Geneviève against Peter Abelard*, in *Logic and Language in the Middle Ages. A Volume in Honour of Sten Ebbesen*, edd. J. Leth Fink - H. Hansen - A. M. Mora-Márquez, Leiden 2013, pp. 27-47.
- Dormitio Mariae*, ed. K. von Tischendorf in *Apocalypses apocryphae*, Hildesheim - Zürich - New York 2001², pp. 95-112.
- DONATUS ORTIGRAPHUS, *Ars grammatica*, ed. J. Chittenden, Turnhout 1982 (CCCM, 40D).
- ERVISIUS DE SANCTO VICTORE, *Epistulae*, PL 196, 1381D-1388D.

- FROWINUS DE MONTE ANGELORUM, *Explanatio dominicae orationis*, ed. S. Beck - R. de Kegel, Turnhout 1998 (CCCM, 134).
- GARNERIUS DE SANCTO VICTORE, *Gregorianum*, PL 193, 23-462A.
- GAUFRIDUS SANCTAE BARBARAE IN NEUSTRIA, *Epistolae*, PL 205, 827A-888B.
- GELASIUS I, *Sacramenta Romanae ecclesiae*, PL 74, 1049-1244, ed. H. A. Wilson, Oxford 1894.
- GERHOTHUS REICHERSPERGENSIS, *Commentarius aureus in Psalmos et cantica ferialia*, PL 193, 619-1814, edd. D. Van den Eynde - P. Angelini Rijmersdael, 3 voll., Roma 1955-1956 (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 8-10).
- GODEFRIDUS ADMONTENSIS, *Homiliae festivales*, PL 174, 633-1060A.
- GODEFRIDUS DE BRITOLIO, *Fons Philosophiae, un poème inédit du XII^e siècle*, ed. A. Charma, Caen 1868 (Mémoires de la Société des Antiquaires de Normandie, 27.1), Caen 1868.
- GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Anathomia corporis Christi*, in mss. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, ff. 163^r-220^v; Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14938, ff. 268^r-273^v; Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 15154, ff. 13^v-54^v.
- *Canticum beatae Virginis et Matris extensum*, in mss. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, ff. 232^r-235^r; Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 15163, ff. 227^r-229^r.
- *Epitaphium secundum litteram tumulo eius superscribendum, secundum misterium huic libro prescribendum*, in mss. Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002, f. 114^v; Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 15154, f. 1^r.
- *Fons philosophiae*, ed. P. Michaud-Quantin, Namur 1956 (Anacleta Mediaevalia Namurcensia, 8).
- *Microcosmus*, ed. P. Delhay, Lille - Gembloux 1951 (Mémoires et travaux publiés par les professeurs des Facultés Catholiques de Lille, 56); ed. F. Gasparri, Turnhout 2020 (Sous la Règle de saint Augustin, 16).
- *Planctus B. Marie Virginis*, ed. J. Pothier, in «Revue du Chant Grégorien», 5 (1896-1897), pp. 17-21; sub titulo *Planctus ante nescia*, in P. DRONKE, *Nine Medieval Latin Plays*, New York 1994, pp. 230-233.
- *Praeconium Augustini*, ed. P. Damon, in «Mediaeval Studies», 22 (1960), pp. 92-107.

— *Sermo in prima dominica quadragesime*, ed. parz. in F. GASPARRI, *Textes autographes d'auteurs victorins du XII^e siècle* (cit. *infra*), in «Scriptorium», 35.2 (1981), [pp. 277-284], pp. 281-284.

— *Sermo in generali capitulo*, ed. in H. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirke in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster 1958, pp. 188-193 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 38.3).

— *Sermo de omnibus sanctibus et specialiter de sancto Victore*, ed. parz. in P. DELHAYE, *Le Microcosmus de Godefroid de Saint-Victor* cit. (*infra*), pp. 232-233.

— *Sermo de nativitate beate Marie*, ed. in J. BEUMER, *Die Parallele Maria-Kirche nach einem ungedruckten Sermo des Gottfried von St. Viktor*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 27 (1960), [pp. 248-266], pp. 250-256.

— *In die omnium sanctorum*, ed. in P. DELHAYE, *Le Microcosmus de Godefroid de Saint-Victor* cit. (*infra*), pp. 233-243.

— *Summa super Decretum Gratiani (dubia)*, in ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14997.

GREGORIUS I, *Registrum Epistolarum*, PL 77, 441-1328C, edd. P. Ewald - L. M. Hartmann, in MGH, *Epistolae I*, 2 voll., Berlin 1957.

— *Expositio in psalmos poenitentiales*, PL 79, 549-658B.

— *Homiliae in Evangelia*, PL 76, 1075-1312C, ed. R. Étaix, Turnhout 1999 (CCSL, 141).

— *Homiliae in Ezechielem*, PL 76, 785-1072C, ed. M. Adriaen, Turnhout 1971 (CCSL, 142).

— *Liber sacramentorum*, PL 78, 25-240A.

— *Moralia in Iob*, PL 75 [509-1162B] - 76 [9-782A], ed. M. Adriaen, 3 voll., Turnhout 1979-1985 (CCSL, 143, 143A, 143B).

— *Regula Pastoralis*, PL 77, 13-128, edd. B. Judic - F. Rommel - C. Morel, 2 voll., Paris 1992 (SC, 381-382).

— *Commentarii in librum I Regum*, PL 79, 17-468B, ed. P. Verbraken, Turnhout 1963 (CCSL, 144), pp. 49-614.

GUALTERUS DE SANCTO VICTORE, *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, ed. P. Glorieux, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 19 (1952), pp. 187-335.

- *Sermones XXI*, ed. J. Châtillon, Turnhout 1975 (CCCM, 30), pp. 11-185.
- GUIGO V CARTHUSIENSIS, *Scala Claustralium*, PL 184, 475-484D, edd. E. Colledge - J. Walsh, Paris 1970 (SC, 163), pp. 81-123.
- GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Priscianum*, ed. parz. in L. M. DE RIJK, *Logica Modernorum*, II, 1: *The Origin and Early Development of the theory of supposition*, Assen 1967.
- *Dragmaticon*, ed. I. Ronca, in *Opera omnia*, ed. É. A. Jeauneau, 3 voll., I, Turnhout 1997 (CCCM, 152).
- *Glosae super Boetium*, ed. L. Nauta, Turnhout 1999 (CCCM, 158).
- *Glosae super Platonem*, ed. E. A. Jeauneau, Turnhout 2006 (CCCM 203), pp. 5-324.
- GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *Expositio super Cantica Canticorum*, PL 180, 473-545, ed. J.-M. Déchanet, Paris 1962 (SC, 82).
- *Meditativae orationes*, PL 180, 205-248D, ed. P. Verdeyen, Turnhout 2005 (CCCM, 89), pp. 3-80.
- HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Adversus Iovinianum*, PL 23, 205-384.
- *Commentaria in Abdiam*, PL 25, 1097-1118A, ed. M. Adriaen, Turnhout 1969 (CCSL, 76), pp. 349-374.
- *Commentarius in Ecclesiasten*, PL 23, 1009-1116C.
- *Commentaria in Ezechielem*, PL 25, 15-490B, ed. F. Glorie, Turnhout 1964 (CCSL, 75), pp. 3-743.
- *Commentaria in Ieremiam*, PL 24, 679-900C, ed. S. Reiter, Wien 1913 (CSEL, 59).
- *Commentaria in Ionam*, PL 25, 1117-1152B, ed. M. Adriaen, Turnhout 1969 (CCSL, 76), pp. 377-419.
- *Commentaria in Malachiam*, PL 25, 1541-1578A, ed. M. Adriaen, Turnhout 1970 (CCSL, 76A), pp. 901-942.
- *Commentaria in Osee*, PL 25, 815-946C, ed. M. Adriaen, Turnhout 1969 (CCSL, 76), pp. 1-158.
- *De nominibus Hebraicis*, PL 23, 771-858.

—*Libri Samuelis et Malachim*, PL 28, 563-664A.

HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Gemma animae*, PL 172, 541-738B.

—*Sacramentarium*, PL 172, 737-806C.

—*Speculum ecclesiae*, PL 172, 807-1107.

HORATIUS, QUINTUS FLACCUS, *Satyrae*, ed. F. Klingner, in ID., *Opera*, Berlin 2008 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1225), pp. 161-239.

HUGO DE FOLIETO, *De claustro animae*, PL 176, 1017-1184A.

HUGO DE SANCTO VICTORE, *De archa Noe*, PL 176, 617-680B, ed. P. Sicard, Turnhout 2000 (CCCM, 176), pp. 3 -117.

—*De assumptione beatae Mariae*, PL 177, 1209-1222D.

—*De grammatica*, ed. R. Baron, Notre Dame (IN) 1966, pp. 75-156.

—*De institutione novitiorum*, edd. H. B. Feiss - D. Poirel - P. Sicard - H. Rochais, Turnhout 1997 (Sous la Règle de saint Augustin, 3), pp. 7-114.

—*De laude caritatis*, PL 176, 969-976D, edd. Feiss - Poirel - Sicard - Rochais cit., pp. 173-207.

—*De meditatione*, PL 176, 993-998, ed. R. Baron, in *Six opusculs spirituels*, Paris 1969 (SC, 155), pp. 44-59, tr. it. Bologna 2010, pp. 54-69.

—*De oratione dominica*, ed. F. Siri, Turnhout 2017 (CCCM, 276), pp. 175-210.

—*De quinque septenis*, PL 175, 405-410, ed. Baron cit., pp. 100-119; tr. it., pp. 110-129.

—*De sacramentis christianae fidei*, PL 176, 173-618B.

—*De sapientia animae Christi*, PL 176, 845-856D.

—*De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 9-28D.

—*De septem donis Spiritus sancti*, ed. Siri cit., pp. 211-218.

—*De substantia dilectionis*, PL 176, 15-18, ed. R. Baron cit., pp. 82-93; tr. it., pp. 92-103.

—*De tribus diebus*, PL 176, 811-838, ed. D. Poirel, Turnhout 2002 (CCCM, 177).

—*De unione corporis et spiritus*, PL 177, 285-294D.

- *De vanitate rerum mundanarum*, PL 176, 703-740C, ed. C. Giraud, Turnhout 2015 (CCCM, 269), pp. 137-200.
- *De verbo Dei*, ed. Baron cit., pp. 60-81.
- *De virtute orandi*, PL 176, 977-988A, edd. Feiss - Poirel - Sicard - Rochais cit., pp. 117-171.
- *Dialogus de creatione mundi*, PL 176, 17C-42B; ed. C. Giraud, Turnhout 2015 (CCCM, 269), pp. 295-348.
- *Didascalicon*, PL 176, 739-838D; ed. C. H. Buttimer, Washington 1939 (Studies in Medieval and Renaissance Latin, 10).
- *Epitome Dindimi in philosophiam*, ed. R. Baron, in *Hugonis de Sancto Victore Opera Propaedeutica*, Notre-Dame (IN) 1966, pp. 186-207.
- *Eulogium Sponsi et sponsae*, PL 176, 987-994A.
- *Explanatio in canticum Beatae Mariae*, PL 175, 413-432B, edd. E. M. Denner - B. Jollès, Turnhout 2000 (Sous la règle de saint Augustin, 7).
- *Expositio moralis in Abdiam*, PL 175, 371-406A.
- *In Hierarchiam caelestem*, PL 175, 923-1154C, ed. D. Poirel, Turnhout 2015 (CCCM, 178), pp. 399-717.
- *Libellus de formatione archae*, PL 176, 681-704A, ed. Sicard cit. (CCCM, 176), pp. 121-162.
- *Miscellanea*, PL 177, 469-900C.
- *Pro assumptione Virginis*, PL 177, 1209B-1222D, edd. Denner - Jollès cit., pp. 112-161.
- *Quid vere diligendum sit*, PL 177, 563-566, ed. Baron cit., pp. 94-99; tr. it., pp. 104-109.
- *Sententiae de divinitate*, ed. A. M. Piazzoni, in «Studi Medievali», 23 (1982), pp. 912-955.
- *Soliloquium de arrha animae*, PL 176, 951-970D, edd. Feiss - Poirel - Sicard - Rochais cit., pp. 226-300; trad. in volg. it. in *Ugo da San Vittore. Soliloquio. Testo italiano dal Codice Palatino 16 della Biblioteca Nazionale di Firenze*, Firenze 1919 (Fiori di letteratura ascetica e mistica, 5).
- *Super Ecclesiasten*, PL 175, 113-256C.

- Hugonis de Sancto Victore operum Editio auspiciis Gilduini abbatis procurata et IV voluminibus digessa*, edd. R. Berndt - J. L. Narvaja, Münster 2017, (Corpus Victorinum. Textus historici, 3).
- IACOBUS DE VITRIACO, *Historia Occidentalis*, ed. J. F. Hinnebusch, Fribourg 1972, (Spicilegium Friburgense, 17).
- IESSE AMBIANENSIS, *Epistola de baptismo*, PL 105, 781-795B.
- IOHANNES CASSIANUS, *De coenobiorum institutis*, PL 49, 53-476B, ed. M. Petschenig, Praha - Wien - Leipzig 1888 (CSEL, 17), pp. 3-231.
- IOHANNES PICART VICTORIENSIS, *Chronicon Ecclesiae Victorinae*, in ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14660, ed. parz. in DELHAYE, *Note O*, in *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor. Étude théologique*, Lille - Gembloux 1951, pp. 264-266.
- IOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon*, PL 199, 823-946C, edd. J. B. Hall - K.S.B. Keats-Rohan, Turnhout 1991 (CCCM 98).
- IOHANNES SCOTUS, *Periphyseon*, PL 122, 439-1022D, ed. É. A. Jeuneau, 5 voll., Turnhout 1996-2003 (CCCM, 161-165).
- *Homilia super 'In principio erat Verbum'*, PL 122, 283-296D, ed. É. A. Jeuneau, Turnhout 2008 (CCCM, 166), pp. 3-43.
- IOHANNES TOLOSANUS, *Annales abbatialis Ecclesiae Sancti Victoris Parisiensis*, in ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14679, ff. 938-941; ed. parz. in DELHAYE, *Note P*, in *Le Microcosmus cit.*, pp. 266-273.
- *Commentaria rerum pene omnium in domo nostra Victorina*, edd. A. Löffler - R. Berndt, Münster 2017 (Corpus Victorinum. Textus historici, 4).
- IONAS DE SANCTO VICTORE, *Epistolae Ervisii abbatis*, PL 196, 1381-1388D.
- IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus haereses*, PG 7, 431-1118, edd. A. Rousseau - L. Doutreleau, 2 voll., Paris 1974 (SC, 210-211).
- ISAAC DE STELLA, *Sermones*, PL 194, 1689-1876A, edd. A. Hoste - G. Raciti, 3 voll., Paris 1967-1987 (SC, 130; 207; 339).
- ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, PL 82, 73-728C, ed. W.M. Lindsay, 2 voll., Oxford, 1911.
- *Differentiae*, PL 83, 9-98A, ed. A. Sanz, Turnhout 2006 (CCSL, 111A), pp. 7-112.
- *De numeris*, PL 83, 179-200C.

- *Sententiae*, PL 83, 537-738B, ed. P. Cazier, Turnhout 1998 (CCSL, 111).
- LACTANTIUS, LUCIUS CAECILIUS FIRMIANUS, *Divinae institutiones*, PL 6, 111-822A, ed. S. Brandt, Wien 1890 (CSEL, 19).
- Liber hymnarius cum invitatoriis et aliquibus responsoriis*, Solesmes 1983.
- Liber ordinis Sancti Victoris Parisiensis*, edd. L. Jocqué - L. Milis, Turnhout 1984 (CCCM, 61).
- LUCRETIUS, TITUS CARO, *De rerum natura*, ed. J. Martin, Leipzig 1969 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), pp. 2-281.
- MACROBIUS, AMBROSIUS THEODOSIUS, *Commentarii ad Somnium Scipionis*, I, 15, 11, ed. M. Regali, 2 voll., Pisa 1983.
- *Saturnalia*, ed. I. Willis, Leipzig 1970; ed. R. A. Kaster, Cambridge 2011.
- MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, edd. W. H. Stahl - R. Johnson - E. L. Burge, in *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, 2 voll., New York 1977); ed. J. Willis, Leipzig 1983.
- MARTINUS LEGIONENSIS, *Sermones*, PL 208, 27-1350C.
- MAURITIUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, in *Galteri a Sancto Victore et quorundam aliorum. Sermones ineditos triginta sex*, ed. Châtillon cit. (*supra*), pp. 201-231.
- MAURITIUS DE SULLIACO, *Sermones*, ed. C. A. Robson, Oxford 1952.
- ODO DE SANCTO VICTORE, *Epistolae*, PL 196, 1399-1418B.
- OVIDIUS, PUBLIUS NASO, *Amores*, ed. G. Showerman, in *Ovid. Heroides. Amores*, Cambridge (MA) - 1914 (Loeb Classical Library, 41), pp. 318-511.
- *Epistulae ex Ponto*, ed. A. L. Wheeler, Cambridge (MA) - London 1939, pp. 264-489.
- PASCHASIUS RADBERTUS, *Expositio in Matthaëum*, PL 120, 31A-993C, ed. B. Paulus, 3 voll., Turnhout 1984 (CCCM, 56, 56A, 56B).
- *Expositio in Psalmum XLIV*, PL 120, 993C-1060B, ed. B. Paulus, Turnhout 1991 (CCCM, 94).
- Passio Sancti Victoris Massiliensis*, in *Opera. Theologici, critici et historici argumenti*, recensuit ac emendavit P. Colomesius, Hamburgi typis Spieringianis, 1709, pp. 717-730.

- Passiones Sanctus Victor et soc. mm. Massilienses*, in *Bibliotheca hagiografica latina antiquae et mediae aetatis*, 2 voll., Brussels 1898-1901, II, 8569-8572.
- PETRUS ABAELARDUS, *Hymni et Sequentiae*, ed. C. Waddell, in *Hymn Collections from the Paraclete*, 2 voll., Gethsemani Abbey (KY) 1987 (Cistercian Liturgy Series, 8).
- *Dialectica*, ed. L. M. de Rijk, Assen 1956.
- *Glossae super Peri Hermeneias*, in *Logica «Ingredientibus»*, edd. K. Jacobi - C. Strub, Turnhout 2010 (CCCM, 206).
- *Theologia «Scholarium»*, PL 178, 979-1114B, edd. E. M. Buytaert - C. J. Mews, Turnhout 1987 (*Opera theologica*, III), (CCCM, 13), pp. 309-549.
- *Theologia christiana*, PL 178, 1113-1330, ed. E. M. Buytaert, Turnhout 1969 (*Opera theologica*, II), (CCCM, 12.II), pp. 5-372.
- PETRUS CANTOR, *Verbum abbreviatum*, PL 205, 21-528A, *textus prior*, ed. M. Boutry, Turnhout 2012 (CCCM, 196A).
- PETRUS CELLENSIS, *Sermones*, PL 202, 637-926.
- PETRUS COMESTOR, *Historia scholastica*, PL 198, 1049-1722A.
- *Sermones*, PL 198, 1721-1844B.
- PETRUS DE CAVA (SUB GREGORIUS I), *Expositio super Cantica canticorum*, PL 79, 471-548A, ed. R. Bélanger, Paris 2007² (SC, 314).
- PETRUS LOMBARDUS, *Sententiarum libri*, PL 192, 519-964, ed. I. Brady, 3 voll., Grottaferrata (RM) 1971-1981 (Spicilegium Bonaventurianum, 4-5), II, 1971.
- *Collectanea in epistolas Pauli*, PL 191 [1297-1696C] - 192 [9-519].
- *Commentaria in Psalmos*, PL 191, 31-1296D.
- PETRUS PICTAVIENSIS, *Sententiae*, PL 211, 783-1280D, edd. P. S. Moore - J. N. Gavin - M. Dulong, 2 voll., Notre Dame (IN) 1943-1950 (Publications in mediaeval studies, 7, 11).
- *Summa de confessione. Compilatio praesens*, ed. J. Longère, Turnhout 1980 (CCCM, 51).
- PHILIPPUS DE HARVENG, *Vita sancti Augustini*, PL 203, 1205-1234B.
- PLATO, *Theaetetus*, in ID., *Opera*, ed. J. Burnet, 5 voll., Oxford 1900-1907, I, 1900, 141-210.
- *Sophista*, *ibid.*, 215-268.

- *Politicus*, *ibid*, 256-311.
- *Kratylos*, *ibid.*, 383-440.
- *Phaedrus*, in ID., *Opera cit.*, II, 1901, 226-279.
- *Respublica*, in ID., *Opera cit.*, IV, 1905, 326-621.
- *Timaeus* (secundum translationem quam fecit CALCIDIUS, ed. J. H. Waszink, Leiden 1975 [Plato latinus, IV]), pp. 7-52.
- PLOTINUS, *Enneades*, ed. A. H. Armstrong, 7 voll., Cambridge (MA) - London 1966-1988, I, 1966.
- PRISCIANUS CAESARIENSIS, *Institutiones grammaticae*, ed. M. Hertz - H. Keil, in *Grammatici Latini*, 2 voll., Leipzig 1855-1859.
- PSEUDO-ADAM DE SANCTO VICTORE, PL 196, 1423-1534A; *Les sequences d'Adam de Saint-Victor. Étude littéraire (poétique et rhétorique), textes et traductions, commentaires cit. (supra)*.
- PSEUDO-AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Ad fratres in eremo commorantes*, PL 40, 1235-1358.
- PSEUDO-BEDA, *Elementa philosophiae*, PL 90, 1127-1178D.
- PSEUDO-CASSIODORUS VIVARIENSIS (SERGIUS), *Commentarium de oratione et de octo partibus orationis artis secundae Donati*, PL 70, 1219-1240B, ed. C. Stock, München - Leipzig 2005.
- PSEUDO-HILDEFONSUS TOLETANUS, *Sermones*, PL 96, 239-284C.
- PSEUDO-HUGO DE SANCTO VICTORE, *De fructibus carnis et spiritus*, PL 176, 997-1009.
- *De modo dicendi et meditandi*, PL 176, 875-880D.
- *Expositio in Regulam Beati Augustini*, PL 176, 881-924D.
- *Quaestiones in Epistolas Pauli*, PL 175, 431-634A.
- PSEUDO-RABANUS MAURUS, *Allegoriae in universam Sacram Scripturam*, PL 112, 849D-1088C.
- PSEUDO-RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Tractatus super Cantica Canticorum*, PL 196, 405-524A.
- PSEUDO-RUPERTUS TUITIENSIS, *Officium de festo sancti Augustini*, in *Thomae Aquinatis opera omnia*, ed. Parmensis, t. XXIV (1869), pp. 237-240.

RABANUS MAURUS, *Commentaria in Ecclesiasticum*, PL 109, 763-1126C.

— *Commentaria in Exodum*, PL 108, 9-246C.

— *Commentarium in Matthaeum*, PL 107, 727-1156B, ed. B. Löfstedt, 2 voll., Turnhout 2000 (CCCM, 174, 174A).

— *De universo*, PL 111, 9-614B.

— *Enarrationes in librum Numerorum*, PL 108, 587-838C.

— *Homiliae*, PL 110, 9-468D.

RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Adnotationes in quosdam Psalmos*, PL 196, 265-404D.

— *Apprehendet messis vindemiam*, ed. B. Haureau, in *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, 5 voll., Paris 1890-1893, I, 1890.

— *De Emmanuele*, PL 196, 601-666.

— *De mystico somnio regis Nabuchodonosor*, PL 196, 1229-1366A.

— *De exterminatione mali et promotione boni*, PL 196, 1073-1116C; tr. it. R. Racca, Torino 1999, pp. 23-112.

— *De gratia contemplationis seu Benjamin maior*, PL 196, 63-202B, ed. J. Grosfillier, Turnhout 2013 (Sous la règle de saint Augustin, 13).

— *De duodecim patriarchis*, PL 196, 1-64A, edd. J. Châtillon - M. Duchet-Suchaux - J. Longère, Paris 1997 (SC, 419).

— *De quaestionibus Regulae Sancti Augustini solutis*, ed. M. L. Colker, in «Traditio», 18 (1962), pp. 181-227.

— *De quatuor gradibus violentae caritatis*, PL 196, 1207-1224D, ed. G. Dumeige, in *Ives, Épitre à Séverin sur la charité, Richard de Saint-Victor, Les quatre degrés de la violente charité*, Paris 1955 (Textes philosophiques du Moyen Âge, 3).

— *De spiritu blasphemiae*, PL 196, 1185-1192C, ed. J. Ribaillier, in *Richard de Saint-Victor, Opuscules théologiques*, Paris 1967 (Textes philosophiques du Moyen Âge, 15), pp. 111-129.

— *De statu interioris hominis*, PL 196, 1115-1160B, ed. J. Ribaillier, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 34 (1967), pp. 7-128.

- *De Trinitate*, PL 196, 887-992B, ed. J. Ribaillier, Paris 1958 (Textes philosophiques du Moyen Âge, 6).
- *De Verbo incarnato*, PL 196, 995-1010D.
- *In Apocalypsim Iohannis*, PL 196, 683-888B.
- *Liber exceptionum*, PL 175, 633-924 - 177, 191-285, ed. J. Châtillon, Paris 1958 (Textes philosophiques du Moyen Âge, 5), pp. 97-212; 213-373, 439, 517.
- *Sermones centum*, PL 177, 899-1210, ed. Châtillon, in *Liber exceptionum*, pp. 374-438.
- ROBERTUS DE MELIDUNO, *Sententiae*, edd. R.-M. Martin - R. M. Gallet, 2 voll., Louvain 1947-1952 (Spicilegium Sacrum Lovaniense).
- ROBERTUS FLAMESBURIENSIS, *Liber poenitentialis*, ed. in FIRTH, J. J. F., *Robert of Flamborough Liber poenitentialis. A Critical Edition with Introduction and Notes*, Toronto 1971 (Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Studies and Texts, 18).
- RUPERTUS TUITIENSIS, *Commentaria in duodecim prophetas minores*, PL 168, 9-836D.
- *Commentaria in Iohannem*, PL 169, 201-826A.
- *Commentarius in Iob*, VI, 2, PL 168, 961-1196C.
- *De divinis officiis*, PL 170, 9-333, ed. R. Haacke, Turnhout 1967 (CCCM, 7).
- *De gloria et honore filii hominis super Matthaëum*, PL 168, 1307-1634C, ed. R. Haacke, Turnhout 1979 (CCCM, 29), pp. 3-421.
- *De Trinitate et operibus eius*, PL 167, 199-1827, ed. R. Haacke, 4 voll., Turnhout 1971-1972 (CCCM, 21-24).
- SICARDUS CREMONENSIS, *Mitræ sive Summa de officiis ecclesiasticis*, PL 213, 13-433, edd. G. Sarbak - L. Weinrich, Turnhout 2008 (CCCM, 228).
- SIGEBERTUS GEMBLACENSIS, *Chronica*, PL 160, 57-546B.
- SIMON MAGISTER, *Tractatus magistri Simonis de sacramentis*, ed. H. Weisweiler, in *Maître Simon et son groupe. De sacramentis*. Louvain 1937 (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents, 17), pp. 1-81.
- *Tractatus de septem sacramentis Ecclesie, De baptismo*, ed. Weisweiler cit., pp. 82-139.

- STEPHANUS TORNACENSIS, *Figmentum Bononiae metricè compositum*, in L. AUVRAY, *Un poème rythmique et une lettre d'Étienne de Tournai*, in *Mélanges Paul Fabre. Études d'histoire du Moyen Âge*, Paris 1902 [riprod. anast. Genève 1972], pp. 279-291.
- TERENTIUS, PUBLIUS AFER, *Andria*, ed. A. Fleckeisen, Leipzig 1898 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), pp. 2-47.
- THEODORICUS CARNOTENSIS, *Commentum super 'De inventione'*, ed. K. M. Fredborg, Toronto 1988.
- THOMAS CANTIMPRATANUS, *Bonum universale de apibus*, Douai 1627, tr. fr. *Les exemples du 'Livre des abeilles': une vision médiévale*, ed. H. Platelle, Turnhout 1997.
- Transitus Mariae A*, ed. von Tischendorf cit. (*supra*, *Dormitio Mariae*), pp. 113-123.
- Transitus Mariae B*, ed. von Tischendorf cit., pp. 124-136.
- VERGILIUS, PUBLIUS MARO, *Georgicae*, ed. O. Ribbeck, Leipzig 1894, pp. 61-208.

Studi

- A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, edd. H. Feiss - J. Mousseau, Leiden - Boston 2018 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 79).
- Achard of Saint Victor Works*, ed. H. B. Feiss, Kalamazoo (MI) 2001, (Cistercian Studies Series, 165).
- AFFOLTER-NYDEGGER, R., *Hugo, Richard und Andreas von Sankt Viktor als Exegeten*, in *Sinnvermittlung. Studien zur Geschichte von Exegese und Hermeneutik*, edd. P. Michel - H. Weder, Zürich - Freiburg im Breisgau 2000, pp. 173-206.
- ALBERTSON, D., *Achard of St. Victor (d. 1171) and the Eclipse of the Arithmetic Model of the Trinity*, in «Traditio», 67 (2012), pp. 101-144.
- *Philosophy and Metaphysics in the School of Saint Victor: From Achard to Godfrey*, in *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris* cit. (*supra*), pp. 353-386.
- ALESSIO, F., *La filosofia e le Artes mechanicae nel secolo XII. Per uno studio sull'ottica del Trecento*, Spoleto 1984².

- *La riflessione sulle artes mechanicae (secoli XII-XIV)*, in ID., *Studi di storia della filosofia medievale*, a c. di G. Francioni, Pisa 2002 (Memorie e atti di convegni, 19), pp. 121-144.
- *Città e anticittà nel pensiero filosofico e religioso (secoli XII-XIII)*, *ibid.*, pp. 208-223.
- ALLEGRO, C., *Introduzione*, in *Anselmo d'Aosta. Meditazioni*, Roma 1973.
- ALLERS, R., *Microcosmus. From Anaximandros to Paracelsus*, in «Traditio», 2 (1944), pp. 319-407.
- ANCAUX, P., *La théologie du sacrement de la pénitence au XII^e siècle*, Louvain 1945 (Universitas catholica Lovaniensis. II, 41).
- Antiphonale missarum sextuplex: d'après le Graduel de Monza et les Antiphonaires de Rheinau, du Mont-Blandin, de Compiègne, de Corbie et de Senlis*, ed. R.-J. Hesbert, Roma 1985 (rist. anast. Bruxelles 1935).
- ARCHIBALD, E. P., *Whose Line Is It Anyway? Dialogue with Donatus in Late Antique and Early Medieval Schools*, in «The Journal of Medieval Latin», 23 (2013), pp. 185-200.
- ARDUINI, M. L., *Ugo di San Vittore e il problema della storia: il Didascalicon de studio legendi ovvero i criteri per la metodologia della ricerca storica*, in «Aevum» 73/2 (1999), [pp. 305-336].
- ARIAS REYERO, M., «*Al principio amaba el amor*». *La doctrina de la Trinidad en Ricardo de San Victor*, in «Teología y vida» 31 (1990), pp. 163-190.
- *Fe y razón: las razones necesarias en el De Trinitate de Ricardo de San Victor*, *ibid.*, 32 (1991), pp. 295-310.
- ARNOLD, J. H., *Inside and Outside the Medieval Laity: Some Reflections on the History of Emotions*, in *European Religious Cultures. Essays Offered to Christopher Brooke on the Occasion of His Eightieth Birthday*, ed. M. Rubin, London 2008, pp. 107-129.
- ARNOUX, M., *Hugues de Saint-Victor entre mystique et sociologie: réflexions sur le statut du travail dans le Didascalicon*, in *L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'époque moderne. Actes du Colloque international du C.N.R.S. pour le neuvième centenaire de la fondation (1108-2008)*, (Collège des Bernardins à Paris, 24-27 septembre 2008), ed. D. Poirel, Turnhout 2010 (Bibliotheca Victorina, 22), p. 227-244.
- Arts du langage et théologie aux confins des XI^e et XII^e siècles*, ed. I. Rosier-Catach, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26).

- AUSTIN, J. L., *How to Do Things with Words*, Oxford 1962.
- AVALLE D'ARCO, S., *Schemi binari e schemi ternari*, in ID., *Le forme del canto. La poesia nella scuola tardoantica e altomedievale*, a c. di M. S. Lannutti, Firenze 2017 (Quaderni di «Stilistica e metrica italiana», 7), pp. 327-357.
- AWERBUCH, M., *Christlich-jüdische Begegnung im Zeitalter der Frühscholastik*, München 1980 (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog, 8).
- BALDZUHN, M., *Schulbücher im Trivium des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Die Verschriftlichung von Unterricht in der Text und Überlieferungsgeschichte der «Fabulae» Avians und der deutschen «Disticha Catonis»*, 2 voll., Berlin 2009 (Quellen und Forschungen zur Literatur und Kulturgeschichte, 44 [278]).
- BANNIARD, M., *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au XI^e siècle en Occident latin*, Paris 1992.
- BARBOSA DA COSTA FREITAS, M., *O tema da «regio dissimilitudinis» nos Sermões de Santo António*, in ID., *O ser e os seres. Itinerários filosóficos*, 2 voll., Lisboa 2004, I, pp. 118-126.
- BAROFFIO, G., *Lectio Divina e vita religiosa*, Torino 1980.
- BARON, R., *Hugues de Saint-Victor est-il l'auteur d'un commentaire de la règle de saint Augustin?*, in «Recherches de science religieuse», 43 (1955), pp. 342-360.
- *Hugues de Saint-Victor lexicographe*, in «Cultura neolatina», 16 (1956), pp. 109-143.
- *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Paris 1957.
- *Hugues de Saint-Victor. Contribution à un nouvel examen de son œuvre*, in «Traditio», 15 (1959), pp. 223-297.
- *Rapports entre saint Augustin et Hugues de Saint-Victor. Trois opuscules de Hugues de Saint-Victor*, in «Revue des études augustinienes», 5 (1959), pp. 391-429.
- *L'authenticité de l'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, in «Revue des Sciences Religieuses», 36.1 (1962), pp. 48-58.
- *Études sur Hugues de Saint-Victor*, Paris 1963.
- BARRÉ, H., *Marie et l'Église. Du Vénérable Bède à Saint Albert le Grand*, in «Études Mariales», 9 (1951), pp. 59-143.
- *Marie et l'Église dans la pensée médiévale*, in «Vie Spirituelle», 91 (1954), pp. 124-141.

- BAUTIER, R. -H., *Les origines et les premiers développements de l'abbaye Saint-Victor de Paris*, in *L'abbaye parisienne de Saint-Victor de Paris au Moyen Âge*, ed. J. Longère, Paris - Turnhout 1991 (Bibliotheca Victorina, 1), pp. 23-52.
- BEE, P., 'Amour de loin' et 'dame jamais vue'. *Pour une lecture plurielle de la chanson VI de Jaufré Rudel*, in *Miscellanea di studi in onore di Aurelio Roncaglia*, 4 voll., Modena 1989, I, pp. 101-108.
- BÉLANGER, S., *La prédication augustinienne et les relations pagano-chrétiennes durant l'Antiquité tardive*, in «Cahiers des études anciennes», 13 (2006) (online, consultato il 21 marzo 2020).
- BELL, D. N., *Greek, Plotinus, and the Education of William of St-Thierry*, in «Cîteaux», 30 (1979), pp. 221-248.
- BELL, N. J., *Liturgy*, in *The Routledge History of Medieval Christianity 1050-1500*, ed. R. N. Swanson, London - New York 2015 (Routledge Histories), pp. 121-132.
- BENTON, J. F., *Nicolas of Clairvaux and the twelfth-century Sequence with special reference to Adam of St. Victor*, in «Traditio», 18 (1962), pp. 149-179.
- BÉRIOU, N., *La prédication effective à Paris au XIII^e siècle*, 2 voll., Paris 1996.
- *Les sermons latins après 1200*, in *The Sermon* cit. (*infra*), pp. 363-448.
- *Maurice et Eudes de Sully et la cathédrale de Paris*, in *Notre-Dame de Paris 1163-2013. Actes du Colloque scientifique tenu au Collège des Bernardins* (Paris, 12-15 décembre 2012), edd. C. Giraud - C. Davy-Rigaux, Turnhout 2013, pp. 19-28.
- *Religion et communication. Un autre regard sur la prédication au Moyen Âge*, Genève 2018 (Titre courant, 64).
- BERNDT, R., *La pratique exégétique d'André de Saint-Victor. Tradition victorine et influence rabbinique*, in *L'abbaye parisienne de Saint-Victor* cit., pp. 271-290.
- *André de Saint-Victor († 1175). Exégète et théologien*, Turnhout 1991 (Bibliotheca Victorina, 3).
- *L'influence de Rashi sur l'exégèse d'André de Saint-Victor*, in «Rashi Studies» 1, 1993, pp. VII-XIV.
- BEUMER, J., *Die Parallele Maria-Kirche nach einem ungedruckten Sermo des Gottfried von St. Viktor*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 27 (1960), pp. 248-266.

- BIANCO, C., *Incommunicabilis exsistentia. Profili simbolico-politici della persona in Riccardo di San Vittore*, Milano 2014 (Il limnisco, 37).
- BIARD, J., *Le langage et l'incorporel. Quelques réflexions à partir de l'«Ars Meliduna»*, in *Langage, sciences, philosophie au XI^e siècle*. Actes de la table ronde internationale organisée les 25 et 26 mars 1998 par le centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales et le programme international de coopération scientifique (France-Japon) «Transmission des sciences et des techniques», ed. J. Biard, Paris 2000 (Sic et Non), pp. 217-234.
- Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victor zu Paris: Form und Funktion eines Grundtextes im europäischen Rahmen*, ed. R. Berndt, Münster 2009 (Corpus Victorinum. Instrumenta, 3).
- BISOGNO, A., *Introduzione*, in *Il De magistro di Agostino*, Roma 2014 (Traditiones, 1), pp. 41-50.
- *La 'metafisica dell'ordine' come consolatio filosofica in Agostino, Boezio e Gregorio Magno*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1-2 (2018), pp. 259-279.
- BLAISE, A., s. v. *Aspicio*, in *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1967² (online).
- BOEING, R. E., *St. Augustine's jubilus and Richard Rolle's canor*, in «*Vox Mystica*». *Essays on Medieval Mysticism in Honour of Professor Valerie M. Lagorio*, ed. A. Clark Bartlett, Cambridge 1995.
- BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno: alle origini del Medioevo*, Roma 2004 (Sacro/santo. N. S., 8).
- BONNARD, F., *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris. Première période (1130-1500)*, 2 voll., Paris 1904-1907, I, 1904.
- BONNE, J.-C., *L'image de soi au Moyen Âge (IX^e-XII^e siècles): Raban Maur et Godefroi de Saint-Victor*, in *Il Ritratto e la Memoria. Materiali*, a c. di A. Gentili - P. Morel - C. Cieri Via, 3 voll., Roma 1993, II, pp. 37-60.
- BOURGAIN, P., *Existe-t-il en littérature un style victorin?*, in *L'école de Saint-Victor de Paris cit.*, pp. 41-55.
- *Les Victorins et l'espace littéraire*, in *La cultura dei Vittorini e la letteratura medievale cit.*, di prossima pubblicazione.

- BREWER, C. E., *The Web of Sources for Planctus ante nescia*, in *Cantus planus. Study Group of the International Musicological Society*. Papers read at the 16th meeting (Wien, 2011), Wien 2012, pp. 72-77.
- BRISCOE M. G. - JAYE B. H., *Artes praedicandi - Artes orandi*, Turnhout 1992 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 61).
- BROGAN, T. V. F., s.v. *Leonine Rhyme, Verse*, in *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, edd. R. Greene - S. Cushman, Princeton 2012⁴.
- BULTOT, R., *Le conflit entre l'aspiration du bonheur et l'idéologie du «contemptus mundi»*, in *L'idée de bonheur au Moyen Âge*. Actes du colloque d'Amiens (Mars 1984), ed. D. Buschinger, Göppingen 1990, pp. 87-96.
- BYNUM, C. W., *Docere verbo et exemplo. An Aspect of Twelfth Century Spirituality*, in «Harvard Theological Studies», 31 (1979), pp. 1-8, ripubblicato e aggiornato in ID., *Jesus as Mother, Studies in the spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, 1982, pp. 36-42.
- CACCIAPUOTI, P., *Deus existentia amoris. Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore (+1173)*, Turnhout 1998 (Bibliotheca Victorina, 9).
- CALATI, B., *La Lectio Divina nella tradizione monastica benedettina*, in «Benedictina», 28 (1981), pp.407-438.
- CANNING, R., *Uti/frui*, in *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, a c. di A. D. Fitzgerald, Grand Rapids (MI) 1999, pp. 859-861.
- CAPELLINO, M., *Tommaso di San Vittore abate vercellese*, Vercelli 1978 (Biblioteca della Società storica vercellese).
- *Tommaso il primo abate di S. Andrea*, Vercelli 1982.
- CAPIT, G. B., *Le 'Mémorial' de Jean de Thoulouse, prieur-vicaire de Saint-Victor de Paris*, 2 voll., Turnhout 2001-2008 (Bibliotheca Victorina, 13).
- CARDINI F. - CERRINI S., *Storia dei Templari in otto oggetti*, Torino - Milano 2019.
- CARMASSI, P., *Litterae e scrittura nell'insegnamento della grammatica in età altomedievale: premesse teoretiche e aspetti pratici*, in *Teaching Writing, Learning to Write. Proceedings of the XVth Colloquium of the Comité International de Paléographie Latine Held at the Institute of English Studies* (University of London, 2-5 September 2008), ed. P. R. Robinson, London 2010 (King's College London Medieval Studies, 22), pp. 37-60.

- CAROTI, S., *Astrologie im Mittelalter: Von «Superstitio» zur «Scientia astrorum»*, in *Mantik, Schicksal und Freiheit im Mittelalter*, ed. L. Sturlese, Köln - Weimar - Wien 2011 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 70), pp. 13-31.
- CARPIN, A., *Amare l'amore: la carità in sant'Agostino*, Bologna 2015 [= «Sacra doctrina. Quaderni periodici di teologia e di filosofia dello Studio generale domenicano di Bologna», 60.2 (2015)].
- CARRABETTA, G., *Agostino d'Ippona: la Chiesa mistero e presenza del Cristo totale*, Assisi 2015 (Studi e ricerche. Sezione teologica).
- CARRUTHERS, M., *The book of memory. A study of memory in medieval culture*, Cambridge 2008².
- CASAGRANDE, C., *Sermo affectuosus. Passions et éloquence chrétienne*, in *Zwischen Babel und Pfingsten. Sprachdifferenzen und Gesprächsverständigung in der Vormoderne (8.-16. Jahrhundert). Entre Babel et Pentecôte. Différences linguistiques et communication orale avant la modernité (VIII^e-XVI^e siècle)*. Akten der 3. deutsch-französischen Tagung des Arbeitskreises «Gesellschaft und individuelle Kommunikation in der Vormoderne» (GIK) in Verbindung mit dem Historischen Seminar der Universität Luzern (Höhenscheid, Kassel, 16.11-19.11.2006). Actes du 3^e colloque franco-allemande du groupe de recherche «Société et communication individuelle avant la modernité» (SCI) rattaché à l'Institut Historique de l'Université de Lucerne (Höhenscheid, Kassel, 16.11-19.11.2006), ed. P. von Moos, Münster 2008 (Gesellschaft und individuelle Kommunikation in der Vormoderne [GIK]. Société et communication individuelle avant la modernité [SCI], 1) pp. 519-532.
- *Le emozioni e il sacramento della Penitenza*, in *La penitenza tra I e II Millennio. Per una comprensione delle origini della Penitenzieria Apostolica*, a c. di M. Sodi - R. Salvarani, Città del Vaticano 2012 (Monumenta, studia, instrumenta liturgica, 65) pp. 213-232.
- *Sermo potens. Rhétorique, grâce et passions dans la prédication médiévale*, in *Le pouvoir des mots au Moyen Âge* cit. (*infra*), pp. 225-237.
- CATALANI, L., *I Porretani. Una scuola di pensiero tra alto e basso Medioevo*, Turnhout 2008 (Nutrix, 2).
- *L'usage des catégories de l'être par Gilbert de Poitiers et les Porrétains*, in «Chora», 78 (2009-2010), pp. 105-131.

- Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Sainte-Geneviève*, ed. Ch. Kohler, 2 voll., Paris 1893-1896.
- CATAPANO, G., *Perché e come studiare la filosofia medievale*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 1 (2019), pp. 21-42.
- CATTANI, L., *Rashi di Troyes. Commento alla Genesi*, Casale Monferrato (AL) 1985, (Ascolta, Israele! Commenti alle Scritture delle tradizioni ebraica e cristiana, 1).
- CERRINI, S., *Nuovi percorsi templari tra i manoscritti latini e francesi della Regola*, in *I Templari in Piemonte, dalla storia al mito*. Atti del convegno (Torino, 20 ottobre 1994), a c. di R. Bordone, Torino 1995, pp. 35-56.
- *La révolution des Templiers: une histoire perdue du XII^e siècle*, Paris 2007; tr. it. Milano 2014².
- CERVANI, R., *Considerazioni sulla diffusione dei testi grammaticali: la tradizione di Donato, Prisciano, Papias nei secoli XII-XV*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», 91 (1984), pp. 397-421.
- CHÂTILLON, F., *Regio dissimilitudinis*, in *Mélanges E. Podechard. Études de sciences religieuses offertes pour son éméritat au doyen honoraire de la Faculté de théologie de Lyon*, Lyon 1945, pp. 85-102.
- *Au dossier de la caritas ordinata*, in «Revue du Moyen Âge latin», 4 (1948), pp. 65-66.
- CHÂTILLON, J., *La crise de l'Église aux x^e et xi^e siècles et les origines des grandes fédérations canoniales*, in «Revue d'histoire de la spiritualité», 53 (1977), pp. 3-45; ripubblicato e aggiornato in ID., *Le mouvement canonial au Moyen Âge. Réforme de l'église, spiritualité et culture* cit. (*infra*), pp. 3-46.
- *Une ecclésiologie médiévale. L'idée de l'Église dans la théologie de l'École de Saint-Victor au XII^e siècle*, in «Irenikon», 22 (1949), pp. 115-138 e 395-411; ripubblicato in ID., *Le mouvement canonial au Moyen Âge* cit. (*infra*), pp. 293-323.
- *De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus*, in «Revue du Moyen Âge latin», 8 (1952), pp. 139-162 e 247-272.
- *Les régions de la dissemblance et de la ressemblance selon Achard de Saint-Victor*, in «Recherches augustinienes», 2 (1962), pp. 237-250.

- *Contemplation, action et predication d'après un sermon inédit de Richard de Saint-Victor en l'honneur de saint Grégoire-le-Grand*, in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, 3 voll., Paris 1963-1964, II, pp. 89-98.
- *Achard de Saint Victor et le De discretione animae spiritus et mentis*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 31 (1964), pp. 7-35.
- *Sermons et prédicateurs victorins de la seconde moitié du XII^e siècle*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 32 (1965), pp. 7-60.
- *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor. Études d'histoire doctrinale précédées d'un essai sur la vie et l'œuvre d'Achard*, Paris 1969 (*Études de philosophie médiévale*, 58).
- *Les écoles de Chartres et de Saint-Victor*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'Alto Medioevo*, Spoleto 1972 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 19), pp. 795-857; ripubbl. in *Le mouvement canonial au Moyen Âge* cit. (*infra*), pp. 355-392.
- *Introduction*, in GUALTERUS DE SANCTO VICTORE, *Sermones*, ed. J. Châtillon, Turnhout 1975 (CCCM, 30), pp. 3-185.
- *L'école de Saint-Victor. Guillaume, Hugues, Richard et les autres*, in «Communio», 6 (1981), pp. 63-76.
- Le mouvement canonial au Moyen Âge. Réforme de l'église, spiritualité et culture*, ed. P. Sicard, Turnhout 1992 (Bibliotheca Victorina, 3).
- CHENU, M.-D., *Les deux âges de l'allegorisme scripturaire au Moyen Âge*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 18 (1951), pp. 19-28.
- *La théologie au XII^e siècle*, Paris 1957 (*Études de philosophie médiévale*, 45); tr. it. Milano 1986.
- *Civilisation urbaine et théologie. L'École de Saint-Victor au XII^e siècle*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 5 (Septembre-Octobre 1974), pp. 1253-1263.
- CILENTO, V., *Il metodo e la dottrina del Microcosmus di Goffredo di San Vittore*, Napoli 1959.
- COATHALEM, H., *Le Parallelisme entre la Sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII^e siècle*, Roma 1954 (Analecta Gregoriana, 74).

- COCCHINI, F., *Temi morali e modelli nell'omiletica patristica: aspetti etici nella predicazione di Gregorio Magno*, in *Predicazione e società nel medioevo: riflessione etica, valori e modelli di comportamento. Preaching and Society in the Middle Ages: Ethics, Values and Social Behaviour*. Atti. Proceedings of the XIIth Medieval Sermon Studies Symposium (Padova, 14-18 luglio 2000), a c. di R. Quinto - L. Gaffuri, Padova 2002, pp. 53-70.
- CODA, P., *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Roma 2008 (Contributi di teologia, 55).
- Codices Urbinae Latini*, ed. C. Stornajolo, 3 voll., Città del Vaticano 1902-1921, I, 1902.
- COLISH, M. L., *Early Porretan Theology*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 56 (1989), pp. 58-76.
- *Peter Lombard*, 2 voll., Leiden 1994 (Brill's studies in intellectual history, 41).
- CONGER, G. P., *Theories of Macrocosmos and Microcosmos in the History of Philosophy*, New York 1922.
- Constructing the Medieval Sermon*, ed. R. Andersson, Turnhout 2008 (Sermo. Studies on patristic, medieval, and reformation sermons and preaching, 6).
- COOLMAN, B. T., *The Theology of Hugh of St. Victor: An Interpretation*, Cambridge 2010.
- Corpus Antiphonarium Officii*, ed. R.-J. Hesbert, 6 voll., Roma 1963-1979 (Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior; Fontes, 7-12).
- COULTER, M. D., *Per visibilia ad invisibilia. Theological method in Richard of St. Victor (d. 1173)*, Turnhout 2006 (Bibliotheca Victorina, 19).
- *Contemplation as 'Speculation'. A comparison on Boethius, Hugh of St. Victor and Richard of St. Victor*, in *From Knowledge to Beatitude* cit. (*infra*), pp. 204-228.
- COURCELLE, P., *Tradition néoplatonicienne et traditions chrétiennes de la «région de dissemblance» (Platon, Politique 273 d)*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», (32) 1957, pp. 5-33.
- *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris 1963 (soprattutto l'Appendice V, alle pp. 623-640; ID., *Complément au répertoire des textes relatifs à la «région de la dissemblance»*, in «Augustinus», 13 (1968), pp. 135-140; ripubblicato e aggiornato in ID., *Recherches sur le Confessiones de Saint Augustin*, Paris 1968².

- *La culture antique d’Absalon de Saint-Victor*, in «Journal des savants», 4 (1972), pp. 280-291.
- CRAPILLET, P., *Le Cur Deus homo d’Anselme de Canterbury et le De arrha animae d’Hugues de Saint-Victor*, edd. R. Bultot - G. Hasenohr, Louvain-la-Neuve 1984 (Université catholique de Louvain. Publications de l’Institut d’Études Médiévales. II^e série, 6), pp. 257-291.
- CRISTIANI, M., *Introduzione*, in *Ildegarda di Bingen. Il libro delle opere divine*, a c. di M. Cristiani - M. Pereira, Milano 2003 (I Meridiani. Classici dello Spirito), pp. IX-CXXXIV.
- *Meditazione visiva e visione profetica. Ugo di San Vittore e Ildegarda di Bingen*, in *Immaginario e immaginazione nel medioevo*. Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.; Milano, 25-27 settembre 2008), a c. di M. T. Bettetini - F. D. Paparella, Louvain-la-Neuve - Turnhout 2009 (Fédération Internationale des Instituts d’Etudes Médiévales [FIDEM]. Textes et études du Moyen Âge, 51) pp. 77-92.
- CROSSNOE, M., ‘*Devout, Learned, and Virtuous*’: *The History and Histories of the Order of Saint Victor*, in *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris* cit., pp. 1-51.
- CROUSE, R. D., «*Primordiales Causae*» in *Eriugena’s Interpretation of Genesis. Sources and Significance*, in Iohannes Scottus Eriugena. *The Bible and Hermeneutics*. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies (Leuven and Louvain-la-Neuve, June 7-10, 1995), edd. G. Van Riel - C. Steel - J. McEvoy, Leuven 1996 (De Wulf-Mansion Centre. Ancient and Medieval Philosophy. Series 1, 20) pp. 209-220.
- CUNNAR, E. R., *Typological Rhyme in a Sequence by Adam of St. Victor*, in «Studies in Philology» 84.4 (1987), pp. 394-417.
- D’ALVERNY, M.-T., *Introduction*, in *Alain de Lille, Textes inédits*, Paris 1965 (Études de philosophie médiévale, 52), pp. 109-119.
- *Achard de Saint-Victor évêque d’Avranches - disciple de Saint Anselme*, in «Analecta Anselmiana», 2 (1970), pp. 217-222, ripubbl. in *Pensée médiévale en Occident. Théologie, magie et autres textes des XII^e-XIII^e siècles*, ed. M.-T. d’Alverny, Aldershot 1995 (Variorum Collected Studies Series, 511), pp. 217-222.

- *Alain de Lille: problèmes d'attribution*, in *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélée et leur temps*, edd. H. Roussel - F. Suard, Lille 1980, pp. 27-46, ripubbl. in *Pensée médiévale en Occident. Théologie, magie cit.*, pp. 27-46.
- D'ESNEVAL, A., *Les quatre sens de l'écriture à l'époque de Pierre le Mangeur et de Hugues de Saint-Cher*, in *Mediaevalia Christiana. XI^e-XIII^e siècles. Hommage à Raymonde Foreville de ses amis, ses collègues et anciens élèves*, ed. C. É. Viola, Paris 1989, pp. 355-369.
- D'ONOFRIO, G., *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli 1986² (Nuovo Medioevo, 31).
- *Anselmo e i teologi «moderni»*, in *Cur Deus homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale* (Roma, 21-23 maggio 1998), a c. di P. Gilbert - H. Kohlenberger - E. Salmann, Roma 1999, pp. 87-146.
- *Tra antiqui e moderni. Parole e cose nel dibattito teologico altomedievale*, in *Comunicare e significare nell'Alto Medioevo*. 52^a Settimana di studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 15-20 aprile 2004), 2 voll., Spoleto 2005, II, pp. 821-886.
- *Prière, philosophie et théologie durant l'Antiquité chrétienne et le haut Moyen Âge*, in *La prière en latin cit. (infra)*, pp. 317-350, tr. it. in ID., *Oris ratio. La preghiera filosofica altomedievale, dialogo della ragione con la verità*, in *Forme e figure del pensiero*, a c. di C. Cantillo, Napoli 2006 (Il pensiero e l'immagine, 1), pp. 163-223.
- *Vera philosophia. Studies in Late Antique medieval and Renaissance Christian Thought*, Turnhout 2008 (Nutrix, 1); tr. it. Roma 2013 (Institutiones, 1).
- *Storia del pensiero medievale*, Roma 2013² (Institutiones, 1).
- *Il pane e il sale. La 'coena Domini' e il pensiero dell'alto Medioevo (secc. V-XI)*, in *L'alimentazione nell'alto Medioevo. Pratiche, simboli, ideologie*. Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo (Spoleto, 9-14 aprile 2015), 2 voll., Spoleto 2016 (Atti delle settimane di studio. Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 63), II, pp. 1021-1058.
- DAHAN, G., *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris 1990.
- *La connaissance de l'exégèse juive par les chrétiens de XII^e au XIV^e siècle*, in *Rashi et la culture juive en France du Nord au Moyen Âge*, ed. G. Dahan - G. Nahon - E. Nicolas, Paris - Louvain 1997 (Collection de la «Revue des études juives», 25), pp. 343-359.

- *Introduction. Une herméneutique médiévale?*, in ID., *Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d'herméneutique médiévale*, Genève 2009, pp. 7-53.
- *Exégèse et prédication au Moyen Âge*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 95.3 (2011), pp. 557-579.
- DE CAPITANI, F., *Ugo di San Vittore e il problema delle artes mechanicae*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 92, 3.4 (2000), pp. 424-460.
- DE FEO, P., *La critica alla metodologia sentenziale in Gualtiero di San Vittore*, Morolo (FR) 2009 (Essay research series, 2).
- *I limiti dell'umanesimo antico e moderno nel pensiero di Gualtiero di San Vittore*, in *The medieval paradigm. Religious, thought and philosophy*, ed. G. d'Onofrio, Turnhout 2011 (Nutrix, 4), pp. 347-379.
- DE FRAJA, V., *Da Gerusalemme a Babilonia. La tipologia della contrapposizione e della decadenza tra XII e XIII sec.*, in *Testualità simboliche e profetiche. Da Gioacchino a Dante*, Brescia 2004 [= «Rivista di Storia del Cristianesimo», 1 (2004)], pp. 39-66.
- DE GHELLINCK, J., *La table de la première édition des œuvres de Hugues de Saint-Victor*, in «Recherches de science religieuse», 1 (1910), pp. 270-289 e 385-396.
- *Un catalogue des œuvres de Hugues de Saint-Victor*, in «Revue néo-scholastique de philosophie», 78 (1913), pp. 226-232.
- *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Bruges 1948².
- DE GRANDRUE, C., *Les manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor. Catalogue établi sur la base du répertoire de Claude de Grandrue (1514)*, ed. G. Ouy, 2 voll., Turnhout 1999 (Bibliotheca Victorina, 10).
- DE KOSTER, L., *The Preacher as Rhetorician*, in *The Preacher and Preaching: Reviving the Art in the Twentieth Century*, ed. S. T. Lorgan Jr., Phillipsburg 1986, pp. 303-330.
- DE LIBERA, A., *Penser au Moyen Âge*, Paris 1991 (Points. Essais, 329).
- DE LUBAC, H., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 voll., Paris 1959-1964; tr. it. Roma 1996².
- DE MIRAMON, CH., *Spiritualia et Temporalia. Naissance d'un couple*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», 123.92 (2006), pp. 224-287.

- *Quatre notes biographiques sur Guillaume de Champeaux*, in *Arts du langage* cit., pp. 44-82.
- DE RIJK, L. M., *Some new Evidence on twelfth century Logic: Alberic and the School of Mont S^e Geneviève (Montani)*, in «Vivarium», 4 (1966), pp. 1-57.
- DÉCHANET, J.-M., *Guillaume et Plotin*, in «Revue du Moyen Âge Latin», 2 (1946), pp. 241-260.
- DEL POPOLO, C., *Tra sacro e profano, saggi di filologia varia*, Alessandria 2014.
- DELANO-SMITH, C., *The Exegetical Jerusalem: Maps and Plans for Ezekiel Chapters 40-48*, in *Imagining Jerusalem in the Medieval West*, ed. L. E. G. Donkin - H. Vorholt, Oxford - London 2012 (Proceedings of the British Academy, 175), pp. 41-75.
- DELCORNO, C., *La trasmissione nella predicazione*, in *La Bibbia nel Medioevo*, a c. di G. Cremascoli - C. Leonardi, Bologna 1996 (La Bibbia nella storia, 16), pp. 65-86.
- DELHAYE, P., *L'organisation scolaire au XII^e siècle*, in «Traditio», 5 (1947), pp. 211-268.
- *Nature et grâce chez Godefroy de Saint-Victor*, in «Revue de Moyen Âge Latin», 3 (1947), pp. 225-244.
- *Le sens littéral et le sens allégorique du Microcosmus de Geoffroy de Saint-Victor*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 16 (1949), pp. 155-160.
- *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor. Étude théologique*, Lille - Gembloux 1951.
- *Morale et droit canonique dans la 'Summa' d'Étienne de Tournai*, in «Studia Gratiana», 1 (1953), pp. 435-449.
- *Les sermons de Godefroy de Saint-Victor. Leur tradition manuscrite*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 21 (1954), pp. 194-210.
- s.v. *Ervisse ou Ernis de Saint-Victor*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 32 voll., Paris - Turnhout 1912-2019, XV, 1962, coll. 825-828.
- *Le microcosme de Godefroy de Saint-Victor et sa vitalité morale dans le macrocosme*, in *L'homme et son univers au Moyen Âge* cit. (*infra*), I, pp. 769-775.
- DEN BOK, N. W., *Communicating the Most High. A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor († 1173)*, Paris - Turnhout 1996 (Bibliotheca Victorina, 7).

- *Richard de Saint-Victor et la quête de l'individualité essentielle. La sagesse de daniélité*, in *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, edd. B. M. Bedos-Rezak - D. Iogna-Prat, Paris 2005, pp. 123-144.
- DEREINE, C., *Vie commune, règle de saint Augustin et chanoines réguliers au XI^e siècle*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 41 (1946), pp. 365-406.
- *Enquête sur la règle de Saint Augustin*, in «Scriptorium», 2 (1948), pp. 28-36.
- DESTHIEUX, M., *Désir de voir Dieu et amour chez Guillaume de Saint-Thierry*, Bégrolles-en-Mauges 2006 (Vie monastique, 45).
- DINKOVA-BRUUN, G., «Autor», *Authorship and the Literal Sense of the Bible: The Case of Leonius of Paris*, in *Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victor zu Paris* cit., pp. 259-278.
- *Leonius of Paris: Histories of the Old Testament: The Book of Ruth*, in *Interpretation of Scripture: Practice: A Selection of Works of Hugh, Andrew, Richard, and Leonius of St. Victor, and of Robert of Melun, Peter Comestor and Maurice of Sully*, edd. F. van Liere - F. T. Harkins, Turnhout 2015 (Victorine Texts in Translation, 6), pp. 477-496.
- DOGLIO, F., *Varianti popolari di un tema della tradizione colta ecclesiastica: Maria ai piedi della croce nelle laude drammatiche arcaiche italiane*, in ID., *Il teatro scomparso. Testi e spettacoli fra il X e il XVIII secolo*, Roma 1990, pp. 35-59.
- Drei Augustinus-Biographien des XII. Jahrhunderts. Ivo von Chartres. Rupert von Deutz. Philipp von Harvengt*, ed. H. E. Stiene, Stuttgart 2019 (Bibliothek der Mittellateinischen Literatur, 16).
- DRONKE, P., *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Roma 1993.
- DU CANGE, C., s. v. *Affectio*, in *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, 11 voll., Niort 1883-1887, I, 1883.
- s. v. *Inclinatio*, *ibid.*, IV, 1885.
- DUHAMEL, P., *Les arguments de l'insertion des arts mécaniques dans le Didascalicon de Hugues de Saint-Victor*, in «Memini», 2 (1998), pp. 127-138.
- DUMEIGE, G., *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris 1952 (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. Histoire de la Philosophie et Philosophie Générale).
- s.v. *Dissemblance (Regio dissimilitudinis)*, in *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, 17 tt., 45 voll., Paris 1937-1995, III, 1957, 1330-1346.

- EBNETER, T., *Exsistere. Zur Persondefinition in der Trinitätslehre des Richard von St. Viktor († 1173)*, Fribourg (CH) 2005 (Dokimion. Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 30).
- EHLERS, J., *Hugo von St. Viktor. Studien zum Geschichtsdenken und zur Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1973 (Frankfurter historische Abhandlungen, 7).
- ELDER, M., *Hugh of St. Victor's Prima Eruditio. A Study in his Theological Architectonics*, in «Archa verbi», 14 (2017), pp. 8-37.
- ERIKSEN, S. G., *Body and Soul in Old Norse Culture*, in *Intellectual Culture in Medieval Scandinavia, c. 1100-1350*, ed. S. G. Eriksen, Turnhout 2016 (Disputatio, 28) pp. 393-428.
- ETHIER, A. M., *Le De Trinitate de Richard de Saint-Victor*, Paris - Ottawa 1939.
- EVANS, C. P., *Writings on the Spiritual Life. A Selection of Works of Hugh, Adam, Achard, Richard, Walter, and Godfrey of St. Victor*, Turnhout 2013 (Victorine Texts in Translation, 4).
- EVANS, G. R., *Introduction*, in *Alan of Lille, The Art of Preaching*, Kalamazoo (MI) 1981 (Cistercian Fathers, 23), pp. 3-11.
- *Hugh of St. Victor on History and the Meaning of Things*, in «Studia monastica», 25 (1983), pp. 223-234.
- *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge 1986 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Fourth Series, 2).
- FALQUE, E., *Le geste et la parole chez Hugues de Saint-Victor: l'«Institution des novices»*, in *Lire le monde au Moyen Âge: signe, symbole et corporéité. Actes du Colloque tenu à l'Institut Catholique de Paris, Faculté de philosophie (Paris 8-9 janvier 2009)*, Paris 2011 [= «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 95.2 (2011), pp. 383-412].
- FASSLER, M. E., *Musical Exegesis in the Sequences of Adam and the Canons of St. Victor*, Ithaca (NY) 1983.
- *Who was Adam of St. Victor? The Evidence of the Sequence Manuscripts*, in «Journal of the American musicological Society», 37.2 (1984), pp. 233-269.
- *Gothic Song. Victorine Sequences and Augustinian Reform in Twelfth-Century Paris*, Notre Dame (IN) 2011² (Cambridge studies in medieval and Renaissance music).

- *The Victorines and the Medieval Liturgy*, in *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris* cit., pp. 389-421.
- FATTORINI, V., *L'alimentazione nella Regola di S. Benedetto*, in «Inter Fratres», 45 (1995), pp. 175-201.
- FEISS, H. B., *Heaven in the Theology of Hugh, Achard, and Richard of St. Victor*, in *Imagining Heaven in the Middle Ages. A Book of Essays*, edd. J. Jan Swango Emerson - H. B. Feiss, New York - London 2000 (Garland Reference Library of the Humanities, 2096. Garland Medieval Casebooks, 27), pp. 145-163.
- *Introduction*, in ID., *Hugh of St. Victor On the Power of Prayer in Writings on the Spiritual Life. A Selection of Works of Hugh, Adam, Achard, Richard, Walter, and Godfrey of St. Victor*, ed. Ch. P. Evans, Turnhout 2013 (Victorine Texts in Translation. Exegesis, Theology and Spirituality from the Abbey of St Victor, 4), pp. 315-347.
- *Preaching by Word and Example*, in *From Knowledge to Beatitude* cit., pp. 153-185.
- *Pastoral Ministry. Preaching and Confession*, in *A Companion to the Abbey of Saint Victor* cit., pp. 147-183.
- Figure del Pensiero Medievale. Storia della teologia e della filosofia dalla tarda antichità alle soglie dell'umanesimo*, a c. di I. Biffi - C. Marabelli, 6 voll., II, *La fioritura della dialettica. X-XII secolo*, Milano 2008 (Di Fronte e Attraverso, 819), pp. 187-262.
- FINCKH, R., *Minor Mundus Homo. Studien zur Mikrokosmos. Idee in der mittelalterlichen Literatur*, Göttingen 1999.
- FITZMYER, J. A., *Pauline Theology*, in *The Jerome biblical commentary*, ed. R. E. Brown - J. A. Fitzmyer - R. E. Murphy, London 1969; tr. it. Brescia 1973, pp. 1865-1901.
- FRALE, B., *La leggenda nera dei Templari*, Roma - Bari 2018.
- FREDBORG, K. M., *The Commentaries on Cicero's De inventione and Rhetorica ad Herennium by William of Champeaux*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin», 17 (1976), pp. 1-39.
- FRÉNAUD, G., *Marie et l'Église d'après les liturgies latines du vi^e au x^e siècle*, in «Études Mariales», 9 (1951), pp. 39-58.
- From Knowledge to Beatitude: St. Victor, Twelfth-Century Scholars, and Beyond. Essays in honor of Grover A. Zinn jr.*, Notre Dame (IN) 2014.

- From Words to Deeds. The Effectiveness of Preaching in the Late Middle Ages*, ed. M. G. Muzzarelli, Turnhout 2014 (Sermo. Studies on patristic, medieval, and reformation sermons and preaching, 12).
- Gallia Christiana, in provincias ecclesiasticas distributa; in qua series et historia archiepiscoporum, episcoporum et abbatum regionum omnium quas vetus Gallia complectebatur*, opera et studio Monachorum Congregationis S. Mauri Ordinis S. Benedicti, 16 voll., Paris, XI, 1874², *De provincia Rotomagensi*.
- GASPARRI, F., *Textes autographes d'auteurs victorins du XII^e siècle*, in «Scriptorium», 35 (1981), pp. 277-284.
- *Observations paléographiques sur deux manuscrits partiellement autographes de Godefroid de Saint-Victor*, in «Scriptorium», 36. 1 (1982), pp. 43-50.
- *Godefroid de Saint-Victor: une personnalité peu connue du monde intellectuel et artistique parisien au XII^{ème} siècle*, in «Scriptorium. Revue internationale des études relatives aux manuscrits», 39 (1985), pp. 57-69.
- *Ex-libris et mentions anciennes portés sur les manuscrits du XII^e siècle de l'abbaye Saint-Victor de Paris*, in «Scriptorium», 44.1 (1990), p. 69-79.
- *Guillaume de Saint-Thierry, Godefroid et Gautier de Saint-Victor: les méthodes de travail de trois auteurs du XII^e siècle*, in *Signy l'Abbaye, site cistercien enfoui, site de mémoire et Guillaume de Saint-Thierry. Actes du Colloque international d'études cisterciennes (Les Vieilles Forges [Ardennes], 9-11 septembre 1998)*, ed. N. Boucher, Signy-l'Abbaye 2000, pp. 613-631.
- *Philosophie et cosmologie: Godefroid de Saint-Victor*, in *Notre-Dame de Paris. Un manifeste chrétien (1160-1230)* cit. (*infra*), pp. 119-144.
- *Sur la bibliothèque de l'abbaye Saint-Victor de Paris au XII^e siècle*, in *Ugo di San Vittore. Atti del XLVII Convegno storico internazionale* cit. (*infra*), pp. 21-32.
- GASTI, F., *L'oro degli egizi. Cultura classica e paideia cristiana*, in «Athenaeum», 80 (1992), pp. 311-329.
- GAUTIER, L., *Œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor*, Paris 1894³.
- GIARD, L., *Logique et système du savoir selon Hugues de Saint-Victor*, in «Thales» 16 (1979-81), pp. 3-32.

- Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la «Logica modernorum»*. Actes du septième symposium européen d'histoire de la logique et de la sémantique médiévales. Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale de Poitiers, ed. J. Jolivet - A. de Libera, Poitiers - Napoli 1987 (History of Logic, 5).
- GILSON, É., *Regio dissimilitudinis de Platon à Saint-Bernard de Clairvaux*, in «Mediaeval Studies», 9 (1947), pp. 108-130.
- *Sur l'Office de saint Augustin*, in «Mediaeval Studies», 13 (1951), pp. 233-234.
- *La theologie mystique de Saint-Bernard*, Paris 1986⁵ (Études de philosophie médiévale, 20).
- GIORDANO, L., «*Posterior intravit, qui prior venerat*» (Greg. M., «*in evang.*» 22, 5), in *Forme della polemica nell'omiletica latina di IV-VI secolo*. Convegno internazionale di studi (Foggia, 11-13 settembre 2013), a c. di M. Marin - F. M. Catarinella, Bari 2014 [= «Auctores nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica», 14 (2014)], pp. 567-584.
- GIRAUD, C., *L'école de Saint-Victor dans la première moitié du XII^e siècle, entre école monastique et école cathédrale*, in *L'école de Saint-Victor de Paris* cit. (*infra*), pp. 101-119.
- *Le «De vanitate mundi» d'Hugues de Saint-Victor et la tradition littéraire du «contemptus mundi» au XII^e siècle*, in *Ugo di San Vittore*. Atti del XLVII Convegno storico internazionale cit., pp. 67-89.
- *Faire école au XII^e siècle: quelques réflexions générales*, in *Les écoles de pensée du XII^e siècle et la littérature romane (oc et oil)*, edd. V. Fasseur - J.-R. Valette, Turnhout 2016 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 17) pp. 99-110.
- *The literary genres of 'theology'*, in *A Companion to Twelfth-Century Schools*, Leiden 2020 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 88), pp. 250-271.
- GIRAUD C. - MEWS C. J., *John of Salisbury and the Schools at the 12th Century*, in *A Companion to John of Salisbury*, edd. C. Grellard - F. Lachaud, Leiden - Boston (MA) 2015 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 57) pp. 31-62.
- GIRAUD C. - STIRNEMANN P., *Le rayonnement de l'école de Saint-Victor. Manuscrits de la Bibliothèque Mazarine*, in *L'école de Saint-Victor de Paris* cit., pp. 653-666.
- GJERLØW, L., *Deus Pater piissime og blykorsene fra Stavanger bispedømme*, in «Arbok-Stavanger Museum», 64 (1954), pp. 85-109.

- GONZÁLEZ, A. A., *La presencia de San Agustín en las artes predicatorias medievales*, in «Analecta Malacitana», 22 (1999), pp. 499-513.
- GOY, R., *Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte des Mittelalters*, Stuttgart 1976 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 14).
- *Die handschriftliche Überlieferung der Werke Richards von St. Viktor im Mittelalter*, Turnhout 2005 (Bibliotheca Victorina, 18).
- GRILLMEIER, A., *Jesus Christ, the Kyriakos Anthropos*, in «Theological Studies», 38 (1977), pp. 275-293.
- *Ho Kyriakos anthropos. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit*, in «Traditio», 33 (1977), pp. 1-63.
- GRIVEAU, R., *Geoffroi de Saint-Victor et la décadence des victorins à la fin du XII^e siècle*, in *Positions des thèses soutenues par les élèves de la promotion de 1903 pour obtenir le diplôme d'archiviste paléographe. École nationale de Chartes, Mâcon 1903*.
- GRONDEUX, A., *Guillaume de Champeaux, Joscelin de Soissons, Abélard et Gosvin d'Anchin: étude d'un milieu intellectuel*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e et XII^e siècles cit.*, pp. 3-44.
- GROBE, R., *Entre cour et cloître: Saint-Victor et les Capétiens au XII^e siècle*, in *L'école de Saint-Victor de Paris cit.*, pp. 79-100.
- GROSFILLIER, J., *Les sequences d'Adam de Saint-Victor. Étude littéraire (poétique et rhétorique), textes et traductions, commentaires cit. (supra)*.
- GUIMET, F., *Notes en marge d'un texte de Richard de Saint-Victor*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 14 (1943-1945), pp. 371-394.
- *Caritas ordinata et amor discretus dans la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor*, in «Revue du Moyen Âge latin», 4 (1948), pp. 225-236.
- HAIBACH-REINISCH, M., *Ein neuer Transitus Mariae des Pseudo-Melito. Textkritische Ausgabe und Darlegung der Bedeutung dieser ursprünglicheren Fassung für Apokryphenforschung und lateinische und deutsche Dichtung des Mittelalters*, ed. M. Haibach-Reinisch, Roma 1962 (Bibliotheca Assumptionis B. Virginis Mariae, 5).
- HALL, T. N., *The Early Medieval Sermon*, in *The Sermon*, ed. Kienzle cit. (*infra*), pp. 203-270.

- Handling Sin. Confession in the Middle Ages*, edd. P. Biller - A. J. Minnis, York - Woodbridge 1998 (York Studies in Medieval Theology, 2).
- HARDARSON, G., *Une version norroise du Soliloquium de arrha animae de Hugues de Saint-Victor*, Paris 1984.
- *Littérature et spiritualité en Scandinavie médiévale. La traduction norroise du De arrha animae de Hugues de Saint-Victor. Étude historique et édition critique*, Paris - Turnhout 1995 (Bibliotheca Victorina, 5).
- HÄRING, N. M., *Gilbert of Poitiers, Author of the De Discretione animae, spiritus et mentis commonly attributed to Achard of Saint Victor* cit. (*supra*).
- HARKINS, F. T., *Reading and the Work of Restoration: History and Scripture in the Theology of Hugh of St. Victor*, Toronto 2009 (Studies and texts, 167; Mediaeval law and theology, 2).
- «*Lectio exhortatio debet esse*». *Reading as a Way of Life at the Twelfth-Century Abbey of St. Victor*, in *From Knowledge to Beatitude* cit., pp. 103-130.
- HAURÉAU, B., *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, 6 voll., Paris 1891-1893, III, 1892.
- HEINZER, F., *Leselenkung als Selbstinszenierung des Autors. Zum autographen Text und Bildvorspann von Gottfrieds von St. Viktor Fons Philosophiae*, in *Lesevorgänge. Prozesse des Erkennens in mittelalterlichen Texten, Bildern und Handschriften*, edd. E. C. Lutz - M. Backes - S. Matter, Zürich 2010 (Medienwandel - Medienwechsel - Medienwissen, 11), pp. 183-204.
- HEXTER, R. J., *Ovid and Medieval Schooling. Studies in Medieval School Commentaries on Ovid's Ars Amatoria, Epistulae ex Ponto, and Epistulae*, München 1986.
- Histoire littéraire de la France*, 46 voll., Paris 1733-2018, XV, *Suite du XII^e siècle*, edd. M.-J.-J. Brial - E. Pastoret - P.-L. Ginguené - A. Duval, Paris 1820.
- HOFMANN, P., *Analogie und Person. Zur Trinitätsspekulation Richards von St.-Victor*, in «Theologie und Philosophie», 59 (1984), pp. 191-234.
- *Die Trinitätslehre als tragende Struktur der Fundamentaltheologie. Das Beispiel Richards von St.-Victor*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», 123 (2001), pp. 211-236.

- HOFMEIER, J., *Die Trinitätslehre des Hugo von St. Viktor: dargestellt im Zusammenhang mit den trinitarischen Strömungen seiner Zeit*, München 1963.
- HOLDSWORTH, C., *Were the Sermons of St. Bernard on the Song of Songs ever Preached?* in *Medieval Monastic Preaching*, ed. C. Muessig, Leiden 1998 (Brill's Studies in Intellectual History, 90), pp. 295-318.
- HOLSINGER B. - TOWNSEND D., *The Ovidian Verse-Epistles of Master Leoninus*, in «Journal of Medieval Latin», 10 (2000), pp. 239-254.
- HOMMEL, H., *Mikrokosmos*, in «Rheinisches Museum für Philologie», 92 (1943-1944), pp. 56-89.
- HORST, U., *Die Trinitäts und Gotteslehre des Robert von Melun*, Mainz 1964 (Walberberger Studien. Theologische Reihe, 1).
- IAMMARRONE, L., *Trinità come amore. La dottrina trinitaria di Riccardo di S. Vittore († 1173)*, in «Miscellanea francescana. Rivista di scienze teologiche e studi francescani», 92 (1992), pp. 33-84.
- ILKHANI, M., *La philosophie de la création chez Achard de Saint-Victor*, Bruxelles 1999 (Collection Ousia, 38).
- ILLICH, I., *In the vineyard of the text. a commentary to Hugh's Didascalicon*, Chicago - London 1996.
- Interpretation of Scripture: Practice. A Selection of Works of Hugh, Andrew, Richard, and Leonius of St. Victor and of Robert of Melun, Peter Comestor and Maurice of Sully*, edd. F. T. Harkins, - F. van Lieere, Turnhout 2015 (Victorine Texts in Translation, 6).
- Interpretation of Scripture: Theory. A Selection of Works of Hugh, Andrew, Godfrey and Richard of St. Victor and Robert of Melun*, edd. F. T. Harkins, - F. van Lieere, Turnhout 2012 (Victorine Texts in Translation, 3).
- IWAKUMA, Y., *Twelfth-Century Nominales: The Posthumous School of Peter Abelard*, in «Vivarium», 30 (1992), pp. 97-109.
- *Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum and secundum G. Paganellum*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin», 63 (1993), pp. 45-114.
- *Pierre Abélard et Guillaume de Champeaux dans les premières années du XII^e siècle: une étude préliminaire*, in *Langage, sciences, philosophie au XII^e siècle*, ed. J. Biard, Paris 1999, pp. 93-123.

- *William of Champeaux and the Introductiones*, in *Aristotle's Perihermeneias in the Latin Middle Ages. Essays on the Commentary Tradition*, edd. H. A. G. Braakhuis - C. H. Kneepkens, Groningue - Haren 2003, pp. 1-30.
- *William of Champeaux on Aristotle's Categories*, in *La tradition médiévale des Catégories (XII^e-XV^e siècles)*. Actes du XIII^e symposium européen de logique et de sémantique médiévales (Avignon, 6-10 juin 2000), edd. J. Biard - I. Rosier-Catach, Louvain 2004, pp. 313-328.
- JAEGER, S. C., *Ennobling love: in search of a lost sensibility*, Philadelphia 1999.
- *Richard of St. Victor and the Medieval Sublime*, in *Magnificence and the Sublime in Medieval Aesthetics. Art, Architecture, Literature, Music*, ed. S. C. Jaeger, New York 2010 (The New Middle Ages), pp. 157-178.
- JAMES, M. R., *The apocryphal New Testament*, Oxford 1953.
- JAVELET, R., *Image et ressemblance au XII^e siècle. De saint Anselme à Alain de Lille*, 2 voll., Paris 1967.
- JOCQUÉ, L., *Les structures de la population claustrale dans l'ordre de Saint-Victor au XII^{ème} siècle. Un essai d'analyse du Liber Ordinis*, in *L'Abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge cit.*, pp. 53-95.
- JOLIVET, J., *Données sur Guillaume de Champeaux dialecticien et théologien*, in *L'abbaye parisienne de Saint-Victor de Paris au Moyen Âge cit.*, pp. 235-251; ripubbl. in ID., *Perspectives médiévales et arabes*, Paris 2006, pp. 71-83.
- *Gauthier devant les quatre labyrinthes*, in *Un fil d'Ariane pour le labyrinthe de Chartres*. Actes du Colloque Européen des 3 et 4 juillet 1999, Chartres 1999, pp. 97-105; ripubbl. in ID., «Medievalia et arabica», Paris 2013 (Études de philosophie médiévale, 100) pp. 157-164.
- JUGIE, M., *La Mort et l'Assomption de la sainte Vierge. Étude historico-doctrinale*, Città del Vaticano 1944.
- KALB, H., *Studien zur Summa Stephans von Tournai. Ein Beitrag zur kanonistischen Wissenschaftsgeschichte des späten 12. Jahrhunderts*, Innsbruck 1983 (Forschungen zur Rechts und Kulturgeschichte, 12).

- KÄMMERLINGS, R., *Mystica arca. Zur Erkenntnislehre Richards von St. Viktor in De gratia contemplationis*, in *Mittelalterliches Kunsterleben nach Quellen des 11. bis 13. Jahrhunderts*, edd. G. Binding - A. Speer, Stuttgart - Bad Cannstatt 1993, pp. 76-115.
- KAPRIEV, G., «*Eodem sensu utentes?*». *Die Energienlehre der «Griechen» und die «causae primordiales» Eriugenas*, in «Theologische Quartalschrift», 180 (2000), pp. 289-307.
- KIENZLE, B. M., *Introduction*, in *Bernard of Clairvaux. Sermons for the Summer Season. Liturgical Sermons from Rogationtide and Pentecost*, Kalamazoo 1990 (Cistercian Fathers Series, 53), pp. 6-8.
- *The Twelfth-Century Monastic Sermon*, in *The Sermon* cit. (*infra*), pp. 271-324.
- KIRCHERT, K., *Text und Textgewebe*, in *Überlieferungsgeschichtliche Prosaforschung*, ed. K. Ruh, Tübingen 1985 (Texte und Textgeschichte, 19).
- KLEINZ, J. P., *The theory of Knowledge of Hugh of Saint Victor. A Dissertation*, Washington 1944 (Philosophical Studies, 84).
- KÖSTER, H., *Die Heilslehre des Hugo von St. Viktor*, Emsdetten 1940.
- KRISTELLER, P. O., *Man and His Universe in Medieval and Renaissance Philosophy*, in *L'homme et son univers au Moyen Âge* cit., pp. 77-91.
- KUTTNER S. - RATHBONE E., *Anglo-Norman Canonists of the Twelfth Century. An introductory Study*, in «Traditio», 7 (1949-1951), pp. 279-358.
- L'abbaye parisienne de Saint-Victor de Paris au Moyen Âge*, ed. J. Longère, Paris - Turnhout 1991 (Bibliotheca Victorina, 1).
- L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'époque moderne*. Actes du Colloque international du C.N.R.S. pour le neuvième centenaire de la fondation (1108-2008), (Collège des Bernardins à Paris, 24-27 septembre 2008), ed. D. Poiré, Turnhout 2010 (Bibliotheca Victorina, 22).
- L'homme et son univers au Moyen Âge*. Actes du septième Congrès international de philosophie médiévale (30 août - 4 septembre 1982), 2 voll., ed. C. Wenin, Louvain-la-Neuve 1986.
- La bibliothèque de Saint-Victor et les gens de savoir (XII^e-XVIII^e siècles)*. Actes de la Journée d'Étude (Paris, 2 février 2008), in «Cahiers de Recherches Médiévales», 17 (2009), pp. 190-289.
- La cultura dei Vittorini e la letteratura medievale*. Atti del Convegno internazionale (Pisa, 23-25 gennaio 2019).

- LA PIANA, L., *L'omelia in S. Gregorio Magno*, in «Ephemerides Liturgicae», 104 (1990), pp. 51-64.
- LASIČ, D., *Hugonis de Sancto Victore Theologia perfectiva. Eius fundamentum philosophicum et theologicum*, Toma 1956 (Studia Antoniana, 7).
- LAWLESS, G., *Augustine of Hippo and his monastic rule*, Oxford 1987.
- LAZZARI, F., *Il contemptus mundi nella scuola di S. Vittore*, Napoli 1965 (Istituto italiano per gli studi storici, 19).
- *Il contemptus mundi come ideologia*, in «Il Pensiero Politico», 3.1 (1970), pp. 3-29.
- LECLERCQ, J., *Le magistère du prédicateur au XIII^e siècle*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 15 (1946), pp. 105-147, tr. it. in ID., *Predicare nel Medioevo*, Milano 2001 (Di fronte e attraverso, 506), pp. 1-62.
- *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris 1957.
- *Les études dans les monastères du X^e au XII^e siècle*, in *Los monjes y los estudios*, IV Semana de estudios monásticos (Abadía de Poblet, 1961), Poblet 1963, pp. 105-117.
- «*Otia monastica*». *Études sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Âge*, Roma 1963 (Studia Anselmiana, 51).
- *Documents sur les fugitifs. Nouveaux témoins de la regio dissimilitudinis*, in «Studia anselmiana», 54 (1965), pp. 87-145.
- LECOQ, D., *Au-delà des limites de la terre habitée. Des îles extraordinaires aux terres antipodes (XI^e-XIII^e siècles)*, in *Terre à découvrir, terres à parcourir: exploration et connaissance du monde, XII^e-XIX^e siècles*, edd. D. Lecoq - A. Chambard, Paris 1996, pp. 14-41.
- LE FÈVRE, A. M., *Calendrier historique et chronologique de l'Église de Paris*, Paris 1747.
- Legitur in necrologio victorino. *Studien zum Nekrolog der Abtei Saint-Victor zu Paris*, edd. A. Löffler - B. Gebert, Münster 2015 (Corpus Victorinum. Instrumenta, 7).
- LEMOINE, M., *Les notions de «philosophe» et de «philosophie» dans l'école de Saint-Victor*, in *Langage, sciences, philosophie au XII^e siècle*, ed. J. Biard, Paris 1999, pp. 11-22.
- *L'abbaye de Saint-Victor, reflet du renouveau spirituel?* in *Notre-Dame de Paris. Un manifeste chrétien (1160-1230) cit.*, pp. 107-118.

- La prière en latin, de l'Antiquité au XVI^e siècle. Formes, évolutions, significations.* (Centre d'études médiévales, Nice, 10-11 mai 2001), ed. J.-F. Cottier, Turnhout 2006 (Collection d'études médiévales de Nice, 6), trad. it. in ID., *Oris ratio. La preghiera filosofica altomedievale, dialogo della ragione con la verità*, in *Forme e figure del pensiero*, a c. di C. Cantillo, Napoli 2006 (Il pensiero e l'immagine, 1), pp. 163-223.
- Le Moyen Âge et la Bible*, edd. P. Riché - G. Lobrichon, Paris 1984 (Bible de tous les temps, 4).
- Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, edd. N. Bériou - J.-P. Boudet - I. Rosier-Catach, Turnhout 2014 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 13).
- Les arts mécaniques au Moyen Âge*, edd. G.-H. Allard et S. Lusignan, Montréal - Paris, 1982 (Cahiers d'études médiévales, 7).
- LESIEUR, T., *Raison et rationalité chez Hugues de Saint-Victor*, in *L'école de Saint-Victor de Paris cit.*, pp. 385-403.
- LESIEUR T. - PON G. - SORIA M., *Gilbert de La Porrée. Un théologien, évêque de Poitiers (1142-1154)*, Poitiers 2010 (Trésors poitevins, 9).
- LESNE É., *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, 6 voll., Lille - Paris 1910-1943, V, *Les écoles de la fin du VIII^e siècle à la fin du XII^e siècle*, Lille 1940.
- LETTIERI, G., *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi de De doctrina christiana*, Brescia 2001.
- LEYRA CURIÁ, M., *«In Hebreo»: the Victorine Exegesis of the Bible in the light of its Northern-French Jewish Sources*, Turnhout 2017 (Bibliotheca Victorina, 26).
- LOHRMANN, D., *Ernis, abbé de Saint-Victor (1161-1172). Rapports avec Rome, affaires financières* in *L'abbaye parisienne de Saint-Victor cit.*, pp. 181-193.
- LONGÈRE, J., *Œuvres oratoires de maîtres parisiens au XII^e siècle: étude historique et doctrinale*, 2 voll., Paris 1975 (Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps modernes, 4-5).
- *Quelques Summae de poenitentia à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle*, in *Actes du 99^e Congrès National des Sociétés Savantes (Besançon, 1974)*, 2 voll., I, *La piété populaire au Moyen Âge. Philologie et histoire jusqu'à 1610*, Paris 1977, pp. 45-58.
- *Notes sur la prédication médiévale. À propos de deux ouvrages récents*, in «Revue des études augustiniennes», 23 (1977), pp. 199-213.

- *Le vocabulaire de la prédication*, in *La lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen Âge*. Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique (Paris, 18-21 octobre 1978), Paris 1981 (Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique, 589), pp. 303-320.
- *La prédication médiévale*, Paris 1983 (Études augustinienes, 9).
- *Le pouvoir de prêcher et le contenu de la prédication dans l'Occident chrétien*, in *Prédication et propagande au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident*, Penn - Paris - Dumbarton Oaks colloquia (20-25 octobre 1980), Paris 1983, pp. 165-177.
- *La prédication en langue latine*, in *Le Moyen Âge et la Bible cit. (supra)*, pp. 517-535.
- *La fonction pastorale de Saint-Victor à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle*, in *L'Abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge cit.*, pp. 291-313.
- *Maurice de Sully: l'évêque de Paris (1160-1196), le prédicateur*, in *Notre-Dame de Paris 1163-2013 cit.*, pp. 11-15.
- LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 6 voll., Louvain - Gembloux 1942-1960, II, *Problèmes de morale. Première partie*, Louvain - Gembloux 1948; V, *Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, Gembloux 1959.
- «*Lucidissima dictandi peritia*». *Studi di grammatica e retorica medievale*, a c. di F. Bognini, Venezia 2015 (Filologie medievali e moderne, 8. Serie occidentale, 7).
- LUSCOMBE, D. E., *Trivium, Quadrivium and the Organisation of Schools*, in *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura*. Atti della X Settimana internazionale di studio (Mendola, 25-29 agosto 1986), Milano 1989 (Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di studi medioevali, 12), pp. 81-100.
- LUSIGNAN, S., *Préface au Speculum maius de Vincent de Beauvais: réfraction et diffraction*, Montréal - Paris 1979 (Cahiers d'Études Médiévales, 5).
- LUHTALA, A., *On the Origins of the Medieval Concept of Transitivity*, in *Diversions of Galway*. Papers on the History of Linguistics from ICHoLS, V (Galway, Ireland, 1-6 September 1990), edd. A. Ahlqvist - K. Koerner - R. H. Robins - I. Rosier-Catach, Amsterdam - Philadelphia (PA) 1992 (Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science, 3. Studies in the History of the Language Sciences, 68), pp. 39-48.

- MAIOLI, B., *Gilberto Porretano. Dalla grammatica speculativa alla metafisica del concreto*, Roma 1979.
- MANITIUS, M., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 voll., München 1911-1931, III, *Vom Ausbruch des Kirchenstreites bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts*, 1931.
- MARIÉTAN, J., *Problème de la classification des sciences d'Aristote a Saint-Thomas*, Saint-Maurice (CH) - Paris 1901.
- MARKUS, R. A., *Gregory the Great and his World*, Cambridge 1997.
- MASTANDREA, P., *Lettori cristiani di Seneca filosofo*, Brescia 1988 (Antichità classica e cristiana, 28).
- MARENBOON, J., *Gilbert of Poitiers and the Porretans on Mathematics in the Division of the Sciences*, in «Scientia» und «Disciplina». *Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert*, edd. R. Berndt - M. Lutz-Bachmann - R. M. W. Stammberger, Berlin 2002 (Erudiri sapientia. Studien zum Mittelalter und zu seiner Rezeptionsgeschichte, 3), pp. 37-57.
- MAROCCO, C., *Nuovi documenti sull'Assunzione nel Medio Evo Latino*, in «Marianum», 12 (1950), pp. 399-459.
- MARONE, P., *Agostino e la retorica classica: alcune riflessioni sull'uso delle categorie ciceroniane nel IV libro del De doctrina christiana*, in «Percorsi Agostiniani», 5.10 (2012), pp. 303-312.
- MCEVOY, J., *Thomas Gallus, Abbas Vercellensis and the commentary on the De Mystica theologia ascribed to Iohannes Scottus Eriugena. With a concluding note on the Second Latin Reception of the Pseudo-Dionysius (1230-1250)*, in *Traditions of Platonism: essays in honour of John Dillon*, a c. di J. J. Cleary, Aldershot 1999.
- Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University*, edd. J. Hamesse - B. M. Kienzle - D. L. Stoudt - A. T. Thayer, Turnhout 1998 (Textes et Études du Moyen Âge, 9).
- MEIS WÖRMER, A., *El enigma del hombre según Guillermo de Saint-Thierry a la luz del encuentro entre cultura griega y latina*, Santiago de Chile 2004 (Pontificia Universidad Católica de Chile. Anales de la Facultad de teología, 55.2).
- MELONE, M. D., *Lo Spirito santo nel De Trinitate di Riccardo di San Vittore*, Roma 2001 (Studia Antoniana, 45).

- MERRIL, T. F., *Achard of Saint Victor and the Medieval Exegetical Tradition: Rom. 7, 22-25 in a Sermon on the Feast of the Resurrection*, in «Westminster Theological Journal», 48 (1986), pp. 47-62.
- MEWS, C. J., *Between the Schools of Abelard and Saint-Victor in the Mid-Twelfth Century: The Witness of Robert of Melun in L'école de Saint-Victor de Paris* cit., pp. 121-138.
- *Philosophy and Theology 1100-1150: The Search for Harmony*, in *Le XII^e siècle. Mutations et renouveau en France dans la première moitié du XII^e siècle*, ed. F. Gasparri, Paris 1994 (Cahiers du Léopard d'or, 3) pp. 159-203.
- *Logica in the Service of Philosophy: William of Champeaux and his Influence*, in *Schrift, Schreiber, Schenker. Studien zur Abtei Sankt Viktor in Paris und den Viktorinern*, ed. R. Berndt, Berlin 2005, pp. 77-117.
- *The World as Text. The Bible and the Book of Nature in Twelfth-Century Theology*, in *Scripture and Pluralism. Reading de Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, edd. T. J. Heffernan - T. E. Burman, Leiden 2005, pp. 95-122.
- *William of Champeaux, Abelard, and Hugh of Saint-Victor. Platonism, Theology and Scripture in Early Twelfth-Century France*, in *Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victor zu Paris. Form und Funktion eines Grundtextes im europäischen Rahmen*, ed. R. Berndt, Münster 2009 (Corpus Victorinum. Instrumenta, 3), pp. 131-163.
- *William of Champeaux, the Foundation of Saint-Victor (Easter, 1111), and the Evolution of Abelard's Early Career*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e et XII^e siècles* cit., pp. 83-106.
- *Philosophy, Communities of Learning and Theological Dissent in the Twelfth Century in The Medieval Paradigm. Religious Thought and Philosophy*, ed. G. d'Onofrio, Turnhout 2012 (Nutrix. Studies in Late Antique, Medieval and Renaissance Thought. Studi sul pensiero tardoantico, medievale e umanistico, 4), pp. 309-326.
- MICCOLI, L., *Le arti meccaniche nelle classificazioni delle scienze di Ugo di San Vittore e Domenico Gundisalvi*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari», 24 (1981), pp. 73-101.
- MICHAUD-QUANTIN, M. P., *La classification des puissances de l'âme du XII^e siècle*, in «Revue du Moyen Âge latin», 5 (1949), pp. 15-34.

- *À propos des premières Summae confessorum*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 26 (1959), pp. 276-283 e 292-296.
- Models of Holiness in Medieval Sermons*. Proceedings of the International Symposium (Kalamazoo, May 4-7, 1995), ed. B. M. Kienzle, Turnhout 1996 (Textes et Études du Moyen Âge, 5).
- MILIS, L. J. R., *Hermits and Regular Canons in the Twelfth Century*, in ID., *Religion, Culture, and Mentalities in the Medieval Low Countries. Selected Essays*, edd. J. Deploige et alii, Turnhout 2005, pp. 181-246.
- MIMOUNI, S. C., *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des Traditions anciennes*, Paris 1995.
- MISITI, M. C., *Monacato y producción de códices con particular referencia a los conservados en la Biblioteca Apostolica Vaticana*, in «Codex Aquilarensis», 1 (1988), pp. 67-80.
- MISSET, E., *Authenticité des proses d'Adam de Saint-Victor* in *Les proses d'Adam de Saint-Victor. Texte et musique précédées d'une étude critique*, édd. E. Misset - P. Aubry, Paris 1900, pp. 6-27.
- MOLLE, J. V., *I Templari: la regola e gli Statuti dell'Ordine*, Genova 2000³.
- MONSON, D. A., *Jaufré Rudel et l'amour lointain: les origines d'une légende*, in «Romania», 106/421 (1985), pp. 36-56.
- MORENZONI, F., *La littérature des artes praedicandi de la fin du XII^e au début du XV^e siècle*, in *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, ed. S. Ebbesen, Tübingen 1995 (Geschichte der Sprachtheorie, 3) pp. 339-359.
- MOULIN, I., *Hugues de Saint-Victor. Sacrament et sacramentalité dans l'économie de la grâce*, Paris 2015 (Parole et Silence, 115).
- MOUSSEAU, J., *Daily Life at the Abbey of Saint Victor*, in *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris* cit., pp. 55-78.
- MUESSIG, C., *Audience and Preacher. Ad Status Sermons and Social Classification*, in *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, ed. C. A. Muessig, Leiden 2002 (A New History of the Sermon, 3), pp. 255-276.
- MURANO, G., *Le opere di Acardo di San Vittore (1170/1171)*, in «Revue d'Histoire des Textes», 5 (2010), pp. 159-173.

- MUZZARELLI, M. G., *Teorie e forme di penitenza in fase di transizione (secoli XI-XIII)*, in *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*. Atti del XXIII Convegno internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 1995), Spoleto 1996 (Atti dei convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. N.S., 6), pp. 31-58.
- NAGY, P., *Au-delà du Verbe. L'efficacité de la prière individuelle au Moyen Âge entre âme et corps*, in *La prière en latin* cit. (*supra*), pp. 441-471.
- Necrologium Sancti Victoris abbatis Parisiensis*, ed. U. Vones-Liebenstein - M. Seifert - R. Berndt, Münster 2012 (Corpus Victorinum. Opera ad fidem codicum recollecta, 1).
- NEGRI, L., *Lettura stilistica di Ugo di San Vittore*, in «Convivium», 14 (1956), pp. 129-140.
- NÉMETH, C., *The Victorines and the Areopagite*, in *L'école de Saint-Victor de Paris* cit., pp. 333-383.
- NIELSEN, L. O., *Theology and Philosophy in the Twelfth Century. A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the Period 1130-1180*, Leiden 1982 (Acta Theologica Danica).
- Notre-Dame de Paris. Un manifeste chrétien, 1160-1230*. Actes du Colloque organisé à l'Institut de France le vendredi 12 décembre 2003, ed. M. Lemoine, Turnhout 2004 (Rencontres médiévales européennes, 4).
- OLIPHANT OLD, H., *The reading and preaching of the Scriptures in the worship of the Christian Church*, 7 voll., Grand Rapids (MI) - Cambridge (MA) 1998-2010, II, *The Patristic Age*, 1998.
- On love. A selection of works of Hugh, Adam, Achard, Richard and Godfrey of St. Victor*, ed. e tr. in. di H. Feiss, Turnhout 2011 (Victorine texts in translation, 2).
- OSTLER, H., *Die Psychologie des Hugo von St. Viktor. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie in der Frühscholastik*, Münster 1906.
- OTT, L., *Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter*, in «Divus Thomas», 27 (1949), pp. 180-200, 233-332.
- OTTAVIANO, C., *Riccardo di San Vittore. La vita, le opere, il pensiero*, Roma 1933.
- OTTEN, W., *The anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, Leiden - New York - København, Köln 1991 (Brill's studies in intellectual history, 20).

- OUDIN, R.-C., *Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis*, 3 voll., apud Mauritii Georgii Weidmanni, Lipsiae 1722.
- OUY, G., *Manuscrits entièrement ou partiellement autographes de Godefroid de Saint-Victor*, in «Scriptorium», 36. 1 (1982), pp. 29-42.
- OVITT JR., G., *The Status of the Mechanical Arts in Medieval Classifications of Learning*, in «Viator», 14 (1983), pp. 89-105.
- *The Restoration of Perfection: labor and technology in medieval culture*, New Brunswick 1987.
- PALMÉN, R., *Richard of St. Victor's Theory of Imagination*, Leiden-Boston 2014 (Investigating Medieval Philosophy, 8).
- PARÉ G. - BRUNET A. - TREMBLAY P., *La Renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris - Ottawa 1933.
- PÀROLI, T., *Il «Lamento di Maria» tra lauda e dramma*, in *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del Basso Medioevo*. Atti del convegno di studio promosso dalla Fondazione Giorgio Cini (Venezia, 19-23 novembre 1990), a c. di S. Graciotti - C. Vasoli, Firenze 1995, pp. 231-293.
- PEREIRA, M., *Macrocosmo e Microcosmo nel Liber divinorum operum di Ildegarda di Bingen*, in «L'ombra. Tracce e percorsi a partire da Jung», 10 (2017), pp. 44-66.
- PIAZZONI, A. M., *I Vittorini*, in *Storia della teologia nel Medioevo*, 3 voll., a c. di G. d'Onofrio, Casale Monferrato 1996, II, pp. 179-208.
- *L'esegesi vittorina*, in *La Bibbia nel Medioevo* cit., pp. 239-255.
- PRINZIVALLI, E., *Gregorio Magno e la comunicazione omiletica*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte* (Roma, 22-25 ottobre 2003), Roma 2004 (Atti dei convegni Lincei, 209), pp. 153-170.
- Priscien. Transmission et refondation de la grammaire de l'Antiquité aux Modernes*. État des recherches à la suite du colloque international de Lyon, ENS Lettres et Sciences Humaines, 10-14 octobre 2006), edd. L. Holtz - M. Baratin - B. Colombat, Turnhout 2009 (Studia artistarum. Études sur la Faculté des arts dans les universités médiévales, 21).
- POIREL, D., *Ugo di San Vittore: storia, scienza, contemplazione*, Milano 1997, ripubbl. in *Figure del Pensiero medievale* cit., pp. 387-457.

- *Dominicains et Victorins à Paris dans la première moitié du XIII^e siècle*, in Lector et compiler. *Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle*. Actes du colloque de Royaumont (Royaumont, 9-11 juin 1995), edd. S. Lusignan - Monique Paulmier-Foucart, Grane 1997, pp. 169-187.
- *L'école de Saint-Victor au Moyen Âge. Bilan d'un demi-siècle historiographique*, in «Bibliothèque de l'école des Chartes», 156 (1998), pp. 187-207.
- *Livre de la nature et débat trinitaire au XII^e siècle: Le De tribus diebus de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout 2002 (Bibliotheca Victorina, 14).
- *Sagesse divine et création du monde: Hugues de Saint Victor*, in *Sur la science divine*, edd. J.-C. Bardout - O. Boulnois, Paris 2002, pp. 83-97.
- *Illimitée, immuable et simple: la science divine selon Robert de Melun et son école*, *ibid.*, pp. 110-129.
- *L'ange gothique*, in *L'architecture gothique au service de la liturgie*. Actes du colloque organisé à la Fondation Singer-Polignac, Paris (24 octobre 2002), edd. A. Bos - X. Dectot, Turnhout 2003 (Rencontres médiévales européennes, 3), pp.115-142; ripubblicato in ID., *Des symboles et des anges: Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XII^e siècle*, pp. 337-362.
- 'Alter Augustinus - Der Zweite Augustinus': *Hugo von Sankt Viktor und die Väter der Kirche*, in *Väter der Kirche: Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit*. Festgabe für Hermann Josef Sieben SJ zum 70. Geburtstag, edd. J. Arnold - R. Berndt - R. M. W. Stammberger - C. Feld, Paderborn 2004, pp. 643-668.
- *Alain de Lille, héritier de l'école de Saint Victor?*, in *Alain de Lille, Le docteur universel*, edd. J.-L. Solère - A. Vasiliu - A. Galonnier, Turnhout 2005 (Rencontres de philosophie médiévale, 12), pp. 59-82.
- Hugo Saxo. *Les origines germaniques de la pensée d'Hugues de Saint-Victor*, in «Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte», 33.1 (2006), pp. 163-169.
- *Une bibliothèque médiévale: la «librairie fort magnifique» de Saint-Victor*, in *L'idée des bibliothèques à l'âge classique*, ed. J.-M. Châtelain, in «Littératures classiques», 66 (2008), pp. 27-38.

- *Formarsi secondo Ugo di San Vittore*, in *Ugo di San Vittore. Atti del XLVII Convegno storico internazionale cit. (infra)*, pp. 33-65.
- *Lire l'univers visible. Le sens d'une métaphore chez Hugues de Saint-Victor*, in *Lire le monde au Moyen Âge: signe, symbole, corporéité. Actes du colloque des 8 et 9 janvier 2009* (Institut Catholique de Paris, Faculté de Philosophie) [= in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 95 (2011), pp. 363-382].
- *Scholastic reasons, monastic meditations and Victorine conciliations: the question of the unity and plurality of God in the Twelfth Century*, in *The Oxford handbook of the Trinity*, edd. G. Emery - M. Levering, Oxford 2011, pp. 161-181.
- *Magis proprie. La question du langage en théologie chez Hugues de Saint-Victor*, in *Arts du langage et théologie aux confins des x^e et xii^e siècles cit. (supra)*, pp. 393-416.
- *Des symboles et des anges: Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XII^e siècle*, Turnhout 2013 (Bibliotheca Victorina, 23).
- *Les Templiers, le diable et le chanoine: le «Sermo ad milites Templi» réattribué à Hugues de Saint-Victor*, in *Amicorum societas. Mélanges offerts à François Dolbeau pour son 65^e anniversaire*, edd. J. Elfassi - C. Lanéry - A.-M. Turcan-Verkerk, Firenze 2013 (Millennio medievale, 96. Strumenti e studi. N. S. 34), pp. 635-663.
- «*Audite lucernam, si non creditis luci*». *L'usage par Hugues de Saint-Victor des Pères de l'Église dans la discussion théologique*, in *Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge. Le devenir de la tradition ecclésiale. Congrès du Centre Sèvres - Facultés jésuites de Paris (11-14 juin 2008)*, ed. M. Fédou, Münster 2013 (Archae Verbi, Annuario Societatis internationalis pro studiis theologiae Medii Aevi promovendis), pp. 669-688.
- *Les visages de la philosophie chez Hugues de Saint-Victor*, in *Regards sur les Traditions Philosophiques (XII^e-XVI^e siècles)*, edd. D. Calma - Z. Kaluza, Leuven 2017, pp. 23-68.
- *Reading and Educating Oneself in the 12th: Hugh of Saint-Victor's Didascalicon*, in *A Companion to Twelfth-Century Schools cit.*, pp. 113-140.
- POIREL D. - SICARD P., *Figure vittorine. Riccardo, Acardo e Tommaso*, in *Figure del pensiero medievale cit.*, II, pp. 464-504.
- POUCHET, R., *La «rectitudo» chez saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*, Paris 1964 (Collection des études augustinienes. Moyen Âge et temps modernes, 1).

- Prédication et liturgie au Moyen Âge*, edd. N. Bériou - F. Morenzoni, Turnhout 2008 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 5).
- RABY, F. J. E., *The Oxford Book of Medieval Latin Verse*, Oxford 1959.
- RACCA, D., *Introduzione*, in *Riccardo di San Vittore. Lo sterminio del male*, Torino 1999 (Biblioteca dell'anima, 10), pp. 7-18.
- RAHNER, H., *Mysterium lunae. Ein Beitrag zur Kirchentheologie der Väterzeit*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», 63 (1939), pp. 311-348 e 428-442.
- *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1957, ed. it. Bologna 1971.
- RECCHIA, V., *Gregorio Magno e la conclusione dell'età patristica in Occidente: l'antropologia soprannaturale e la contemplazione*, in *Storia della teologia*, a c. di E. Dal Covolo, Roma - Bologna 1995, pp. 427-451.
- REDONDO, V., *La paz en la región de la semejanza en los «Sermones» de san Antonio*, in «Estudios franciscanos. Revista de ciencias eclesiásticas», 88 (1987), pp. 174-220.
- REICHLING, D., *Das Doctrinale des Alexander de Villa-Dei: kritisch-exegetische Ausgabe mit Einleitung, Verzeichniss der Handschriften und Drucke nebst Registern*, Berlin 1893 [ripr. an. New York 1974].
- REYNOLDS, L. D., *The Medieval Tradition of Seneca's Letters*, Oxford 1965.
- RIBÉMONT, B., *La «Renaissance» du XII^e siècle et l'encyclopédisme*, Paris, 2002 (Essais sur le Moyen Âge, 27).
- RICCI, L. G. G., *La retorica nella «Regola Pastorale» di Gregorio Magno*, in «Per longa maris intervalla». *Gregorio Magno e l'Occidente mediterraneo fra tardoantico e alto medioevo*. Atti del Convegno internazionale di studi (Cagliari, 17-18 dicembre 2004), a c. di L. Casula - G. Mele - A. Piras, Cagliari 2006 (Studi e ricerche di cultura religiosa. N.S., 4), pp. 273-288.
- RICOEUR, P., *Temps et récit*. 3 voll., Paris 1983-1985, I, 1983, tr. it. Milano 1986.
- RIEDLINGER, H., *Die Makellosigkeit der Kirke in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster 1958, pp. 188-193 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 38.3).
- ROBERTS, P. B., *The Ars praedicandi and the Medieval Sermon*, in *Preacher, Sermon and Audience cit.*, pp. 41-62.

- ROBERTSON, D., *Lectio divina: the medieval experience of reading*, Collegeville (MN) 2011.
- ROBSON, C. A., *Maurice of Sully and the Medieval Vernacular Homily*, Oxford 1952.
- ROMANO, S., «*Regio dissimilitudinis*»: *immagine e parola nella Roma di Cola di Rienzo*, in *Bilan et perspectives des études médiévales en Europe. Actes du premier Congrès européen d'Études Médiévales* (Spoleto, 27-29 mai 1993), ed. J. Hamesse, Louvain-la-Neuve - Turnhout 1995 (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales [FIDEM]. Textes et études du Moyen Âge, 3), pp. 329-356.
- ROQUES, R., *Structure et caractères de la prière anselmienne*, in *Sola ratione. Anselm-Studien für Pater Dr. H. c. Franciscus Salesius Schmitt OSB zu 75. Geburtstag am 20. Dezember 1969*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1970, pp. 119-187.
- ROREM, P., *Hugh of Saint Victor*, Oxford 2009 (Great medieval thinkers).
- ROSSI, P. B., «*Omnium studia Augustinus ingenio vel scientia sua vicit*» (*Didascalicon*, IV, 14): *Agostino e Ugo di San Vittore, 'lingua augustini'*, in *Ugo di San Vittore. Atti del XLVII Convegno storico internazionale cit.*, pp. 135-152.
- ROUSE R. H. - ROUSE M. A., *Biblical Distinctions in the Thirteenth Century*, in «*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*», 41 (1974), pp. 27-37.
- RUDOLPH, C., *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, Art, and Thought in the Twelfth Century*, Cambridge (UK) 2014.
- Sant'Agostino. Il Cristo totale*, a c. di G. Carrabetta, Roma 2012 (Piccola biblioteca agostiniana, 49).
- SCHAMBECK, M., «*Actio*» und «*Contemplatio*». *Überlegungen zu einem Modell bei Gregor dem Großen*, in «*Wissenschaft und Weisheit*», 62 (1999), pp. 27-47.
- SCHMIDT, M. A., *Gottheit und Trinität nach den Kommentaren des Gilberts Porreta zu Boethius De trinitate*, Basel 1956.
- SCHMIDT, P. G., *Die Bibeldichtung des Leonius von Paris*, in *Als das wissend die meister wol Beiträge zur Darstellung und Vermittlung von Wissen in Fachliteratur und Dichtung des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Walter Blank zum 65. Geburtstag*, edd. T. Ehlen - M. Ehrenfeuchter, Frankfurt am Main - Berlin - Bern - Bruxelles - New York - Oxford - Wien - Washington (DC) - Boston (MA) 2000, pp. 253-260.

- SCHNEYER, J. B., *Ergänzungen der Sermones und Miscellanea des Hugo von Sankt Viktor aus verschiedenen Handschriften*, in «Revue de théologie ancienne et médiévale», 31 (1964), pp. 260-86.
- SCHNIERTSHAUER, M., *Consummatio caritatis. Eine Untersuchung zu Richard von St Vectors De Trinitate*, Mainz 1996 (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 10).
- Scientia und Disciplina. *Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert*, edd. R. Berndt - M. Lutz-Bachmann - R. M. W. Stammberger, Berlin 2002 (Erudiri sapientia, 3).
- «Sermo doctorum». *Compilers, Preachers, and Their Audiences in the Early Medieval West*, edd. M. Diesenberger - Y. Hen - M. Pollheimer, Turnhout 2013 (Sermo. Studies on Patristic, Medieval, and Reformation Sermons and Preaching. 9).
- Sermons for the Liturgical Year*, ed. H. B. Feiss, Turnhout 2018 (Victorine Texts in Translation, 8).
- SHERESHEVSKY, E., *Hebrew Traditions in Peter Comestor's Historia Scholastica*, in «The Jewish Quarterly Review», 59.4 (1969), pp. 268-289.
- SHOEMAKER, P. J., *Gatekeeping*, Newbury Park 1991 (Communication concepts, 3).
- SHOEMAKER, P. J. - T. P. VOS, *Gatekeeping Theory*, Abingdon-on-Thames (UK) 2009.
- SICARD, P., *Hugues de Saint-Victor et son École. Introduction, choix de textes, traduction et commentaires*, Turnhout 1991 (Témoins de notre histoire).
- *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle. Le Libellus de formatione arche de Hugues de Saint-Victor*, Paris - Turnhout 1993 (Bibliotheca Victorina, 4).
- *Du De archa Noe de Hugues au De arca Moysi de Richard de Saint-Victor: action, contemplation et sens scripturaires chez deux théoriciens maquettistes*, in *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge. Actes du Séminaire de Rome* (Roma, 5 décembre 2003 - Tours, 26-28 octobre 2006), ed. Ch. Trottman, Roma 2009 (Collection de l'École française de Rome, 423), pp. 111-154.
- *Iter victorinum. La tradition manuscrite des œuvres de Hugues et Richard de Saint-Victor. Répertoire complémentaire et études, avec un index cumulatif des manuscrits de œuvres de Hugues et de Richard de Saint-Victor*, Turnhout 2015 (Bibliotheca Victorina, 24).

- *Mystical Experience According to Hugh of Saint Victor: Principles, Foundations, and Types*, in *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris* cit., pp. 469-514.
- SIRI, F., *En quête d'ordre: Hugues de Saint-Victor commentateur du 'Notre Père'*, in *Le Pater noster au XII^e siècle: lectures et usages*, ed. F. Siri, Turnhout 2015 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 15), pp. 75-92.
- SMALLEY, B., *Andrew of St. Victor, abbot of Wigmore. A Twelfth Century Hebraist*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 10 (1938), pp. 358-373.
- *The School of Andrew of St. Victor*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 11 (1939), pp. 145-167.
- *The study of Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952²; tr. it. Bologna 1972, pp. 129-165.
- SOJKA, S., «Actio» e «contemplatio» precristiana e «vita activa» e «vita contemplativa» in *Gregorio Magno*, in «Vox patrum», 10 (1986), pp. 17-39.
- Speculum Sermonis. Interdisciplinary Reflections on the Medieval Sermon*, edd. G. Donavin - C. Nederman - R. Utz, Turnhout 2004 (Disputatio, 1).
- SORDILLO, A., «*Salve, mater pietatis et totius Trinitatis nobile triclinium*». *La figura di Maria da Adamo a Goffredo di San Vittore*, in *La cultura dei Vittorini e la letteratura medievale* cit., di prossima pubblicazione.
- SOT, M., *Mépris du monde et résistance des corps aux XI^e et XII^e siècles*, in «Médiévales», 8 (1985), pp. 6-17.
- SPENCE, T., *Commentary on De modo dicendi et meditandi libellus, a Twelfth-Century Guide to Prayer and Meditation composed in France at the Augustinian Abbey of St Victor under the Tutelage of Hugh*, in *Public Declamations. Essays on Medieval Rhetoric, Education, and Letters in Honour of Martin Camargo*, edd. G. Donavin - D. Stodola, Turnhout 2015, (Disputatio, 27), pp. 191-212.
- SPICQ, C., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, Paris 1944 (Bibliothèque Thomiste, 26).
- SPIERALSKA, B., *Les sermons attribués à Maurice de Sully*, in «Medieval Sermon Studies», 51 (2007), pp. 95-98.

- *Entre latin et ancien français: deux versions des sermons de Maurice de Sully*, in *Traduire de vernaculaire en latin au Moyen Âge et à la Renaissance. Méthodes et finalités*, ed. F. Féry-Hue, Paris 2013 (Études et rencontres de l'Ecole des Chartes, 42).
- *Prêcher sur le prêche. La réflexion de Maurice de Sully sur l'importance et la nature de la prédication*, in «Medieval Sermon Studies», 61.1 (2017), pp. 73-80.
- SPINELLI, M., *Introduzione a Riccardo di San Vittore. La Trinità*, Roma 1990 (Fonti cristiane per il terzo millennio, 4), pp. 7-68.
- SPITZER, L., *L'amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours*, Chapel Hill (NC) 1944.
- STAMMBERGER, R. M. W., «*Via ad ipsum sunt scientia, disciplina, bonitas*». *Theorie und Praxis der Bildung in der Abtei Sankt Viktor im zwölften Jahrhundert*, in *Scientia und disciplina. Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im Wandel vom 12. zum 13. Jahrhundert*, edd. R. Berndt - A. Niederberger - M. Lutz-Bachmann - R. M. W. Stammberger, Berlin - Boston Berlin 2002 (Erudiri Sapientia, 3), pp. 91-126.
- *Die Edition der Werke Hugos von Sankt Viktor († 1144) durch Abt Gilduin von Sankt Viktor († 1155). Eine Rekonstruktion*, in *Schrift, Schreiber, Schenker*, ed. R. Berndt, Berlin 2005 (Corpus Victorinum. Instrumenta, 1), pp. 119-231.
- *The Liber Sermonum Hugonis. The Discovery of a New Work by Hugh of Saint Victor*, in «Medieval Sermon Studies», 52 (2008), pp. 63-71.
- STERNAGEL, P., *Die Artes Mechanicae im Mittelalter. Begriffs und Bedeutungsgeschichte bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Kallmünz 1966.
- STERPONI, L., *Reading and meditation in the Middle Ages: Lectio divina and books of hours*, in «Text & Talk. An Interdisciplinary Journal of Language, Discourse Communication Studies», 28.5 (2008), pp. 667-689.
- STRAW, C. E., *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, Berkeley (CA) - Los Angeles (CA) - London 1988, (The Transformation of the Classical Heritage, 14).
- STUDZINSKI, R., *Reading To Live. The Evolving Practice of Lectio Divina*, Collegeville (MN) 2009.
- SYNAN, E., *Introduction*, in *The fountain of philosophy: a translation of the twelfth century Fons philosophiae of Godfrey of Saint Victor*, ed. e tr. in. E. A. Synan, Toronto 1972 (The pontifical institute of mediaeval studies), pp. 19-30.

- TAYLOR, A. E., *Regio dissimilitudinis*, in «Archives d'histoire doctrinale et litterale du Moyen Âge», 9 (1934), pp. 305-306.
- TAYLOR COOLMAN, B., *The Harmony of Similar and Dissimilar Things: Narrative and Reason in Richard of St. Victor's De Emmanuele*, in *Transforming Relations. Essays on Jews and Christians throughout History in Honor of Michael A. Signer*, ed. F. T. Harkins, Notre Dame (IN) 2010, pp. 125-149.
- TESELLE, E., *Regio dissimilitudinis in the Christian tradition and its late Greek philosophy*, in «Augustinian Studies», 6 (1975), pp. 153-179.
- The Sermon*, ed. B. M. Kienzle, Turnhout 2000 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 81-83).
- TILLIETTE, J.-Y., *Y a-t-il une esthétique littéraire victorine?*, in *Les écoles de pensée du XII^e siècle et la littérature romane* cit (*supra*), pp. 123-138.
- Trinity and Creation. A Selection of Works of Hugh, Richard and Adam of St. Victor*, edd. B.T. Coolman - D.M. Coulter, Turnhout 2010 (Victorine Texts in Translation, 1).
- TUCHMAN, G., *Making News: A study in the Construction of Reality*, New York 1978.
- Ugo di San Vittore*. Atti del XLVII Convegno storico internazionale (Todi, 10-12 ottobre 2010), Spoleto 2011 (Atti dei Convegni del Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo, Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla Spiritualità Medievale, 24).
- VALENTE, L., *Une sémantique particulière: la pluralité des sens dans les Saintes Écritures (XII^e siècle)*, in *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, ed. S. Ebbesen, Tübingen 1995 (Geschichte der Sprachtheorie, 3), pp. 12-32.
- «*Iustus et misericors*». *L'usage théologique des notions de «consignificatio» et «connotatio» dans la seconde moitié du XII^e siècle*, in *Vestigia, imagines, verba. Semiotics and logic in medieval theological texts*, ed. C. Marmo, Turnhout 1997 (Semiotic and cognitive studies, 4), pp. 37-59.
- *Un realismo singolare: forme e universali in Gilberto di Poitiers e nella Scuola Porretana*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 19 (2008) pp. 191-246.
- *Forme, contesti e interpretazioni: la filosofia di Gilberto di Poitiers († 1154)*, in «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 34 (2014), pp. 89-134.

- VALLIN, P., *Mechanica et Philosophia selon Hugues de Saint-Victor*, in «Revue d'histoire de la spiritualité», 49 (1973), pp. 257-288.
- VAN BAVEL, T., *L'humanité du Christ comme «lac parvulorum» et comme «via» dans la spiritualité de saint Augustin*, in «Augustiniana», 7 (1957), pp. 245-281.
- VAN LIERE, F. A., *Andrew of St. Victor (d. 1175). Scholar Between Cloister And School*, in *Centres of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, Leiden 1995 (Brill's Studies in Intellectual History, 61), pp. 187-195.
- *Andrew of St. Victor, Jerome, and the Jews: Biblical Scholarship in the Twelfth-Century Renaissance*, in *Scripture and Pluralism. Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, edd. Th. J. Heffernan - Th. E. Burman, Leiden 2005), pp. 59-75.
- *Introduction*, in *Andrew of Saint Victor. Commentary on Samuel and the Kings*, Turnhout 2009 (Corpus Christianorum in Translation, 3), pp. 7-27.
- *An Introduction to the Medieval Bible*, New York 2014.
- *Following in the Footsteps of Hugh: Exegesis at Saint Victor (1142–1242)*, in *A Companion to the Abbey of Saint Victor* cit., pp. 223-243.
- VAN HOOFF, A. J. L., *A Longer Life for «Suicide». When Was the Latin Word for Self-Murderer Invented?*, in «Romanische Forschungen» 102 (1990), pp. 255-259.
- VERBEKE, G., *L'homme et son univers. De l'antiquité classique au Moyen Âge*, in *L'homme et son univers au Moyen Âge* cit., pp. 16-41.
- VERGARA CIORDIA, J., *El De modo dicendi et meditandi de Hugo de San Víctor. Una lectio sobre la pedagogía del siglo XII*, in «Revista Española de Pedagogía», LXV, 238 (2007), pp. 519-544.
- VERHEIJEN, L. M. J., *La Règle de saint Augustin*, 2 voll., Paris 1967.
- *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, Bégrolles en Mauges 1980 (Spiritualité orientale et vie monastique. Vie monastique. Serie monachisme ancien, 8).
- VERGER, J., *La mobilité étudiante au Moyen Âge*, in «Histoire de l'éducation», 50 (1991), pp. 65-90.

- *Une étape dans le renouveau scolaire du XII^e siècle?* in *Le XII^e siècle. Mutation et renouveau en France dans la première moitié du XII^e siècle*, a c. di F. Gasparri, Paris 1994, (Cahiers du Léopard d'Or, 3), pp. 123-145.
- *La renaissance du XII^e siècle*, Paris 1996; tr. it. Milano 1997; ripubblicato in *Figure del pensiero medievale cit.*, pp. 187-262.
- *Des écoles du XII^e siècle aux premières universités: réussites et échecs*, in *Renovación intelectual del Occidente Europeo (siglo XII)*. Actas de la XXIV Semana de Estudios Medievales de Estella (14-18 de julio de 1997), Pamplona 1998, pp. 249-273.
- *Culture, enseignement et société en Occident aux XII^e et XIII^e siècles*, Rennes 1999.
- *De l'école d'Abélard aux premières universités*, in *Pierre Abélard*. Colloque international de Nantes (Nantes, 3-4 octobre 2001), edd. J. Jolivet - H. Habrias, Rennes 2003, pp. 17-28.
- VERNET, A., *Du «Chartophylax» au «Librarian»*, in *Vocabulaire du livre et de l'écriture au Moyen Âge*, ed. O. Weijers, Turnhout 1989 (CIVICIMA. Études sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Âge, 2), pp. 155-167.
- VERWILGHEN, A., *Rhétorique et prédication chez Augustin*, in «Nouvelle Revue Théologique», 120.2 (1998), pp. 233-248.
- VITOLO, G., *Medioevo. I caratteri originali di un'età di transizione*, Milano 2000 (Biblioteca aperta).
- VOGEL, C., *Les Libri paenitentiales*, Turnhout 1978 (Typologie des sources du moyen âge occidental, 27).
- VOLPATO, G., «*Bibliotheca*» e «*bibliothecarius, armaria e armarius, Chartophylax*» nella «*Patrologia Latina*» del Migne, in *Per Alberto Piazzi*. Raccolta di scritti in onore di Monsignor Alberto Piazzi pubblicata in occasione del suo 50° anno di sacerdozio, a c. di C. Albarello - G. Zivelonghi, Verona 1998, pp. 457-476.
- VON FRANZ, M.-L., *Psychotherapie. Erfahrungen aus der Praxis*, Einsiedeln 2002².
- WALTHER, H. G., *St. Victor und die Schulen in Paris von der Entstehung der Universität*, in *Schule und Schüler im Mittelalter. Beiträge zur europäischen Bildungsgeschichte des IX bis XV Jahrhunderts*, edd. M. Kintzinger - S. Lorenz - M. Walter, Köln 1996 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 42), p. 53-74, ripubbl. in ID., *Von der Veränderbarkeit der Welt: ausgewählte Aufsätze von Helmut G. Walther*. Festgabe zu seinem 60. Geburtstag, edd. S. Freund - K. Krüger - M. Werner, Frankfurt am Main 2004, pp. 339-360.

- WARICHEZ, J., *Étienne de Tournai et son temps (1128-1203)*, Tournai - Paris 1937.
- WASELYNCK, R., *Les compilations des Moralia in Job du VII^e au XII^e siècle*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 29 (1962), pp. 5-32.
- WEBER, A., «*Hässliches Loch*» oder himmlisches Jerusalem? Jüdische und christliche Vorstellungen vom «Neuen Tempel» nach der Zerstörung der Grabeskirche 1009, in *Konflikt und Bewältigung. Die Zerstörung der Grabeskirche zu Jerusalem im Jahre 1009*, ed. T. Pratsch, Berlin - Boston (MA) 2011 (Millennium. Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends, 32), pp. 321-344.
- WENZEL, S., *Medieval Artes Praedicandi. A Synthesis of Scholastic Sermon Structure*, Toronto 2015 (Medieval Academy Books, 114).
- WEHRLI-JOHNS, M., *Des summae de poenitentia au canon 21 de Latran IV (1215)*, in *Il Lateranense IV. Le ragioni di un concilio*. Atti del LIII Convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 2016), Spoleto 2017 (Accademia tudertina. Centro di studi sulla spiritualità medievale. Centro italiano di studi sul basso medioevo. Atti dei convegni. N.S., 30), pp. 207-222.
- WHITHE, D. M., *The «gate keeper»: A case study in the selection of news*, in «Journalism Quarterly», 27.3 (1950), pp. 383-390.
- WHITNEY, E., *Paradise restored: the Mechanical Arts from Antiquity through the Thirteenth Century*, Philadelphia 1990 (Transactions of the American Philosophical Society, 80.1).
- WILKINSON, R. J., *Tetragrammaton: Western Christians and the Hebrew Name of God. From the Beginnings to the Seventeenth Century*, Boston (MA) 2015 (Studies in the History of Christian Traditions, 179).
- WILLESME, J.-P., *Saint-Victor au temps d'Abélard*, in *Abélard et son temps*. Actes du Colloque international organisé à l'occasion du IX^e centenaire de la naissance de Pierre Abélard (Nantes - Paris, 14-19 mai 1979), ed. J. Jolivet, Paris 1981, pp. 95-105.
- WRIGHT, C., *Leoninus, Poet and Musician*, in «Journal of the American Musicological Society», 39 (1986), pp. 1-35.
- YEARLEY, J., *A Bibliography of planctus*, in «Journal of the Plainsong and Medieval Music Society», 4 (1981), pp. 12-52.
- ZIER, M. A., *Preaching by Distinction: Peter Comestor and the Communication of the Gospel*, in «Ephemerides liturgicae», 105 (1991), pp. 301-329.

— *Sermons of the Twelfth Century Schoolmasters and Canons*, in *The Sermon* cit., pp. 325-362.

ZINN, G. A., *Personifications, Allegory and Visions of Light in Richard of St. Victor's Teaching on Contemplation*, in «University of Toronto Quarterly», 46 (1977), pp. 190-214.

ZINN, G. A. JR., *The Influence of Augustine's «De doctrina christiana» upon the Writings of Hugh of St. Victor*, in *Reading and Wisdom. The «De Doctrina Christiana» of Augustine in the Middle Ages*, ed. E. D. English, Notre Dame (IN) 1995 (Notre Dame Conferences in Medieval Studies, 6), pp. 60-88.

ZINK, M., *La prédication en langues vernaculaires*, in *Le Moyen Âge et la Bible* cit., pp. 489-516.

Manoscritti

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, fondo Palatino, 16.

Lucca, Biblioteca Statale, 1942.

Oxford, Merton College, 49.

Paris, Bibliothèque Mazarine, 778.

Paris, Bibliothèque Mazarine, 920.

Paris, Bibliothèque Mazarine, 1002.

Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 2787.

Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14462.

Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14505.

Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14515.

Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14525.

Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14589.

Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14590.

Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14660.

Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14673.
Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14677.
Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14679.
Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14769.
Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14881.
Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14936.
Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14938.
Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14948.
Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14957.
Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14997.
Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 15045.
Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 15154.
Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 15163.
Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 16461.
Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, 1423.
Roma, Biblioteca Vallicelliana, B. 63.
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. lat. 108.

Les *Sermones* de Godefroy de Saint-Victor

Résumé substantiel*

Introduction

L'étude d'un corpus de sermons de la fin du XII^e siècle peut susciter l'intérêt d'une part pour l'histoire et l'évolution de l'activité de la prédication dans les années qui ont le plus et le plus visiblement contribué à la maturation de ce genre littéraire, mais d'autre part il y a un risque sérieux de *perdere oleum et operam*, c'est-à-dire de faire un travail inutile ou même infructueux, en raison de la possibilité sérieuse de trouver des œuvres arides du point de vue spéculatif.

L'étude des *Sermones* de Godefroy, chanoine augustinien de l'abbaye Saint-Victor de Paris, actif dans la seconde moitié du XII^e siècle, a débuté avec la prise de conscience de ce risque. Les textes, pour la plupart inédits, ont été obtenus directement à partir des manuscrits; de plus, des compétences paléographiques et philologiques étaient nécessaires, dans ce cas, pour que l'historien de la philosophie médiévale puisse présenter un travail digne.

Les études sur la figure de Godefroy qui ont paru jusqu'à présent ont eu le mérite de montrer le prisme d'un intellect brillant, auquel étaient dues certaines des meilleures tentatives d'ennoblissement et d'exaltation de la nature humaine et des sciences profanes de tout le Moyen Âge. Son *Fons philosophiae*, écrit après 1176, est un poème didactique qui raconte en hexamètres le chemin didactique tracé par l'auteur, *magister* de l'école Saint-Victor: ce chemin consiste en l'acquisition progressive et en la perfection dans les sciences et les arts, de la mécanique aux arts libéraux, vers la pleine possession de la *scientia divinae legis*. Le *Microcosmus*, d'autre part, écrit à l'âge adulte, est un traité d'anthropologie chrétienne en trois livres dans lequel le Victorin fusionne une interprétation allégorique des passages de la Genèse sur la création du monde et de l'homme avec la description méticuleuse des facultés de l'âme,

* Conformément au point 2.2 du contrat de cotutelle.

et qui est décrite aussi dans ce cas comme une ascension progressive et autobiographique des *scientiae* à la *sapientia*.

L'espoir que la densité spéculative de Godefroy puisse émerger aussi dans sa production homilétique inédite nous a conduit à entreprendre ce travail. Nous avons commencé par une analyse du contexte historico-culturel dans lequel la figure de Victorin est insérée, puis tracé un profil biographique qui tenait compte des événements personnels et de ses œuvres. L'étude des premières chroniques victorines et de l'historiographie moderne et contemporaine sur notre auteur a montré une confusion considérable, qui a parfois conduit à confondre Godefroy avec ses homonymes contemporains. Nous avons donc préalablement reconstitué la biographie de Godefroy pour mieux orienter l'étude de ses textes. Le deuxième chapitre traite des travaux édités et inédits du Victorin (à l'exclusion des sermons), d'un point de vue codicologique à un point de vue philosophique et théologique, dans le but de démontrer la nature systématique de sa réflexion. Le troisième chapitre, d'autre part, aborde la question des *sermones*, insérée dans le traitement plus large de la prédication victorine, avec un effort pour clarifier ses présupposés et ses méthodes, du rôle central de leur destinataire au rôle d'*armarius* détenu par Godefroy et aux sources plus générales de la prédication victorine. Enfin, le quatrième chapitre propose une analyse sélective de certains des thèmes les plus fréquents dans les *Sermones* (de l'ecclésiologie à la sotériologie, d'une conception des arts mécaniques et libéraux à la réception du thème platonico-augustinien de la *regio dissimilitudinis*).

Une deuxième partie de la thèse se concentre sur l'édition des 32 *Sermones* de Godefroy, précédée de quelques pages introductives dans lesquelles sont présentés les témoins, les raisons de la reconstitution du texte et les principes ecdotiques adoptés. Les textes sont accompagnés de quelques pages introduisant à leur lecture, qui tentent de faire ressortir les thèmes spéculativement plus pertinents de ces écrits, en essayant de restaurer pleinement l'éclectisme de la pensée et de la tâche pastorale de l'auteur. En effet, l'étude des textes présentés ici a révélé la même personnalité variée, complexe et représentative d'un intellectuel multiforme du XII^e siècle, compétent dans les domaines musical, liturgique, poétique, philosophique et pastoral.

1. La vie de Godefroy

1.1 Une historiographie confuse

Reconstituer la biographie de Godefroy apparaît immédiatement problématique en raison d'une divergence évidente entre les données sur la vie du Victorin telles qu'on les obtient à partir de ses œuvres et les résultats incertains d'une enquête historique qu'ont tentée les chroniqueurs victorins des premiers siècles après la mort de Godefroy. La contradiction entre l'objectivité d'une donnée historique textuelle, dérivant des écrits de Godefroy, et la myopie d'une recherche historico-documentaire primitive des premiers chroniqueurs, se démêle facilement si l'on considère que les sources utilisées pour les premières chroniques sont celles-ci: catalogues, registres et épitaphes de l'abbaye de Saint-Victor, mais non les œuvres mêmes de Godefroy.

Les premières références à un Godefroy de Saint-Victor sont présentes dans le ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14673, recueil factice comprenant une série de textes liés à la liturgie victorine ainsi que l'obituaire de l'abbaye. Dans le manuscrit, il y a trois occurrences du nom «Godefroy»: le 30 mars marque l'anniversaire de la mort d'un premier chanoine Godefroy, le 21 novembre celle d'un autre. Dans les dernières pages du manuscrit, il y a une liste des charges des Victorins et sous la voix des *subpriors* apparaît un Godefroy «primus canonicus», le premier des deux déjà mentionnés.

Si notre Godefroy écrit le *Fons philosophiae* après 1176, il est impossible qu'il soit le premier chanoine, contemporain du fondateur Guillaume de Champeaux. Notre homme doit être forcément le deuxième des deux Godefroy.

De plus amples informations concernant son *curriculum studiorum* peuvent encore être trouvées en lisant le *Fons philosophiae*: celles-ci peuvent mieux confirmer notre hypothèse. Dans le poème didactique juvénile qui raconte une ascension progressive du même auteur, guidée par le Saint-Esprit, de l'obscurité de la nuit et de l'ignorance à la source vivante de la sagesse théologique, la formation typique des élèves de l'école parisienne au XII^e siècle est esquissée. En fait, le poème montre que Godefroy a suivi les leçons de son ami et professeur Adam de Balsham († 1181). Notre Victorin mentionne simplement qu'il a suivi des cours d'arts théoriques et pratiques, nommant également certains maîtres de l'époque, tels que Gilbert de Poitiers, Albéric et Robert de Melun, tous contemporains d'Adam de Balsham. Cela nous amène à affirmer facilement que, s'il a suivi les cours de ces *magistri*, qui ont vécu dans la

seconde moitié du XII^e siècle, notre Godefroy ne peut pas être le premier chanoine, qui a plutôt vécu déjà au début du siècle, lors de la fondation de l'abbaye.

Plus tard, dans les catalogues des livres de la bibliothèque de Saint-Victor que Claude de Grandrue († 1520), chanoine et bibliothécaire, compilait en 1509, le nom de notre Godefroy réapparaît, mais lui est alors attribué le poste de *supprior*. Encore, environ un siècle plus tard, dans l'ouvrage monumental de compilation du chanoine, bibliothécaire et chroniqueur Jean Picard († 1615) qui prend le nom de *Chronicon Ecclesiae Victorinae*, notre Godefroy est décrit comme un sous-prieur, mais aussi comme un éminent professeur de théologie.

Cependant, ces premières données des chroniqueurs victorins entrent en collision avec ce que Godefroy dit de lui-même dans ses œuvres. Dans le prologue du *Microcosmus*, où il se définit comme «iam veteranus», il fait allusion à son magistère, qui a été très éloigné au fil des ans. La lecture des pages de ce prologue, accompagnée d'une étude plus approfondie du matériel historiographique disponible, conduit Jean de Thoulouse (1590-1659) à une tendance à corriger le maître Picard, puisqu'il suggère dans ses *Annales* qu'il faut faire preuve d'une plus grande prudence en lisant les informations communiquées par son prédécesseur.

Nous ne voulons pas discréditer le travail de Picard, qui a sans aucun doute des mérites pionniers. Jean de Thoulouse poursuit d'ailleurs en disant que Godefroy est un sous-prieur. Un autre texte de Jean de Thoulouse, d'autre part, récupéré dans les archives de l'abbaye, rapporte un document rédigé par quelques Victorins, qui ont signé en indiquant leur position dans la hiérarchie abbatiale. Sous le nom de l'un d'eux, qui s'appelle Godefroy, il est écrit qu'il est sacristain.

C'est un autre fait qui peut être important. Nous ne savons pas lequel de ces historiens est le plus fiable et le plus proche de la vérité. Charles Le Tonnelier († 1687), qui en 1660 laissa à ses frères une sorte de recueil des *Annales* de Jean de Thoulouse, rapporte fidèlement les détails écrits par son prédécesseur. Moins objectif est au contraire la chronique en vieux français de Simon Gourdan (1646-1729), qui pèche par des inexactitudes historiques considérables, au point que de Godefroy Gourdan dit qu'il était chantre, sous-prieur et, même, prieur: il n'a pas réussi à obtenir le rôle d'abbé seulement parce que la mort l'a frappé encore jeune. Gourdan, cependant, a écrit un texte visant à la célébration d'un saint beaucoup plus qu'une chronique historique fiable. On ne peut donc en tenir compte que du point de vue littéraire, et non en cherchant la vérité comme chez un historien.

Quelques décennies plus tard, l'historien Dom Brial (1743-1828) identifie le problème posé par la fonction de sous-prieur hypothétiquement occupée par Godefroy et corrige la

confusion de notre Godefroy avec le premier Godefroy chanoine et sous-prieur de l'abbaye, mais en même temps il commet une autre erreur, en essayant d'identifier quel autre Godefroy aurait pu occuper le poste de sous-prieur, attribué à tort au philosophe. Dom Brial pense alors à Godefroy de Breteuil, en Normandie, sous-prieur de l'abbaye de Sainte-Barbe, auteur d'une riche correspondance et d'un traité *De videndo Deo*, qui a vécu dans les mêmes années que notre auteur. L'écart entre les sources victorines des premières années conduit donc à cette scission historique paroxystique, qui se reflétera dans les publications du XIX^e siècle autour de la figure de Godefroy. Quelques années plus tard, en effet, en 1868, est publiée la première édition du *Fons philosophiae*, mais l'éditeur, Antoine Charma, indique Godefroy de Breteuil comme son auteur.

En 1904, cependant, Fourier Bonnard réussit à résoudre de nombreux doutes dans son *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris*. En fait, il dément l'hypothèse de Dom Brial et ajoute la notice d'autres documents qui attesteraient cependant de la position de sous-prieur détenu par Godefroy, à laquelle succéderait, en 1187, un Renaud de Saint-Victor qui n'est pas mieux identifié. Ce document pourrait certainement fournir des preuves supplémentaires sur le probable rôle de sous-prieur de Godefroy, mais l'éditeur du *Microcosmus*, Philippe Delhay, dans les années 1950, déclare que le fait que Godefroy ait été sous-prieur n'est confirmé par aucune source.

1.2 La querelle avec l'abbé Gauthier

De nombreuses sources font référence au prologue du *Microcosmus* de Godefroy, qui est en fait riche en possibles indications autobiographiques. Dans le texte, il dit qu'il est très éprouvé par les années et par les douleurs et les peines: il dit que ses ennemis ont bu son sang, séché ses entrailles, et maintenant, vieux, seul, il n'enseigne plus, et se souvient avec nostalgie des bons moments de son enseignement, quand sa conduite et son magistère ont été pris en exemple.

Ce qui s'est passé dans les années allant de l'écriture du *Fons philosophiae* à l'écriture de ce prologue reste une question ouverte, dont la réponse ne se prête qu'à des conjectures non prouvées par des sources historiques fiables. Une hypothèse est avancée par Delhay, qui évoque des désaccords probables avec l'abbé Gauthier, personne rigoureuse, sévère et réactionnaire, à en juger par son *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, œuvre qui présente des

invectives violentes contre les doctrines christologiques d'Abélard, Pierre Lombard, Pierre et Gilbert de Poitiers – les 'quatre labyrinthes', ainsi définis pour leurs thèses dangereuses, résultat d'un raisonnement tordu qui conduit à la perte de la vérité de la foi.

Selon cette hypothèse, Godefroy aurait été parmi les victimes de l'entreprise de police de l'abbé intransigeant et le long exil évoqué dans le prologue de *Microcosmus* (s'il ne s'agit pas seulement d'un expédient rhétorique) ne serait que la conséquence directe d'une punition infligée par son supérieur. Les raisons de cette déclaration résident à nouveau dans l'épître dédicatoire qui accompagne le *Fons philosophiae*, que Godefroy envoie à Étienne de Tournai, ami et abbé de Sainte-Geneviève.

Dans cette lettre, son poème est défini comme un calice d'eau et de vin, dans une allégorie qui semblerait indiquer un travail qui entend encourager la rencontre de la science et de la sagesse. Ainsi, le dévouement à l'abbé devient un prétexte d'humilité, pour que l'ami le plus sage puisse assaisonner le contenu du calice qui lui est offert, en apportant ses corrections.

Le *Contra quatuor labyrinthos Franciae* de Gauthier, en revanche, se déchaîne plusieurs fois non seulement contre l'utilisation de l'instrumentation logique aristotélicienne, qui s'éloigne de la *sequela Christi*, mais précisément contre la philosophie païenne. En particulier, alors que Godefroy admire la morale de Sénèque, qui en valeur et en dignité équivaut presque à l'Évangile, Gauthier estime que Sénèque devrait être condamné pour sa légitimation du suicide, qui est un péché mortel. Par conséquent, dit Gauthier, il ne faut absolument pas boire dans un calice contenant de l'eau et du vin. A partir de cette phrase, Delhayé a émis l'hypothèse que l'abbé était en colère contre Godefroy. Nous pensons qu'il convient d'être plus prudents, et de ne pas surinterpréter des différences théoriques entre leurs deux positions: ce fait, en effet, ne conduit pas à admettre la condamnation à un exil de Godefroy uniquement pour ses positions plus douces sur le sujet moral.

1.3 Godefroy et l'Ordre du Temple

Partant d'une lecture peut-être hâtive de l'hypothèse de Delhayé (et qui, selon nous, ne pouvait être qu'une conjecture, car aucune preuve textuelle ne semble le confirmer), accompagnée d'une note de mystère due à l'ignorance sur les années de vie de notre auteur qui vont approximativement de 1180 à 1190, et en s'inspirant d'un scénario doctrinal, philosophique et

théologique qui ne cacherait pas les conjectures de friction entre Gauthier et Godefroy, les études les plus récentes de Simonetta Cerrini ont ajouté de nouvelles pistes à explorer pour tenter de compléter l'écart historiographique de cette décennie. Cerrini soutient certainement la thèse au-delà du raisonnable, puisqu'il n'y a aucune preuve dans les textes ou sources historiques en notre possession qu'un soupçon d'hérésie aurait conduit Godefroy à l'exil, et elle ajoute que notre Victorin aurait été hébergé dans sa période d'exil par les Templiers, peut-être dans certains de leurs avant-postes ruraux.

Cerrini appuie cette thèse sur la découverte, dans un manuscrit parisien contenant le *De laude novae militiae* de Bernard de Clairvaux et la Règle latine du Temple, de textes tracés de la main de Godefroy: elle croit que ce manuscrit était possédé par Godefroy; l'hypothèse avancée que Godefroy serait ainsi le seul propriétaire (dont on connaisse le nom) de la Règle du Temple, conduit au fait que le Victorin aurait reçu l'hospitalité des Templiers pendant sa période d'exil, à la fin de laquelle il aurait emporté avec lui sa copie de la Règle, ainsi que les autres textes présents dans le manuscrit, et en aurait ensuite fait don à la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Victor. L'hypothèse de Simonetta Cerrini, bien qu'elle ne soit pas accompagnée d'un nombre suffisant de preuves documentaires, reste probablement la plus suggestive de celles présentées.

2. Les œuvres de Godefroy

2.1 Le *Fons philosophie*

Le *Fons philosophie* n'a pas connu une grande fortune en dehors de l'école de Saint-Victor, à en juger par le petit nombre de témoins manuscrits reçus par nous, mais il constitue un document intéressant de l'enseignement victorin et de l'état des écoles de l'époque: le texte dessine en fait la parabole de la formation école d'un Victorin du XII^e siècle, suivant la métaphore d'un voyage que Godefroy aurait parcouru des ténèbres de la nuit et de l'ignorance à la source vivante de sagesse, le *fons philosophiae* qui donnent son titre à l'œuvre. Ce poème décrit un *curriculum studiorum* très personnel qui, en plus de nous fournir des détails très utiles pour la reconstruction des premières années de la vie de Godefroy, raconte un climat culturel

vivant qui était celui de Paris dans ces décennies et qui n'était pas lié à l'école seule de Saint-Victor, laquelle jouissait à tous points de vue d'une excellente réputation en raison du type d'enseignement qui y était dispensé. L'exemple victorin à Paris a en effet suivi la mode des écoles qui ont été fondées durant ces années, notamment dans le nord de la France, où la ferveur intellectuelle des premiers *magistri* et fondateurs d'écoles, la diversification des programmes d'enseignement et l'augmentation du nombre d'élèves ont contribué à alimenter ce phénomène que les historiens de cette période ont bien défini la «révolution scolaire» du XII^e siècle.

Une des raisons de la lettre-dédicace à l'abbé de Sainte-Geneviève est qu'Étienne connaissait bien le sujet traité par le *Fons philosophiae*: en fait, on lui attribue une courte composition en vers, le *Figmentum Bononiae metrice compositum*, qui présente d'intéressantes analogies avec le poème de Godefroy. L'œuvre, en effet, qui part d'une description des différentes disciplines étudiées au XII^e siècle, est soutenue par le style rythmique de la poésie et caractérisée par un symbolisme très fort. En outre, les deux œuvres sont en fait très similaires aussi pour les sujets traités: en fait, Godefroy décrit aussi dans son poème les étapes de la formation profane et sacrée qu'il a reçue dans les années de sa jeunesse, mais, si la structure de base des deux poèmes est une sorte de recueil pédagogique, le symbolisme du Victorin traite de thèmes moins mythiques et plus spirituels.

La métaphore de l'impureté de l'eau caractérise le poème depuis le début et dicte le rythme et le chemin de toute l'œuvre: Godefroy montre la désinfection progressive de l'élément le plus lié au matériau vers la source, où l'eau coule dans sa forme la plus pure. La première partie du poème est consacrée alors à la présentation des sept arts libéraux, toujours dans la même métaphore de l'eau: Godefroy apprend d'abord la grammaire - une vallée luxuriante de végétation, fertilisée par de nombreux ruisseaux et cours d'eau -, puis la dialectique - la terre rocheuse et qui oblige les cours d'eau à suivre des chemins sinueux - et enfin la rhétorique - dont les débits d'eau augmentent en vitesse, comme la capacité toujours croissante de l'orateur qui grandit avec la pratique.

Au cours de son voyage, Godefroy rencontre des noms illustres, tels celui du grammairien Ælius Donatus ou celui de Priscien; de même, il rencontre Aristote, chef de la dialectique, qui est conçu sous la forme d'un maître d'escrime qui fournit à ses élèves des flèches, des boucliers, des épées et tout autre type de leçon sur la querelle dialectique, lue ici selon une clé guerrière; ou, après, Platon, assis sur un trône et occupé à contempler le monde visible.

Godefroy aborde également la question du débat entre nominalistes et réalistes, toujours en vogue dans ces années, présentant les deux voix et condamnant les deux; utilisant des

étymologies fictives, il rattache le mot *reales*, appliqué à certains logiciens, à *reatus*, faute, tandis qu'à propos des nominalistes il affirme qu'ils sont tels par leur nom, mais non par la consonance de la pensée («nomine, non numine»).

Les arts libéraux représentent donc, comme les arts mécaniques, une étape nécessaire et obligatoire dans le processus d'apprentissage et d'étude des sciences sacrées. Celui de Godefroy esquissé ici est donc l'itinéraire d'une ascension de la forme la plus basse de la connaissance, celle constituée par les arts mécaniques, méprisée du fait qu'elle est contaminée par la matière, mais admise dans le panorama de la connaissance et, donc, partiellement réévaluée en raison de la nécessité de leur existence dans l'état postlapsaire où l'homme a l'obligation de compenser son état précaire. De la même manière, alors, le traitement du ridicule et de la suffisance avec laquelle Godefroy aborde la présentation des arts libéraux et, surtout, la critique des méthodes d'enseignement, de la logique notamment, au sein des écoles des maîtres parisiens modernes doit être comprise comme une note de reproche du Victorin pour la détérioration de l'étude de ces disciplines. La condamnation qui masque l'irrévérence et la dérision des vers du *Fons philosophiae* est donc un signe dénonçant la désorientation de ces maîtres, qui suivent le faux au lieu du vrai et se perdent dans les subtilités d'un art hypertrophié. Ces maîtres considèrent leur discipline comme autosuffisante et capable de rendre compte de manière indépendante des réalités divines, sur lesquelles, cependant, le doute reste insatiable.

Dans la poursuite de son voyage épistémologique, Godefroy essaie alors de restaurer la véritable application des enseignements des arts libéraux, comme instrument donné par Dieu pour la recherche, la compréhension et la connaissance correctes des lois inaltérables qui régissent l'univers créé. En ce sens, donc, les arts mécaniques et libéraux, s'ils ne sont considérés que comme des outils exerçant seulement la rationalité, et non comme des moyens au service des fins qu'ils doivent poursuivre, conduisent à la confusion et à la désorientation dans lesquelles sont tombés les maîtres dont Godefroy se moque.

Suit donc l'étude des arts pratiques, qui servent de pont entre les résultats de la rationalité amenés à maturité par l'étude des arts libéraux et leur application à la lecture de la Page sacrée. Selon Godefroy, en fait, la philosophie pratique offre au bon chrétien ces codes éthiques à travers lesquels il est possible de pouvoir orienter et ordonner sa propre vie domestique et communautaire et qui représentent le summum des résultats que l'homme peut obtenir sans révélation. Loin de mépriser ce qu'il a appris jusqu'à présent dans son parcours métaphorique, Godefroy identifie alors dans les fondements des arts libéraux et de la philosophie morale la meilleure justification d'une élévation à un niveau épistémique supérieur, c'est-à-dire celle de

la sagesse théologique, qui doit donc se nourrir des résultats de l'enquête rationnelle et des règles de bonne conduite visant à la perfection de l'action, fusionnant donc théorie et pratique.

Dans l'ascension vers la source d'eau vive, le Victorin présente alors à ses élèves l'utilité d'étudier la Page sacrée à partir des règles de la dialectique qui permettent de lire ses significations les plus cachées (bien sûr, les normes de l'exégèse scripturaire), mais aussi la possibilité pour atteindre les rives du fleuve de la Jérusalem céleste, qu'il voit habité par des hommes anciens et nouveaux, en premiers les juifs, en seconds les chrétiens, séparés seulement par un ruisseau mais parlant la même langue, car ce sont deux peuples liés à le même Père. La frontière entre les deux peuples est cependant aussi leur point de contact et l'eau qui coule entre les deux rives offre aux juifs et aux chrétiens une sorte de médiation qui, au-delà de la métaphore, indique la préférence victorine, en matière d'exégèse, pour l'*hebraica veritas*, qui s'exprime comme une propension particulière au développement préalable du sens historique du texte biblique, montrant en cela une certaine affinité avec les méthodologies herméneutiques de l'école juive de ces années (la référence plus probable est celle du rabbin Rachi de Troyes).

Perdu dans la route qui a pour objectif la compréhension des mystères divins, Godefroy reprend donc le contrôle de lui-même grâce aux conseils d'Augustin qui lui permettent de rassembler les pouvoirs dispersés de l'âme, favorisant ainsi son accès à la contemplation des réalités invisibles. Augustin est alors le guide, l'autorité suprême parmi les Pères de l'Église: il sauve Godefroy et lui montre la voie à suivre; et si au début nous ressentons le hiatus profond et infranchissable, avec les compétences acquises jusqu'à présent, entre l'intelligence limitée de l'homme victorin et la compréhension humaine des mystères divins, la formation qu'il recevra au sein de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor conduit Godefroy à combler cet abîme. Maintenant, un Godefroy mature est montré, conscient du rôle que jouent les arts mécaniques et libéraux dans le *curriculum* victorin et, plus généralement, dans l'économie du salut. La fin du poème avec la présentation de la formation reçue chez l'ordre victorin donne donc au lecteur l'idée du débarquement final sur d'autres rivages, du début d'une nouvelle vie, d'un havre de salut sûr pour pouvoir exercer l'activité didactique pour laquelle le poème lui-même a été choisi, dans une communauté restreinte mais avide de savoir: certainement pas la *vana curiositas*, mais une connaissance raffinée et bien définie, la *scientia* pour la *sapientia* et non la *scientia* pour la *scientia*.

Godefroy, avec le *Fons philosophiae*, ne s'est pas limité à revoir une série d'images, de figures de maîtres et de leurs disciplines qui rappellent fidèlement le contenu de cette vaste encyclopédie du savoir que sont le *Didascalicon* d'Hugues ou le *Liber exceptionum* de Richard.

En arrière-plan, il y a aussi l'apparat doctrinal du *De sacramentis*, c'est-à-dire le scénario de l'action de la divine Providence sur le monde et sur l'homme, qui sanctionne la double intervention de Dieu dans sa propre création: l'*opus creationis* trouve son sens avec l'*opus restorationis*, c'est-à-dire que l'Écriture permet à l'homme de lire le livre de la nature ou, en d'autres termes, que la Genèse est relue à la lumière de l'Évangile.

Les arts mécaniques représentent le don divin visant à la survie humaine, tandis que les arts libéraux et pratiques garantissent l'ascension progressive vers la vérité et le décryptage de la structure de l'univers et la perfection de ses lois. La *philosophia* de Godefroy est donc l'ensemble des arts, mais pas seulement: c'est l'ensemble des outils herméneutiques qu'ils fournissent à l'homme pour interpréter le *liber naturae* et le *liber Scripturae*, l'acquisition progressive des contours de plus en plus clairs mais jamais définitifs de la vérité, et que seule la Révélation rend parfaitement visible. Les sciences profanes alors, bien que méprisées pour la présomption humaine de leur autonomie et de leur indépendance, sont considérées comme bonnes en soi car elles sont données par Dieu à l'homme pour sa régénération: le *fons philosophiae* est donc réparateur car la philosophie de ses eaux est réparatrice.

2.2 L'*Anathomia corporis Christi*

L'épître dédicatoire de Godefroy à Étienne de Tournai fournit une sorte de manifeste programmatique de ce que le destinataire envisagera de lire et de corriger. Le manuscrit qu'il envoie à l'abbé est décrit en fait comme un calice d'eau et de vin, mais le liquide a une densité et une pureté variables. L'image du calice, en effet, est plutôt articulée dans la lettre, car Godefroy ne décrit pas seulement le mélange de deux liquides différents que contient le calice, mais présente une deuxième partition du contenu en cinq parties, cinq *cellulae* qui correspondraient aux différentes sections dans lequel le manuscrit pourrait être divisé. La liste des parties qui composent le contenu du calice que Godefroy offre à l'abbé de Sainte-Geneviève et que mentionne l'épître est alors, plutôt que le manifeste programmatique du *Fons philosophiae*, l'inventaire métaphorique d'un corpus plus grand contenant d'autres écrits dont le poème didactique ne constituerait que la partie introductive.

Les manuscrits avec lesquels le *Fons* ont été transmis contiennent souvent, en fait, en plus du poème didactique, une *Anathomia corporis Domini*, c'est-à-dire un traité singulier en vers

sur le sujet de l'Eucharistie, et un *Liber secundus de spirituali corpore Christi*, c'est-à-dire un poème allégorique en vers rythmiques sur les parties anatomiques du corps du Christ. Les trois poèmes étaient considérés comme organiques et dépendants les uns des autres par les copistes et les rubricateurs qui, sur la base de l'analyse textuelle du prologue, auraient pu peut-être les relier comme un simple recueil de textes appartenant au même auteur: le premier de ceux-ci serait alors une description symbolique de la formation exemplaire du chanoine victorin, le deuxième une explication des versets eucharistiques et le dernier poème, enfin, serait un traité allégorique sur la valeur symbolique des organes du corps du Christ.

Cependant, l'épître décrit un calice dont le contenu est composé de cinq parties, alors que l'évaluation des manuscrits n'a jusqu'à présent montré la présence que de trois œuvres. Dans les feuillets suivants, cependant, les rubricateurs signalent le début d'un livre III *De collo*, qui sépare le principal sujet allégorique de la tête et de ses parties du reste du corps, et d'un livre IV *De extremis menbris*, qui réaffirme l'ordre axiologique et hiérarchique du texte exégétique, en attribuant donc une gradualité progressive des valeurs dans la description de cette prodigieuse anatomie symbolique. Le titre d'*Anathomia corporis Domini* ne désigne donc pas seulement la première partie d'un travail, qui traite des parties anatomiques de la tête du Christ et de son âme, mais un travail composite, en 4 livres, qui traite, comme le titre l'indique lui-même, du corps du Christ, tant dans son aspect allégorique que dans son aspect plus purement sacramentel.

Lorsque Godefroy écrivit alors à Étienne, il l'invita à lire une œuvre en deux parties, mais aussi en cinq, représentée par le calice qui est le *Fons philosophiae* et l'entière *Anathomia corporis Christi*, mais aussi, pour la deuxième subdivision, le *Fons philosophiae* et les quatre livres dont l'*Anathomia* est composée. Si l'utilisation continue de la métaphore de l'eau et de la rivière du premier poème, en fait, ne peut représenter que l'eau du calice, la référence persistante au sang dans les versets sur l'Eucharistie (qui constitue le premier des quatre livres de l'*Anathomia*), symbolise le vin de la célébration eucharistique.

Mais l'image du calice de l'eau et du vin est reprise aussi dans la partie centrale du premier livre de l'*Anathomia*, utilisée dans un contexte qui rappelle immédiatement la pratique liturgique du prêtre qui doit verser une petite quantité d'eau dans le vin consacré dans l'acte eucharistique, qui symbolise dans les vers de Godefroy la libération du peuple élu qui a eu lieu par le sacrifice du sang du Christ. Godefroy utilise alors la même image à différents moments de ses œuvres: l'image de l'eau et du vin trouve en effet ici un champ d'application différent, celui de la liturgie et de la sotériologie. La consécration du calice de l'eau et du vin, donc, dans

le mélange des deux liquides, symbolise pour Godefroy le salut et répète à chaque fois le mystère pour ceux qui participent à la liturgie.

Dans les livres III et IV de l'*Anathomia* Godefroy rapporte ensuite une description méticuleuse des parties du corps du Christ qui s'articule à travers une exégèse allégorique descriptive qui intercepte dans les détails du visage, des membres et de la poitrine du Christ un sens profond et caché, presque comme si le corps du Christ était un texte, comme la Bible, dont la poésie de Godefroy entend révéler les mystères les plus intimes.

2.3 Le *Microcosmus*

Le *Microcosmus* est un exemple presque unique pour l'originalité de son contenu, une heureuse synthèse d'un magistère victorin parfaitement assimilé et développé, car il aborde un thème qui ne peut pas être entièrement attribué à la tradition augustinienne dont son auteur fait également partie: l'augustinisme des Victorins est en effet fidèle à l'enseignement de l'évêque d'Hippone dans son attention à la chute de l'homme à la suite du péché, mais Godefroy souligne dans ce traité le pouvoir infini de la grâce rédemptrice, pour ensuite se concentrer sur la dignité de l'être humain.

Godefroy reprend, au début du premier des trois livres dont l'ouvrage est composé, le thème grec classique du microcosme, le retravaillant à la lumière d'une exégèse originale de l'Hexaméron biblique: toute l'œuvre créatrice de Dieu est donc vue en raison de son couronnement dans la création de l'homme, reflet de toute la merveilleuse création divine. Cette réévaluation optimiste de la nature humaine (quoique à l'état postlapsaire) est le but du traité qui est une sorte d'*itinerarium mentis in Deum*.

Le Victorin précise déjà dans les premières pages le type d'attention qu'il réservera dans son écrit au thème de l'homme, à commencer par sa condition mortelle. En effet, la mort a pu affecter le corps humain par le péché, mais pas de manière absolue et irréparable. En fait, la chute suppose, dans la perspective proposée, une limitation décisive des dommages causés à l'homme: la punition divine était indulgente, car elle épargnait une malédiction éternelle dans l'esprit avec une punition infligée au corps, mais limitée dans le temps.

Appliquant donc la distinction hugonienne entre l'*opus conditionis* et l'*opus restorationis*, Godefroy identifie trois œuvres divines qui concernent le corps humain, résumées dans les concepts de nature, de justice et de grâce: si la première œuvre est passée et vitale, la seconde est présente et mortelle, tandis que la troisième est future et immortelle. En ce sens, par conséquent, les hommes possèdent maintenant leur corps dans la douleur du péché et ne sont pas en mesure de le voir tel qu'il était autrefois, avant la chute, ni d'imaginer à quoi il ressemblera à la fin des temps. Il y a donc quelque chose dans le microcosme qui, bien que moins noble, a encore une certaine valeur et représente une opportunité d'élévation spirituelle. c'est-à-dire l'âme humaine dans sa connexion avec le divin. C'est l'hypothèse théorique sur laquelle se fonde le traité: le commentaire exégétique des trois premiers jours de la création concerne l'explication des dons naturels, les trois derniers jours les dons de la grâce. Sur la structure du texte biblique de l'Hexaméron, alors, la création de la lumière au cours du premier jour symbolise la création des sens dans l'être humain; le deuxième jour, la division du firmament en eaux supérieures et inférieures suit le parallèle de la division des mouvements de l'*imaginatio*; les œuvres du troisième jour se réfèrent enfin à l'orientation de l'âme, autrement dispersée, vers la *ratio*.

La distinction des facultés de l'âme du premier livre se superpose donc à la distinction des dons de la grâce dans le second: la *gratia illuminationis* intervient pour permettre à l'homme la connaissance de la Vérité et du Bien suprême, tandis que la *gratia affectionis* génère des propositions généreuses chez l'homme qui permettent également son élévation d'un point de vue moral, mais ce n'est qu'avec la *gratia facultatis* que ces finalités ont la possibilité de se réaliser, de manière à pouvoir réaliser le bien.

Godefroy parvient donc à rendre son herméneutique originale en rejoignant intimement une tradition scolaire, qui absorbe et réélabore les voix des Pères et des *auctoritates*, aussi de l'école de Saint-Victor, qui ont fondé et consolidé l'exégèse biblique. En outre, Godefroy aborde le problème de la façon dont les mouvements inférieurs de l'âme, qui sont liés à la sphère de la *sensualitas*, doivent être interprétés moralement: pour le Victorin, ceux-ci ne sont pas du tout coupables, car ils sont inhérents à l'âme elle-même et à ses pouvoirs (*concupiscentia* et *irascibilitas*), qui naissent spontanément de notre désir de connaissance. En d'autres termes, les mouvements de la *sensualitas* sont naturels, c'est-à-dire qu'ils font partie de la nature même de l'âme. La sphère matérielle ne doit donc en aucun cas être comprise au sens moral, ni positivement ni négativement, puisque le bien et le mal qui dérivent des mouvements de la *sensualitas* dépendent de la façon dont nous les orientons: bref, si nous les suivons quand nous

sommes attirés par le bien, nous sommes vertueux, mais ce n'est que dans le cas contraire que nous commettons une faute.

Sur la description de la *Caritas* Godefroy termine le deuxième livre et commence le troisième, dans lequel il dialogue avec la personnification de la *Regina Caritas*, qui lui propose de lui apprendre tout sur le microcosme, le guidant sur le chemin qu'il doit affronter, qui se termine par un baiser: après avoir touché toute la personne de la Reine, Godefroy apprend les différents types d'*amor ordinatus*. Les derniers chapitres du *Microcosmus* sont ensuite centrés sur des thèmes théologico-affectifs, qui débouchent cependant sur une christologie et une eschatologie qui sont typiques du magistère victorin, compte tenu également du fait que le Christ, l'homme-Dieu, est identifié comme l'objet le plus élevé d'amour et, par conséquent, représente le but ultime du chemin érotico-contemplatif que Godefroy prend.

Si ainsi jusqu'à présent il a été démontré que l'homme est un petit monde qui, par sa nature et sa grâce, mérite d'atteindre la patrie céleste à la fin des temps, alors il résidera dans la demeure divine à la fois *spiritualiter* et *corporaliter*: comme le Christ, en fait, a pleinement réalisé son humanité dans sa nature, ainsi les hommes *viatores* amèneront leur nature à la perfection dans la réunification en un seul corps dont la même tête sera constituée par le Christ. Le *Microcosmus* représente donc un hymne au corps humain, dernier cri d'optimisme lancé par sa réévaluation visant à dépasser une approche pessimiste augustinienne dont il est issu et qui a caractérisé la réflexion sur le corps humain de nombreux auteurs médiévaux du début de l'époque chrétienne.

Le Victorin, cependant, qui s'insère également dans le contexte doctrinal paulino-augustinien qui conçoit négativement la sphère corporelle, prend soin de ne pas la considérer comme quelque chose de simplement externe, temporaire, éphémère, séparé du spirituel. Le corps, uni à l'esprit, fonde avec lui l'unité de la personne. Bien sûr, souligne Godefroy, la chair entraîne l'âme vers le bas: la terre, emblème de la *sensualitas*, est plus lourde que l'eau de l'*imaginatio* ou l'air et le feu des pouvoirs psychologiques supérieurs, mais le même esprit s'avère avoir des tendances et tentations propres qui le mènent vers le bas. Par conséquent, dans l'opposition augustinienne, mais aussi néoplatonicienne, entre le mal du corps de perdition et le bien de l'esprit de salut, Godefroy exprime la conviction que cette incompatibilité n'existe pas du tout, transformant de manière surprenante les authentiques instances néoplatoniciennes, bien qu'il ne réussisse pas à dépasser complètement sa tradition de pensée à laquelle il se confronte également. Par conséquent, si d'une part Godefroy ressent le besoin de surmonter la conception négative du corps actuellement taché de culpabilité, comme il est écrit dans la Bible,

chez Augustin et chez de nombreux auteurs augustiniens contemporains, d'autre part il trouve aussi dans les pages d'Augustin une éventuelle réévaluation du corps humain. Plus précisément, Godefroy oriente son argumentation sur le rôle qui appartient à la Charité, qui consiste à indiquer le chemin, la mesure et le but de l'amour que chacun a pour lui-même, tant pour son propre corps que pour son âme.

Le mépris des Pères de l'Église envers le corps humain, explique alors Godefroy, est dirigé vers l'amour désordonné de soi, qui conduit nécessairement au vice, à la corruption, à la condamnation éternelle de l'âme, tandis que la recherche de l'amour ordonné à lui-même est bien sûr une tâche difficile pour le corps, car l'appétit de la chair est toujours un obstacle, mais *a fortiori* la lutte contre les instincts naturels est vue comme une attitude vertueuse. Le Christ nous a ordonné d'aimer notre prochain comme nous-mêmes: Godefroy réitère alors que le Christ nous commande d'aimer le corps de notre prochain, comme en témoigne la pratique des œuvres de miséricorde corporelle. Par conséquent, si ces devoirs sont exigés pour d'autres, nous devons prêter encore plus d'attention à notre corps. Godefroy précise donc que dans le plan divin originel, le corps et l'âme ont avancé ensemble, compagnons unis d'un voyage ayant Dieu lui-même comme but ultime, alors que maintenant, dans l'état suivant la Chute, le voyage est devenu épuisant, s'affaiblissant, forçant la chair à contrarier l'esprit; cependant leur réunification est encore prévue, et elle coïncidera avec le moment de la réalisation de la félicité éternelle, du retour à la patrie céleste.

Cependant, Godefroy se trouve ici confronté au dualisme néoplatonicien classique qui divise l'acte extérieur du corps et l'acte volontaire de l'âme. En effet, considérant l'homme comme une unité de chair et d'esprit, qui ont tous deux leur autonomie dans une collaboration mutuelle, Godefroy considère comme essentielle la pensée d'une action vertueuse qui, bien qu'exécutée par le corps, doit délibérément s'élever dans l'âme. Par conséquent, le Victorin place la grâce comme un trait d'union entre le corps et l'esprit, afin de rendre possible la communication et la traduction entre les pouvoirs inférieurs du corps et les dispositions psychologiques intimes. La grâce, surtout le troisième don gratuit de Dieu (la *gratia facultatis*) permet donc à l'amour démesuré de la chair qui opprime l'âme d'être corrigé et dirigé au-delà de l'état matériel, sensible, vers des fins appropriées et méritantes: chaque sens sera alors purifié, de sorte que les yeux ne se perdront pas devant des choses vaines, mais devant des exemples à suivre, les oreilles accueilleront la vérité, les mains deviendront laborieuses dans les œuvres caritatives, les pieds cesseront d'errer sans but mais seront placides dans le mouvement, favorisant la contemplation, etc. Ce n'est qu'à ce stade que la réflexion de

Godefroy fait entrer la Charité, au terme d'un long processus de purification corporelle auquel la grâce amène les mouvements de la *sensualitas* à y participer.

La Charité apparaît donc centrale dans le lien entre la grâce et la nature, se connotant dans une série d'objets qui sont autant que les créatures mentionnées dans la narration des premiers jours de la création. Cependant, bien que les objets de la Charité soient multiples, le plus noble et le premier est évidemment Dieu. De ce point de vue, donc, la vertu de la charité se définit à travers ce lien d'amour particulier au moyen duquel l'âme humaine, une fois touchée par la grâce, s'unit à Dieu, y adhérant inextricablement et indiciblement. Le deuxième objet de la charité est le prochain: le bon chrétien, en effet, aime ses amis comme compagnons de son pèlerinage terrestre, mais il aime aussi ses ennemis dans l'espoir de leur conversion, puisque, dit Godefroy, dans la foi en Dieu nous appartenons tous à sa descendance commune et hériterons de son royaume.

Le *Microcosme* précise donc dans sa dernière partie le but du chemin que doit accomplir le bon chrétien: des choses corporelles du mégacosme il faut remonter aux choses spirituelles du microcosme, de l'étude des arts à celle de la théologie, en passant par l'exercice des vertus cardinales et théologiques. Dans ce processus progressif de perfectionnement de l'âme chrétienne, la Charité est la reine de toute réalité que l'homme rencontre sur son chemin et en tant que reine d'amour elle invite Godefroy à persévérer dans son but d'ascension qui culmine au contact du divin. C'est, en résumé, le manifeste de la pensée du Victorin.

2.4 Le *Praeconium Augustini* et les œuvres musicales

Parmi les autres œuvres de Godefroy qui méritent d'être rappelées, certains de ses poèmes en vers restent à mentionner. Avec la même structure et la même versification que le *Fons philosophiae* et le livre I de l'*Anathomia corporis Christi*, le *Praeconium Augustini* se présente comme un poème de louange en l'honneur de l'évêque d'Hippone. Le texte de Godefroy se limite ici à commenter des passages saillants de certains textes d'Augustin. L'œuvre a une certaine cohésion interne: les premiers vers fournissent en fait une bonne critique de la conception manichéenne du mal présente dans le *De natura boni contra Manicheos*; la partie centrale, d'autre part, se concentre sur une description des cités terrestres et célestes des livres

XI et XII du *De civitate Dei*; les derniers vers retracent enfin le thème de la résurrection des corps du livre XIII du *De civitate Dei* et du *Sermo CCCXLI In diebus Paschalibus XII*.

Parmi les œuvres musicales, on rappelle le *Canticum beatae Virginis et Matris extensum*, dont l'attribution est certaine, et le *Planctus beatae Virginis et Matris in passione Filii*, mieux connu sous le titre, dérivé de l'incipit de l'œuvre, de *Planctus ante nescia*, dont l'attribution est controversée. Le *Canticum* est une longue louange de Marie adressée à Dieu, dans le récit de sa nouvelle vie qui a commencé avec l'annonce de l'archange Gabriel et qui se termine avec la mort et la rédemption du Fils. Les intentions de l'œuvre semblent être parénétiques pour les auditeurs, qui sont invités à participer aux événements de la vie de Marie, miroir de toutes les vertus que le pécheur doit pratiquer pour se racheter. Certains doutes sur la paternité du *Planctus* sont dus à la datation présumée, dans les années 1130-1150. Cependant, cette datation n'est pas certaine. Le texte est écrit, comme pour le *Canticum*, dans un latin lettré, cultivé, plein de figures rhétoriques. De plus, la rythmique complexe souligne le *pathos* d'un texte tout aussi difficile qui décrit la dynamique de la passion du Christ, en se concentrant cependant sur la figure de Marie et sur sa douleur de mère, témoin de la condamnation et de la mort du Fils.

En plus d'une poétique à vocation pédagogique et constructive, l'œuvre de Godefroy est respectueuse et dévouée, liée à une tradition victorine qui fait de la poésie le support privilégié de la chronique de l'histoire, de la célébration de la liturgie, mais aussi de la narration du mythe de la culture païenne, pour l'élévation spirituelle et, surtout, pour la conquête, à la fois par les confrères et par toute l'humanité, de la patrie céleste. On ne peut exclure que Godefroy ait considéré le moyen poétique comme étant le plus apte à transmettre un message de ce type, c'est-à-dire en incluant des notions de propédeutique didactique à un type d'expérience personnelle d'ascèse progressive vers la contemplation des réalités supérieures. Tel est, après tout, l'objectif profond et caché de nombre de ses œuvres: indiquer la bonne voie, non pas dans la présomption de ceux qui ont déjà fait le voyage, mais dans l'humilité d'un membre d'une communauté où la fraternité devient un sentiment commun pour surmonter le seul véritable obstacle sur le long chemin commun. Les moyens de surmonter cet obstacle, c'est-à-dire la faute adamique, sont indiqués par Godefroy dans la connaissance des arts mécaniques qui compensent la précarité physique humaine résultant de la Chute, dans l'exercice des arts libéraux qui compensent la conséquente précarité gnoséologique humaine du péché, enfin dans la contemplation des réalités divines, dernière étape du voyage de retour vers la patrie céleste.

3. Autour de la prédication de Godefroy

3.1 Sur la prédication victorine

Le processus de formalisation des exercices spirituels, déjà en vogue dans les premiers cercles monastiques d'Occident, lié surtout à l'environnement bénédictin, est systématisé à l'intérieur même des murs de l'abbaye de Saint-Victor. Dans les écrits de Hugues, par exemple, il y a une première formulation cohérente et organisée de ces pratiques: le premier moment est identifié dans la *lectio*, présentée à la fois comme une lecture personnelle ou communautaire du texte sacré, et comme l'activité de leçon du *magister*, ou comme la même leçon du point de vue de l'étudiant. Hugues en parle abondamment dans le *Didascalicon*, dans lequel il résume toute sa doctrine sur les exercices spirituels.

La première enquête générale sur le texte doit donc être suivie, pour Hugues, d'une réflexion plus approfondie sur sa signification, c'est-à-dire la *meditatio*, qui se décline selon le type de texte lu. Suit donc l'*oratio*, dont il traite en manière plus détaillée dans le *De virtute orandi*. Hugues aborde ici la question de l'utilité de la prière liturgique: il distingue la prière sur la base de la dévotion et du désintéret avec lesquels elle est récitée et sur la base des sentiments qui y sont exprimés. La *pura oratio* est donc la forme de prière la plus parfaite parce qu'elle est totalement désintéressée et animée par une pure dévotion: elle est donc la prière la plus agréable à Dieu, car c'est celle qui, plus que les autres, montre le lien intime entre le cœur divin et le cœur humain.

Le quatrième exercice spirituel est celui de l'*operatio*, présenté surtout dans le *De institutione novitiorum*, un traité consacré à l'éducation des novices, dans lequel les aspects internes liés à la formation de la conscience morale, la *scientia* (qui s'acquiert à partir de la *meditatio* sur les Écritures, mais aussi par l'exemple de la vie des saints ou encore par l'exercice de la raison elle-même), sont harmonieusement liés à la dimension extérieure de la discipline (c'est-à-dire la maîtrise des gestes et des mots).

Le cinquième degré est celui de la *contemplatio*, terme avec lequel Hugues désigne à la fois une forme méditative particulière (*speculatio*) des créatures, et surtout une perception pénétrante et claire de l'univers invisible et de Dieu lui-même (la *contemplatio* proprement dite). Bien que les formes d'action de la méditation et de la contemplation puissent sembler similaires, cependant l'objet de la méditation reste obscur pour l'esprit humain limité, tandis

que la vision contemplative de la dernière étape ne présente aucune forme d'opacité. La contemplation consiste donc en une élévation de l'esprit à travers laquelle l'homme saisit intuitivement les réalités supérieures avec une révélation pure de chaque symbole et de chaque similitude sensible.

Cette distinction reste presque inchangée dans les œuvres d'Hugues, bien que multiples variantes soient présentes. Contrairement à Hugues, cependant, Richard inclut également la prédication parmi ces exercices spirituels. C'est peut-être parce qu'Hugues a écrit moins de sermons, mais certains ont survécu et certains textes de la *Miscellanea* suggèrent une activité de ce type également exercée par le philosophe. De plus, la grande production homilétique des Victorins ne peut que souligner la grande importance de cette activité au sein de l'abbaye parisienne.

Hugues est en fait aussi un *magister*, pas seulement un prédicateur: dans son profil philosophique, la responsabilité de la *praedicatio* est placée au même niveau que celle de son magistère. Le Victorin porte alors un vêtement d'intellectuel et de chanoine au même temps, donc comme enseignant et comme prédicateur, témoignant ainsi également de la reconnaissance de l'urgence de la tâche pastorale, sans jamais exclure celle de l'enseignement.

A mi-chemin entre une école monastique et une école séculière, l'école de Saint-Victor incarne donc les deux dimensions: d'une part, celle d'Hugues et de figures comme André, dont on ne conserve aucun sermon ou en nombre limité, et qui sentent la responsabilité des élèves sur leurs épaules; de l'autre celle de personnalités telles que Gauthier, Guérin, Absalon, dont la production écrite est principalement homilétique, et qui, en tant que bergers d'âmes, sentent la responsabilité du troupeau. D'autres Victorins, comme Richard, Achard et Godefroy, partagent avec les premiers un fort intérêt philosophique ou théologique, chargeant leurs textes d'une veine hautement spéculative, mais ils ne négligent pas la mission pastorale qui est la vocation qui les a amenés à porter la robe des chanoines de l'Ordre.

Les prédicateurs spéculatifs victorins les plus intéressants ne chargent donc pas nécessairement leurs textes d'une forte note philosophique (contrairement à Hugues ou Richard ou Thomas Gallus), mais ils mettent néanmoins la philosophie au service de leur rôle pastorale: leur vocation est la *praedicatio*, non la *meditatio*, mais cela ne conduit pas à une condamnation de la seconde en faveur de la première, mais plutôt les prédicateurs victorins dirigent leurs sermons en raison du choix d'objectifs plus pratiques, exhortatifs, parénétiques, car la théologie doit d'abord pouvoir *movere affectus* et puis, plus tard, peut et doit être enseigné.

C'est aussi ce que dit l'un des premiers ouvrages d'aide à la composition des sermons médiévaux, l'*Ars praedicandi* d'Alan de Lille, dans lequel il dit que la prédication doit être un discours public, qui traite des vérités de la foi et de la morale, se plaçant au service des fidèles, à partir du chemin des arguments logiques et de la source des *auctoritates*. Par conséquent, prêcher pour Alan intercepte les deux parties de la théologie: la théologie rationnelle, qui se développe à partir de la *scientia divinae legis*, et la théologie morale, qui s'engage à offrir, avec des mots et des exemples, le modèle correct d'une vie bonne.

Ici, donc, les deux dimensions du *docere* et du *movere affectus* prennent également forme dans les premiers traités sur la prédication, suggérant déjà au XII^e siècle la bonne pratique dans la composition des sermons, à travers la codification de règles rhétoriques qui distingueront plus tard l'explosion du phénomène des *artes praedicandi*, manuels didactiques de l'âge scolastique qui conduisent au *sermo modernus* des universités et des ordres mendiants.

Cependant, les sermons de Godefroy sont encore loin des règles rigides du *sermo modernus*. Le Victorin s'intéresse avant tout à la *cura animarum*, le but ultime du message que le prédicateur doit viser, touchant à la fois les éléments théoriques et pratiques de son sermon. Les prédicateurs victorins, uniquement sur l'exemple de la prédication principalement d'Augustin et de Grégoire le Grand, construisent leurs textes en tenant compte de la proposition du contenu à offrir à leur public, mais aussi des modalités de leur prédication, en utilisant tous les outils rhétoriques pour construire, exhorter, persuader les fidèles à la bonne conduite de vie. Tout doit se faire par l'exercice correct de la parole, par le bon exemple donné par une conduite irréprochable du prédicateur lui-même et, enfin, par le travail éprouvé de défense du troupeau lui-même que le berger a la tâche d'administrer.

Comme recommandé par Richard, les prédicateurs, dans la mesure où ils sont plus proches, par rapport aux autres chrétiens, de l'état de perfection de la nature humaine, occupent une position médiane entre le Christ et son peuple. Par conséquent, leur fonction est principalement communicative, entre les instances d'une nature corrompue, commune à toute l'humanité, et l'idéal de perfection de cette nature rachetée par le Christ. Ainsi pense aussi Godefroy, qui enseigne la contribution mutuelle de la *scientia* et de la *virtus* pour encourager l'entrée des âmes du corps sacerdotal dans le royaume des cieux. Ce faisant, il met de côté la théorie concernant l'étude des textes sacrés pour montrer à la place la bonne pratique rituelle à suivre, qui comprend les jeûnes et les prières, mais aussi les œuvres caritatives. Godefroy instruit son public, un public composé de chanoines, de prêtres, qui doivent tirer des leçons des paroles du prédicateur: l'activité homilétique est alors configurée aussi comme enseignement en relation

avec les aspects pratiques de la vie religieuse et, à ce titre, la responsabilité d'indiquer les moyens de progrès et d'avancement dans la vertu et dans la connaissance est fonctionnel à celui de la *cura animarum*, qui se reflète dans l'objectif du ministère sacerdotal.

3.2 Les destinataires des sermons

La question de l'audience des sermons est nécessaire dans la mesure où l'identification de l'auditoire permet de comprendre les raisons pour lesquelles le sermon est écrit ou prononcé et pourquoi l'utilisation de certains styles est préférée à d'autres. Une analyse stylistique-textuelle minutieuse des sermons est néanmoins utile car elle est capable de restituer une série d'éléments précieux qui guident la lecture de l'homme moderne à la recherche des indices qui peuvent le plus favoriser l'examen des relations entre public et prédicateur dans l'histoire de la littérature sur ce genre littéraire.

Certaines données sur l'identification du public des sermons victorins peuvent être retrouvées auprès du *Liber ordinis*, dans lequel il est prévu que même les auditeurs en dehors de l'abbaye, à condition qu'ils soient autorisés, pourront assister à la *lectio* des sermons de l'abbé ou d'autres chanoines en charge prévu dans le chapitre quotidien. Mais il existe également des *sermones ad status* qui identifient clairement le public destiné à l'écouter à partir de leur titre. La littérature sur ce genre présente donc des sermons qui indiquent un public de clercs, chanoines, représentants du synode ou du chapitre général, ou, plus largement, de prélats. Cependant, seuls quelques sermons de Godefroy ont les caractéristiques pour entrer dans cette catégorie: parmi ceux-ci, nous pouvons certainement inclure un *Sermo in generali capitulo* et un *Sermo in sinodo*, où en fait le registre stylistique habituel change considérablement en raison d'une précision qui marque la sévérité pastorale, accompagnée d'une utilisation plus large des figures rhétoriques qui semblent se construire précisément grâce à une volonté plus ou moins manifeste d'impressionner le public.

Les titres des sermons restants ne fournissent pas beaucoup d'autres éléments pour identifier le public auquel ils étaient destinés. À l'exception d'un sermon sur la dédicace d'une église, ce sont en fait surtout des *sermones de tempore per annum*, qui retracent le parcours naturel du temps liturgique, et quelques sermons du *sanctorale*.

Cependant, les sermons victorins n'étaient pas nécessairement destinés à un public d'auditeurs. L'activité de prédication constitue à Saint-Victor un des exercices spirituels recommandés par les chanoines et institutionnalisés, comme moment caractéristique de la vie canonique, dans le *Liber ordinis*. Parmi les coutumes de la vie communautaire victorine que le statut mentionne, en effet, il y a quelques preuves de l'importance accordée à la prédication et qui témoignent du caractère officiel d'un rituel bien défini de consultation des textes utiles pour la rédaction de sermons ou, également, pour la *lectio* privée de sermons par les chanoines pour leur formation personnelle ou pour leur édification.

Un autre facteur à considérer est celui relatif à la longueur des sermons, qui est un fait intéressant à considérer pour les sermons de Godefroy: ceux-ci, en fait, nous sont parvenus dans deux recueils différents: 19 sermons d'une longueur considérable, qui dépasse même parfois les dix feuillets, font partie d'un premier *libellus*, tandis que 12 autres, contenus dans un autre collection, sont caractérisés par une longueur beaucoup plus courte que les premiers; reste, enfin, un *sermo communis*, qui ne brille pas particulièrement par ses de thèmes et plus court. Cependant, la longueur moindre des sermons du deuxième *libellus* est également causée par un choix thématique différent, qui favorise des accents plus spirituels et moins théologiques: dans certains cas, Godefroy applique le même texte utilisé dans un sermon sur la même célébration liturgique, mais un travail de coupes appauvrit la version courte de toute une série d'embellissements rhétoriques, de contenus plus spéculatifs ou même d'une herméneutique biblique plus définie.

Une série de découvertes textuelles sur cette question sont mises en évidence dans notre travail: à partir de celles-ci, l'image relative au public et aux lieux de la prédication de Godefroy est plus claire. Nous n'avons aucun moyen de dire qu'il a lu ses textes en personne depuis la chaire ou s'il s'est limité à les écrire pour l'abbé ou pour d'autres confrères, mais déjà à partir de cet examen préliminaire nous sommes en mesure de désigner certains des contours de sa figure de prédicateur.

3.3 Les devoirs de l'*armarius*

L'*armarius*, précisément en raison de la nature particulière des tâches qu'il devait exercer, était celui qui détenait le plus grand contrôle sur les informations à l'intérieur de l'abbaye victorine:

le chanoine qui souhaite approfondir la lecture d'un texte considéré trop précieux ou interdit doit en demander l'autorisation à l'*armarius*: le filtre opéré par lui, alors, s'exerçait également sur la consultation des textes et, par conséquent, sur la disponibilité et la diffusion des informations de la bibliothèque à ses utilisateurs: en fait, il supervisait la pratique de la *lectio* de tous les chanoines, qui ont reçu des dispositions précises sur les œuvres qui ont pu être lues, car les textes fréquemment consultés (tels que les recueils de sermons et les *Vitae* des Pères de l'Église, utiles à l'édification des âmes de toute la communauté) étaient les seuls qui restaient à la disponibilité directe de tous. En outre, selon le *Liber ordinis*, la *lectio* du dimanche elle-même devait respecter certaines lectures, choisis précisément par l'*armarius*, qui devait veiller à les sélectionner en tenant compte des *auctoritates* des Pères et, surtout, en rapport avec le temps liturgique.

Certaines traces paléographiques ont permis d'identifier la main de Godefroy dans plusieurs manuscrits appartenant à la bibliothèque Saint-Victor et ont suggéré que Godefroy était *armarius*. Grâce aux compétences acquises dans l'exercice de ce rôle complexe, notre Victorin est peut-être celui qui parmi tous les chanoines de la troisième génération offre, dans ses sermons, le meilleur exemple de la doctrine de l'école. Parmi les rares, en effet, à l'intérieur de l'abbaye, à disposer librement de tout le patrimoine de la bibliothèque sans avoir nécessairement à recourir à la permission des supérieurs, Godefroy connaît nécessairement, car c'est son devoir précis, tous les textes sur les étagères: c'est son devoir de les cataloguer, de les conserver, d'en garantir la copie et la diffusion.

3.4 Les principales sources de la prédication de Godefroy: Augustin et Grégoire le Grand

La figure et les écrits d'Augustin représentent bien plus qu'une classique *auctoritas* à laquelle faire appel pour les auteurs victorins, qui sont dévoués à Augustin, comme en témoignent leur liturgie et leurs œuvres, dans lesquels ils citent l'évêque d'Hippone dans de nombreux cas. Augustin est donc la principale source après la Bible, ainsi que le premier exemple direct à suivre dans la vie du cloître. Hugues de Saint-Victor, par exemple, emprunte beaucoup à Augustin, sur sa conception de l'amour (on peut penser au *De substantia dilectionis* ou au *De arrha animae*, dont la forme est reprise des *Soliloquia* augustinien). Il est donc clair que la

fidélité à la pensée d'Augustin se reflète dans les œuvres plus spirituelles et ascétiques des maîtres victorins, influençant ainsi également la vie des chanoines qui appliquent les préceptes de l'enseignement augustinien dans les engagements quotidiens prévus par leurs exercices spirituels, comme dans la liturgie. Se consacrant également à la Règle de Saint Augustin, ils en font une matière d'étude et de discussion, signe du travail profond et répété de méditation sur les raisons de leur statut et sur les motifs d'observer la Règle elle-même.

En plus de la théologie de l'amour augustinien, l'école de Saint-Victor accueille surtout les enseignements de rhétorique de l'évêque d'Hippone, qui viennent indirectement à travers l'exemple des plus des 600 sermons d'Augustin (parmi les plus de 8000 qu'il aurait écrit lors de son épiscopat), mais aussi directement à travers ce que les auteurs médiévaux considéraient, plutôt qu'un traité, une véritable apologie d'une rhétorique chrétienne, le *De doctrina christiana*. L'œuvre a donc été lue à la fois comme justifiant l'utilisation par les prédicateurs d'outils oratoires d'origine païenne, grâce auxquels la grâce de Dieu peut se communiquer aux hommes, et comme documentant la nécessité pour le prédicateur de maintenir une synthèse cohérente entre la parole et l'action (donc, à nouveau *docere* et *movere affectus*). La distinction entre le contenu du discours et la manière de l'exposer devient alors, dans le contexte homilétique déjà augustinien et puis médiéval, la prise de position du prédicateur qui, ayant appris la doctrine, ne doit pas simplement l'enseigner, mais a la tâche de persuader, de convaincre, de pousser son auditoire à agir selon ce que la doctrine elle-même enseigne.

Dans le *De modo dicendi et meditandi*, une compilation d'extraits d'Augustin, Alcuin et Hugues de composition probablement victorine, est abordé la question de la nécessité d'un enseignement rhétorique comme base didactique est abordée. Le texte est introduit par la présentation des raisons qui font de la *lectio* le moment initial d'apprentissage, suivi de la méditation et de la contemplation, et sont réutilisés les textes du *Didascalicon* et du *Super Ecclesiasten* avec le *De doctrina christiana* d'Augustin pour justifier l'utilisation des arts rhétoriques dans la transmission des connaissances.

Un bref aperçu des sermons victorins écrits à l'occasion de la célébration de saint Augustin reflète un nombre suffisamment élevé pour prouver la pertinence de la figure de l'évêque d'Hippone sur le côté liturgique et dévotionnel, et sur le plan plus éminemment spéculatif qui peut être tiré de l'analyse de ces textes. C'est le cas de Richard, Absalon, Achard, parmi les prédicateurs les plus connus, qui adressent des sermons à Augustin, mais aussi Godefroy en écrit également un. Augustin représente pour Godefroy l'exemple maximal de l'accomplissement humain de la capacité de fusionner la science et la sagesse, la vie active et

la vie contemplative ou même l'acquisition mutuelle de connaissances et de vertus. Pour cette raison, son exemple et ses paroles doivent servir de modèle pour qui s'est retrouvé à lire le sermon de Godefroy: en fait, la conduite et la vie d'Augustin sont son héritage pour le monde.

Le chanoine peut alors trouver dans les paroles d'Augustin et dans l'exemple affirmé par son modèle de vie tout ce dont il a besoin pour garantir son salut: de la nourriture pour nourrir son âme, des remèdes contre toutes sortes de maladies spirituelles, des armes pour combattre les ennemis représentés par la chair, le siècle et le diable. L'opulence augustinienne est alors le cadeau posthume du père commun Augustin à tous ses enfants, c'est-à-dire à tous les membres de l'ordre qui suivent sa Règle dispersés dans le monde entier.

Parmi les autres sources les plus utilisées à Saint-Victor, on ne peut manquer de mentionner Grégoire le Grand, dont l'importance est déjà constatée dans les écrits de celui qui est considéré le fondateur de l'école, Guillaume de Champeaux. Si, en fait, l'intérêt de la littérature scientifique pour la figure de Guillaume se focalise habituellement sur le côté spéculatif de sa formation, des *Sententiae* morales lui sont également attribuées, une sorte de recueil instructif pour la formation de ses étudiants à la vie morale ou tropologique.

Parmi les premiers à accepter les demandes relatives à la diffusion de la doctrine grégorienne et à promouvoir la *lectio* de ses écrits, il convient de rappeler, après Guillaume, Garnier de Saint-Victor, dont le *Gregorianum* semble parfaitement superposable, dans les buts comme dans la structure, à l'abréviation écrite par le fondateur de l'école. Ce travail rencontra un tel succès qu'il nécessita quelques années après une version courte dont Absalon s'occupa.

Les considérations sur le poids de la prise en charge du ministère papal et sur les devoirs de la prédication sont rassemblées par Grégoire dans les premières années de sa papauté dans la *Regula pastoralis*, dans laquelle il a l'intention de définir un modèle pour le prédicateur parfait, et dans les *Homiliae in Evangelia*, où il s'efforce d'offrir ce modèle. Les deux textes sont lus et médités profondément à l'intérieur de l'abbaye de Saint-Victor, où les demandes théoriques et pratiques grégoriennes sont acceptées pour mettre en œuvre, sur une nouvelle théorie de la bonne prédication appliquée au contexte victorin, la mise en pratique d'une nouvelle orthopraxie pastorale pour la vie canonique post-réformiste. L'homilétique grégorienne, donc, à forte saveur monastique, est imprégnée de thèmes eschatologiques et suit les deux axes de la doctrine et de l'exhortation: à travers la distinction habituelle des sens d'interprétation des Écritures, le pontife y lit possibilité de traiter les aspects moraux liés à la vie chrétienne, du danger inhérent à la nature des péchés mortels à l'évaluation de l'intentionnalité des actes de péché chez l'homme, de l'illustration de la bonne conduite de la

vie terrestre à l'avertissement du jugement final imminent, avec une référence toujours présente au rôle du prédicateur et aux destinataires de cette prédication.

Ce sont les exemples qui accompagnent la réflexion pastorale de Hugues et Richard de Saint-Victor, qui citent à plusieurs reprises les œuvres de Grégoire le Grand pour approfondir et souligner ces aspects. Godefroy, de plus, utilise largement les sources grégoriennes dans son *Sermo in sinodo*, en particulier la *Regula pastoralis*, pour régler la question relative à la dynamique qui peut se produire entre la figure du prêtre parfait et immaculé et la possibilité d'une tache de péché dans l'âme imparfaite. En fait, comme Grégoire a évalué les différents cas qui peuvent forcer un prêtre à prêcher qui ne mène pas une bonne vie et ne fait pas de bonnes œuvres, et il a également examiné les hypothèses concernant la notoriété ou non des péchés du prédicateur, alors Godefroy traite de cet amère condition qui capture les prêtres qui, en tant qu'hommes, ont tendance à tomber dans le péché et donc à perdre la vraie connaissance de la vérité de la foi.

4. Quelques thèmes remarquables dans les *Sermones*

4.1 L'ecclésiologie victorine dans les sermons de Godefroy

Lorsque Godefroy de Saint-Victor s'apprête à écrire ses sermons, il a l'image du *speculator* que Grégoire le Grand donne à la tradition des prédicateurs médiévaux et sur la base de cet idéal il dirige tout son ministère pastoral, car il veut faire coïncider la perfection de ceux qui contemplent avec l'activité pratique de ceux qui prêchent. Comme Grégoire, Godefroy ressent également tout le poids de la responsabilité du ministère pastoral et ne peut se dérober aux devoirs qui sont les siens en tant qu'homme d'Église.

Que les réflexions sur l'urgence et les finalités du ministère de la prédication selon Godefroy aillent dans le sens de celles de Grégoire semble être confirmé, avant même les textes de ses propres sermons, dont il est évident qu'ils sont consacrés à ce rôle, dans un des deux autoportraits que le Victorin appose au début du *libellus sermonum* du manuscrit Mazarine, 1002. Ici Godefroy se peint avec la robe noire qui identifie son ordre: sa figure se détache entre deux colonnes décorées et avec, en arrière-plan, les dômes du temple de Salomon et du Saint-

Sépulcre, à Jérusalem (l'inscription en bas, 'Syon', dissipe tout doute supplémentaire sur l'identification des deux bâtiments et leur emplacement). Godefroy tient dans ses mains un parchemin qui dit: «Aspicio cantans aspiciensque cano», qui peut probablement être une allusion aux fonctions musicales qu'il occupait à l'intérieur de l'abbaye ou, également, aux textes avec notation musicale qui sont inclus à la fin du manuscrit.

Godefroy définit donc ici à la fois ses plans d'activités complémentaires et synchroniques: d'une part, son rôle de sentinelle sur la tour de guet du champ de bataille, c'est-à-dire sa fonction pastorale et son rempart pour la défense des ennemis spirituels qui se cachent pour assiéger toujours la forteresse de l'âme de chaque croyant, de l'autre l'activité de prière et de louange du Seigneur qui s'exerce le plus dans le chant, dans la liturgie. De plus, dans l'autoportrait, deux inscriptions supplémentaires rappellent le spectre sémantique de la *speculatio*: dans l'une, en particulier, Godefroy dit de lui qu'il est *speculator castrorum Dei*.

La solennité de la figure de Godefroy dans l'autoportrait confirme l'inamovibilité de sa position et de la tâche qu'il est appelé à accomplir, mais la similitude entre le message qui évoque cette image et le début du premier sermon, écrit à l'occasion du premier dimanche de l'Avent, dans lequel Godefroy écrit des mots qui rappellent l'autoportrait, est remarquable.

Godefroy distingue donc dans son sermon Syon et Jérusalem, la cité de Dieu et son champ, lieu de l'affrontement entre le bien et le mal, qui sera décrit après dans la séparation entre une *militans Ecclesia, in via*, et une *triumphans Ecclesia, in vita*. Une ecclésiologie, donc, conforme à celle des Pères, qui ne cache pas sa dette envers Augustin et d'autres auteurs victorins, et que Godefroy présente ici dans la distinction des habitants de la cité de Dieu (l'ensemble des anges restés au paradis après la chute de Lucifer) et des combattants dans le champ de Dieu (les *speculatores*, ou l'ensemble de l'humanité qui lutte contre le mal, avec les saints et Dieu lui-même). L'Église militante est donc l'Église présente, en route vers l'Église triomphante de la fin des temps: les deux, alors, serons réconcilié dans le Jugement final.

La dynamique essentielle du combat terrestre constitue du point de vue conceptuel l'une des jonctions centrales de la réflexion théologique et pastorale de Godefroy, à tel point qu'elle s'applique à presque tous ses sermons. En outre, la métaphore militaire, qui va souvent de pair avec les tonalités véhémentes de sa prédication, montre dès sa première homélie la tâche que le Victorin s'est assignée non pas en tant qu'individu, mais toujours en raison de son appartenance à un ordre de chanoines; plus généralement, Godefroy avertit qu'il fait partie du corps unitaire de l'Église, qu'il entend comme institution, mais aussi et surtout comme mystère.

L'ecclésiologie de Godefroy est chargée d'un lexique militaire qui pourrait être affecté par les événements historiques de ces années, dans lequel la ferveur des croisades avait déjà touché la réflexion cistercienne et victorine sur la nécessité d'une guerre juste contre l'ennemi spirituel, représenté, cette fois, par l'épouvantail des infidèles. En fait, tout le premier sermon de Carême de Godefroy est imprégné, plus encore que d'autres, d'une rhétorique passionnée qui loue le combat spirituel et qui se déroule à travers une réflexion méticuleuse sur le concept et la nature de la milice chrétienne.

Godefroy confirme également donc la relation étroite entre le besoin de lutte spirituelle pour l'homme et les dynamiques essentielles à son salut. C'est la *terrenitas* elle-même, en effet, qui conditionne l'exercice d'un effort interne visant à survivre à la tentation et à la précarité physique et cognitive de l'homme, désormais relégué dans un état misérable. Si, d'une part, cependant, la tentation peut être assez forte pour provoquer une déviation dangereuse, ce qui peut l'amener à servir la raison même de sa condamnation, d'autre part l'espoir d'une victoire définitive sur le mal est converti, dans le registre parénétique de Godefroy, dans les exhortations nombreuses aux *milites Christi* à utiliser les meilleurs outils pour affronter l'ennemi, et qui consistent, comme l'a enseigné l'itinéraire ascétique promu par les premiers maîtres victorins, dans un exercice sage et continu de meilleures vertus chrétiennes. Tous les *milites Christi* sont donc invités à suivre leur guide, Christ. Le *speculator castrorum Dei*, qui est Godefroy, n'abandonne donc jamais l'usage de la terminologie militaire dans le strict exercice de son discours pastoral, car, au-delà des hypothèses sur l'influence que l'histoire de ces années pourrait avoir sur ces écrits, il est plus agréable d'illustrer le devoir de combat intérieur pour l'homme en général et pour le chanoine victorin en particulier, qui ne perd jamais et ne doit jamais perdre de vue sa condition précaire de pécheur et lutter par conséquence contre les tentations.

L'autoportrait de Godefroy en tant que chanoine peut représenter, bien plus que l'anticipation du premier sermon du premier dimanche de l'Avent, toute la mission de son activité homilétique, dictée par la responsabilité de l'exercice pastorale par le cadre d'une bataille commune à laquelle lui aussi a la tâche de participer. Comme les soldats du même côté, les hommes sont dirigés par le Christ parce que dans l'histoire il n'y a que la possibilité d'une victoire, la Résurrection, qui est la victoire sur la mort, sur le péché et, en substance, sur la misérable condition précaire résultant de la Chute. Cet autoportrait est donc peut-être l'image la plus évocatrice de l'ecclésiologie de Godefroy, bien plus que tous ses sermons, pour la charge fortement évocatrice du message qu'il apporte.

4.2 Les régions de la dissemblance chez le Victorins lues à la lumière des sermons de Godefroy

Le thème platonicien de la *regio dissimilitudinis* arrive dans le milieu victorin sûrement à travers la médiation de l'*auctoritas* par excellence des chanoines, qui, rappelons-le, respectent la Règle de l'évêque d'Hippone: à plusieurs reprises dans les *Confessions* il y a en fait la complainte de ceux qui se découvrent éloignés de leur patrie, exilés dans un espace plus ontologique que géographique. Le contexte est celui dans lequel Augustin est confronté au problème du mal et, face à des tentatives, vaines, d'extase plotinienne, se plaint de la distance entre le créateur et la créature, et se plaint de la différence ontologique entre les deux, que l'âme ressent au moment où elle s'efforce de remonter à son principe et de le connaître. L'ardeur à découvrir la proximité de l'éternel, la ressemblance avec le créateur, vit toute la tension de la distance, ou la peur de la dissimilarité: ça marque un abîme entre l'être du créateur et l'être de la créature qui ne peut être comblé que par la réunion des deux parties.

L'utilisation du *topos* platonicien de la *regio dissimilitudinis* revêt un caractère innovant pour les Victorins car elle entraîne la chute de la matière plotinienne dans un environnement chrétien: la *regio* est un espace allégorique, à la fois céleste et terrestre; la *dissimilitudo*, d'autre part, est ce que Gilson définit comme «l'inconsistance interne du monde», la perception d'être différent de son vrai soi, mais aussi la matière, le non-être, le vice, le mal, par rapport au vrai être de la *regio similitudinis*, le lieu édénique ontologique prélapsaire, l'état, avant le lieu, de la ressemblance primitive au divin.

Ce thème est facile à recevoir au Moyen Âge et surtout aux Victorins, dont les facettes les plus intimes de la pensée sont si éminemment imprégnées d'augustinisme et de spiritualité. Il peut être facilement vu à partir des nombreuses occurrences de la locution parmi les écrits des chanoines: l'expression apparaît dans une lettre de Jonas de Saint-Victor dans laquelle elle est utilisée en association avec la *regio longinqua* de la parabole du fils prodigue, mais apparaît souvent aussi dans les écrits de Richard, dans lesquels elle sert à décrire la cité de Babylone, terre d'exil, d'obscurité, de confusion. Ou encore, dans un sermon de Maurice de Saint-Victor ou dans un autre d'Absalon, toujours en association avec la parabole du fils prodigue, dans

lesquels la *regio dissimilitudinis* devient l'image parfaite pour raconter la complainte de l'homme loin du paradis.

Cependant, il existe non seulement de courtes occurrences de ce type, mais aussi des traitements plus complexes du thème de la région de dissemblance. Dans un sermon d'un victorin anonyme, l'auteur s'interroge sur les différentes manières de comprendre le mot *dissimilitudo*, et cela le conduit à une pratique déterminante qui le porte à tracer une topographie des régions de ressemblance et de dissemblance de Dieu. Celles-ci deviennent des espaces moraux, des lieux qui sont utilisés pour la punition et l'expiation des péchés. La *regio dissimilitudinis* est alors la condition de la culpabilité, opposée à l'espace réservé à l'application de la justice, mais il s'agit d'un espace ontologique et moral, c'est-à-dire celui habité par Adam et Eve avant la Chute et corrompu par Lucifer: l'homme et le diable vivaient ensemble dans les espaces des *regiones similitudinis*, mais avec le péché ils ont été tous deux condamnés à la dissemblance.

Le sermon du victorin anonyme semble s'inspirer d'un sermon d'Achard de Saint-Victor, dont il reprend la structure, la terminologie et les thèmes. Tout au long du sermon, Achard retrace les points saillants de l'histoire spirituelle de l'homme pour clarifier la nature du péché adamique et les conséquences que tous ses descendants lui apportent, pour définir ainsi les conditions de leur rédemption et pour résoudre le problème augustinien de la relation entre la nature et la grâce. Chaque créature est semblable à Dieu, dit Achard, mais c'est avant tout la créature rationnelle, car elle est capable de connaître et d'aimer Dieu; l'abîme inséparable qui existe entre le créateur et la créature après la chute, cependant, implique un départ inévitable de Dieu avec la perte de grâce, de la marque divine par l'homme: la *regio dissimilitudinis* est alors un lieu d'exil dans lequel on ressent tout le poids de la condamnation divine, et elle est également dans le cas d'Achard identifiée à la *regio longinqua* dont parle l'Évangile. L'intention d'Achard est évidemment catéchétique et exhortative et se projette dans la construction d'un itinéraire spirituel que l'homme doit suivre pour redevenir semblable à Dieu; ainsi, sa théologie parénétique, qui se contente souvent de références rapides à la doctrine en faveur d'un devoir magistral et spirituel à accomplir, se partage entre vie active et vie contemplative, entre métaphysique et expérience, et la description des événements de l'histoire biblique, allant de la création à la chute et à l'exil dans la région de dissemblance du Père, devient dans ses *Sermones* l'exemple de construction le plus éclairant pour ses confrères.

Cependant, ce qui dans le sermon d'Achard est une première esquisse d'une sorte de topographie ontologico-morale des lieux et des voies de la différence ontologique et morale

entre le créateur et la créature, dans un texte des *Miscellanea* du pseudo-Hugues de Saint-Victor, le *De negotiatione claustralium*, cette architecture de la pensée commence à acquérir toute sa conscience, se développant dans l'intrigue d'un véritable cosmos anagogique et eschatologique de lieux de punition et de béatitude. En fait, dans ce court traité, cinq régions spirituelles sont présentées, définies comme un grand marché dans lequel les moines peuvent faire leur métier. La *Regio dissimilitudinis* est le premier en ordre, suivi de la *regio australis*, depuis la *regio expiationis*, la *regio gehennalis* et la *regio supercoelestis*.

La distinction de ces lieux, qui semblent évoquer notre paradis, purgatoire et enfer, veut être une exhortation à prendre conscience de l'itinéraire de la conscience de l'homme qui doit vivre comme un état habituel l'éloignement de Dieu: l'ontologie laisse ici le lieu à une géographie psychologique et morale qui décrit la condition de distance et de privation de son identité du lieu physique et témoigne d'une proximité avec les bêtes qui avilit et humilie l'homme, compte tenu de sa ressemblance originelle avec Dieu.

Godefroy aussi accueille le thème de la *regio dissimilitudinis* dans ses œuvres et, surtout dans les *Sermones*, il apparaît avec une certaine fréquence. Parfois, comme dans les deux sermons de Pâques, ce sont encore des occurrences occasionnelles ou même accidentelles, dans lesquelles Godefroy se limite au simple commentaire du passage augustinien habituel tiré des *Confessions*; ailleurs, comme dans un sermon en épiphanie, la *regio dissimilitudinis* est le lieu d'origine de l'*universalis Ecclesia*, l'Église qui milite en ce monde pour apporter le salut à toutes les âmes des croyants.

L'élaboration de Godefroy dans une clé psychologique et théologique du thème de la *regio dissimilitudinis* commence cependant à prendre forme dans le *Microcosmus*. Dans l'un des chapitres du premier livre dans lequel il traite du problème anthropologique de la misère humaine postlapsaire, le Victorin a l'intention de réévaluer l'homme naturel, mais admet la rupture entre le créateur et la créature après la chute, qui a entraîné le remplacement de l'amour filial de l'homme pour Dieu par la crainte du serviteur pour son maître. Ce serviteur, qui est une figure de l'âme souillée par le péché originel, peut néanmoins pratiquer les quatre vertus cardinales lors d'un voyage de retour vers Dieu, alors que le fils prodigue retourne vers le père en espérant être embauché comme salarié. Dans le discours psychologique long et complexe de Godefroy, les vertus cardinales aident la partie concupiscible de l'âme à choisir les vrais biens parmi tous ceux qui y exercent leur attirance et à combattre le risque de les abandonner. La dispersion de l'homme naturel dans les biens temporels est donc combattue par lui comme le fils prodigue revient sur ses pas et préfère se contenter d'un rôle mineur par rapport au rang de

filz qu'il aurait aussi: cela signifie le plan d'action, de la nature et pas de la grâce, dans lequel les vertus cardinales doivent agir pour assurer la victoire définitive de l'homme naturel sur les mouvements irrationnels de l'âme. La *regio dissimilitudinis* est donc en ce cas le lieu naturel dans lequel l'homme vit, comme le filz prodigue, loin du foyer paternel, est le lieu de la chute, du péché, mais chez Godefroy un grand optimisme anthropologique ouvre fortement à l'espoir du *reditus*.

La distinction entre les âmes condamnées à la dispersion et les âmes des élus, qui peuvent revenir au principe de la ressemblance avec Dieu, nous permet de passer du philosophe et théologien Godefroy au prédicateur, dans lequel la gnoséologie et la psychologie du *Microcosmus* sont remplacées par l'intention exhortative et morale. Dans le sermon du premier dimanche de l'Avent, l'inévitabilité d'une condamnation totale des réprouvés et des élus avec le péché originel émerge immédiatement: cette condamnation consiste en l'attribution d'un espace-temps commun identifié dans la *regio dissimilitudinis* ou *vallis plorationis*, temps en opposition au divin éternel, l'espace comme lieu physique utilisé pour purger la peine. Ici, les âmes des élus pratiqueront des vertus, tandis que celles des réprouvés tomberont dans le péché et seront donc condamnées à jamais.

La *regio dissimilitudinis* est pour Godefroy toujours comprise dans une perspective gnoséologique et morale, c'est-à-dire comme un lieu de défection du bien et de son impossibilité à le connaître, à le vouloir et à le mettre en œuvre. Pour cette raison, il précise la différence entre les âmes élues et les réprouvées qui, bien qu'elles partagent le même lieu de punition, subissent cette privation d'une manière différente. La distinction des lieux de la présence et de l'absence du bien sert donc à Godefroy à fonder son cosmos moral, qui se déploie, comme dans l'écrit du pseudo-Hugues de Saint-Victor, dans cinq régions: la *regio beatitudinis*, la *regio similitudinis*, la *regio penitudinis*, la *regio dissimilitudinis*, la *regio mestitudinis*.

La cosmographie eschatologique de Godefroy semble proche de celle du pseudo-Hugues et d'un écrit attribué à Bernard de Clairvaux. Nous n'avons pas beaucoup de données pour déclarer une influence cistercienne directe sur Godefroy, mais ce problème a quand même été signalé dans notre thèse. Certes, cependant, la réflexion qui tourne, au XII^e siècle, sur le thème de la *regio dissimilitudinis* au sein de l'école de Saint-Victor, témoigne à quel point les chanoines victorins étaient conscients du lien qui existait entre la narration, dans les *Confessions*, de l'expérience intérieure vécue de celui qu'ils considéraient comme leur père fondateur, c'est-à-dire Augustin, et les leçons qu'ils pouvaient en tirer.

4.3 Philosophie et théologie à Saint-Victor: l'apport de Godefroy

La tension naturelle dramatique de l'homme entre la recherche de l'unité et l'impossibilité constitutive de la trouver dans une multiplicité accidentelle et corporelle, qui se résout en admettant une sauvegarde de la nécessité de la question philosophique dans le contexte du contingent avec la pratique de l'*eruditio*, avait déjà été théorisée par Augustin. Pour lui, ce n'est qu'à travers l'étude des arts libéraux que l'homme peut percevoir, dans la vie, la structure de base, l'ordre du monde, les *regulae* qui subsument le réel, les clés qui permettent donc de rendre intelligibles la multiplicité en lisant l'Un en arrière-plan. Sur cette base, le Moyen Âge devait lire la compréhension partielle et limitée des données révélées, *a parte hominis*, dans la dynamique de la tension inévitable d'une urgence humaine de la philosophie malgré la précarité gnoséologique due à la Chute. Ici commence la tentative d'une philosophie chrétienne qui ne peut être qu'une réflexion sur la méthode et le sens d'une exégèse scripturaire, car la seule possibilité de garder ensemble la Vérité révélée et l'émergence du *quaerere* réside dans l'hypothèse d'une délimitation précise du champ qui appartient à la raison humaine. L'exercice philosophique finit donc par constituer la seule lentille capable de comprendre le monde et les données révélées.

En acceptant ce patrimoine, tous les auteurs de l'école de Saint-Victor ont superposé la science à la sagesse, utilisant l'instrumentation philosophique pour lire également dans les textes de la littérature profane les possibilités d'une intuition partielle de la vérité chrétienne avant même qu'elle ne soit révélée. En même temps, cependant, les Victorins délimitent les domaines d'investigation, marquant la frontière nécessaire entre la théologie naturelle, ou métaphysique, et la théologie chrétienne, inévitablement sacrée.

Le *Didascalicon* d'Hugues de Saint-Victor prend toute sa signification pédagogique dans la tâche que l'auteur lui donne. En fait, ce qui se présente comme un manuel d'introduction à l'étude des arts libéraux a dans le mot *eruditio* la clé du codage de son projet éditorial, qui voit la *é-rudition*, c'est-à-dire secouer l'esprit de l'ignorance de l'état naturel de l'homme postlapsaire, comme synonyme d'enseignement. *Eruditio* est la tentative maximale pour comprendre les lois qui régissent l'univers et qui, chez Hugues, prennent les traits d'une tendance classificatrice à harmoniser l'univers de la connaissance et à les fusionner dans une vision hiérarchique avec la philosophie à son apogée. Diviser et classer est en général pour les

Victorins l'invitation à une œuvre d'unification intérieure qui conduit la pluralité, propre à l'état de péché ou à la dégénérescence de l'unité primordiale, à l'unité prélapsaire. Chez Hugues, ce travail d'unification intérieure ne peut avoir lieu qu'en vertu d'un acte d'indulgence divine qui rend intelligible l'unité à la raison humaine faible, grâce à la reconnaissance de la trinitarité divine reflétée dans la structure trinitaire intrinsèque présente dans la création ou, dans une perspective épistémique, de ramener les différentes disciplines de la connaissance humaine à la recherche de la Sagesse divine.

L'urgence théologique d'Hugues fut reçue, quelques années plus tard, par Achard, qui porta le problème un-multiple du côté métaphysique, s'interrogeant sur la possibilité réelle de la présence de la pluralité en Dieu lui-même. Cependant, Achard ne se limite pas à soutenir l'idée de la pluralité divine dérivée du mystère trinitaire, mais affirme plutôt que chaque forme de pluralité créée dérive directement d'une pluralité increée, propre à l'unité trinomial de *unitas – equalitas – equales* qui est l'unité absolue car il manque d'altérité. La question d'Achard sur la possibilité du passage de l'unité du créateur à la pluralité des créatures trouve sa réponse dans la doctrine des causes primordiales hugoniennes, qu'il appelle des raisons éternelles. L'expédient platonicien des idées en tant que plan intermédiaire pour régler le problème un-multiple fonctionne bien chez Achard, par lequel il relie chaque rapport éternel dans une correspondance un à un à son concept homologue pensé par l'esprit humain; cependant, c'est dans le traçage des *rationes aeternae* à l'unique *Ratio* divine, qui coïncide avec Dieu lui-même, que la corrélation entre l'unité et la pluralité a lieu. En ce sens, donc, la connaissance humaine est pour Achard un acte participatif qui unit l'âme à sa source: en retraçant son rapport au divin, en fait, l'homme peut atteindre le sommet de cette *contemplatio* qui lui permettra de voir la création aux yeux de Dieu.

Comme le montrent les exemples d'Hugues et d'Achard, à Saint-Victor la compossibilité de l'un et du multiple est perçue comme un problème dont la solution est absorbée dans ce panorama conceptuel qui, s'il dénonce la distance métaphysique du Principe aux réalités immanentes, présente également l'itinéraire théologique chrétien d'une sotériologie qui assume inévitablement aussi les traits marqués de la gnoséologie victorine.

En ce sens, chez les Victorins l'acte de diviser et de classer devient urgent et nécessaire, au point qu'il devient la seule façon de penser le réel et, par conséquent, une clé d'interprétation de la Page sacrée, où le divin s'est révélé dans sa création. L'orthopraxie victorine appliquée en matière d'exégèse, donc, ainsi que plus généralement dans la production homilétique et de traités, se manifeste dans le dévoilement de la texture d'un symbolisme démultiplicatif qui tend

à tracer la correspondance parfaite entre *littera* et *allegoria* jusqu'au plus petit détail des données révélées. Or, selon les maîtres de l'école de Saint-Victor, la nécessité d'ordonner l'univers terrestre et méta-terrestre, à travers des divisions multiples et successives, est le moyen idéal pour la recherche de la corrélation cachée entre visible et invisible, entre mystère et moyen de le comprendre, entre humain et divin.

Parmi les cas les plus exemplaires de cette pratique, il y a certainement le paradigmatique *De tribus diebus* d'Hugues, un traité dans lequel le dogme trinitaire est analysé en considération des perfections (*invisibilia Dei*) des trois personnes de la Trinité, pour lesquelles *potentia*, *sapientia* et *bonitas* divine se manifestent respectivement dans la grandeur, dans la beauté et dans l'utilité des choses du monde et aussi dans l'esprit, l'intellect et l'amour de l'homme. De plus, la correspondance septénaire que Hugues présente dans ses autres textes et qu'il trouve dans les saintes Écritures parmi les péchés capitaux, dans les questions du *Pater Noster*, dans les dons du Saint-Esprit, dans les béatitudes et dans les vertus confirme la pratique hugonienne de division et devient le prétexte pour l'écriture de son *De quinque septenis*. Mais les exemples peuvent être multiples et tous témoignent que chez les Victorins la méthode de division et de classification est la base de tout processus d'investigation rationnel de la réalité, dans un chemin qui va des choses connues pour atteindre l'inconnue, du visible à l'invisible.

La *lectio* elle-même donc, principe de tout apprentissage, est basée sur la division, opération d'*ἀνάλυσις*, de décomposition d'un tout organique en ses parties: à partir du fini, le champ propre aux *scientiae*, qui est ce que seule la raison humaine peut atteindre savoir et apprendre, on peut retourner à l'infini. Dans cette perspective, donc, l'univers entier devient un livre écrit par la main de Dieu pour permettre à l'homme de comprendre le divin à travers ses multiples manifestations. La lecture du monde est donc pour les Victorins le moyen de lier la création au créateur, de revenir de la phénoménalité des entités à la transcendance stable du principe créateur, de voir, à travers le miroir de la beauté de l'univers, le reflet de la sagesse invisible du son auteur.

L'originale réévaluation victorine des arts mécaniques est cohérente avec ce contexte: ceux-ci font en fait partie de ce processus de classification des connaissances qui rassemble tous les types du savoir, données à l'homme pour l'aider dans un état de fragilité en raison de sa condition assumée après la Chute. Chaque *ars* a une partie de la vérité qui permet à l'homme d'atteindre le salut, au vu du plan divin plus large qui voit, comme but ultime du chemin commun vers la fin des temps, la régénération de l'homme, tombée dans l'ignorance, dans le vice, dans la mortalité. Une vision large du savoir qui, dans sa partie spéculative, s'occupe de

guérir le mal de l'ignorance, alors que dans sa partie pratique il entend guérir les vices de l'âme et restaurer ses vertus. Ainsi, les *artes mechanicae* constituent, dans la reconstruction de l'épistémologie victorine, la première étape d'un voyage pour ramener les sciences humaines à la sagesse. Tout en admettant qu'elles ont moins de dignité que les disciplines libérales, Hugues tente de souligner leur position de base dans la pyramide représentée par sa *divisio philosophiae* et les fixe au nombre de sept, établissant un parallèle facile avec les arts libéraux, propres à l'âme, dont elles sont les métaphores extérieures.

Hugues, par conséquent, en établissant un parfait parallélisme entre les disciplines du corps et celles de l'esprit, ne se concentre pas sur une discussion des différentes techniques, mais seulement sur ce qu'il peut y identifier de manière similaire à la philosophie: ce que recherche Hugues est, donc, une philosophie des *artes mechanicae* qui entend s'interroger sur le sens et la légitimité de leur existence, à partir cependant de la reconstruction d'une légitimation entièrement philosophique qui donne de l'espace à un monde qui, dans le contexte monastique antérieur et contemporain du Victorin, n'a pas légitimation.

Le *mechanicum* est accepté parmi les savoirs presque nobles, mais la preuve de son déplacement sur un plan qui n'est vraiment orienté vers la philosophie, mais que la philosophie essaie d'invoquer, conduit Hugues à le reléguer dans la partie la plus basse de son échelle épistémologique. La complexité de la relation entre les disciplines mécaniques du corps et pour le corps et celles de et pour l'esprit émerge donc dans toute la distance entre les deux parties. Dans une conception typiquement médiévale, en effet, où le corporel est un signe de la corruption du péché et constitue la partie vile de l'homme par rapport à l'esprit, Hugues définit les arts mécaniques comme *adulterinae*, à travers l'invention d'une étymologie fictive qui fait dériver le terme *mechanica*, au lieu du grec *μηχανάουαι* (proprement, 'faire des machines'), du latin *moechari* ('être adultère'), les connotant négativement au sens platonicien, en ce qu'ils trahissent la nature de ce qu'ils imitent ou, de la même manière, ils adultèrent dans la matière la dignité spirituelle de l'homme. Considérant que la copie est, à la fois ontologiquement et axiologiquement, inférieure au modèle original, les arts mécaniques n'ont pas en eux-mêmes une dignité épistémologique, mais ils l'assument lorsqu'ils reçoivent leur légitimité à partir de la philosophie.

Godefroy, dans le *Fons philosophiae* et dans le *Microcosmus*, suit d'une part l'encyclopédisme hugonien pour les aspects dédiés à la sauvegarde d'une garantie de bonté inhérente aux arts mécaniques et libéraux en vertu de leur valeur préparatoire à la réalisation de la sagesse, et d'autre part insère sa réflexion sur les *artes* dans un cadre sotériologique qui fait

des mêmes sciences profanes de simples instruments: d'une part donc les instances de fondation d'une pédagogie victorine forte, d'autre part l'économie du salut qui intègre la pédagogie des fins plus haut. L'idée, cependant, qu'il soit possible de séparer les deux magistères, celui de Hugues et celui de Godefroy, est difficile à suivre: le second, en fait, est directement et sans équivoque affecté par l'influence du premier, à partir de la même structure et du même modèle fourni par le *Didascalicon* pour la rédaction du *Fons philosophiae*, ce qui ne laisse aucun doute sur l'interconnexion entre leurs œuvres. Dans le *Microcosmus*, en revanche, le lien avec la doctrine d'Hugues sur les arts mécaniques et libéraux se desserre: le discours sur leur légitimité se greffe en fait sur la psychologie qui illustre la merveilleuse architecture de l'âme humaine. Dans un contexte différent comme celui qui a conduit à la rédaction du traité, Godefroy, en renouvelant plus nettement son humanisme optimiste que dans le *Fons philosophiae*, proteste contre l'étymologie fictive, qui a trouvé dans les arts mécaniques la justification de leur confinement aux limites extrêmes permises, par un ennoblissement presque universel de toutes les formes de connaissances humaines, afin qu'elles puissent en effet être utilisées à des buts délétères ou utilitaires, mais leur réévaluation peut être obtenue de manière optimiste en tenant compte de la bonté inhérente à leur propre fonctionnement.

La pédagogie victorine qui concerne l'enseignement ou, du moins, la présentation des arts mécaniques et libéraux laisse place, dans les *Sermones* de Godefroy, aux besoins parénétiques habituels, qui se révèlent dans les tentatives répétées du prédicateur d'exhorter le lecteur ou l'auditeur à tirer le plus grand profit des paroles de l'homélie à des fins exclusivement morales. Cela ne signifie pas, bien sûr, que le besoin didactique disparaît avec l'activité homilétique, mais il prend forme dans les contours d'un genre littéraire différent du traité, qui expose la doctrine pour qu'elle fasse référence aux connaissances antérieures, acquises dans les lieux classiques du savoir. Dans les sermons, la pédagogie est pastorale plutôt que didactique, elle est *cura animarum* plutôt que *mentium* et, à ce titre, les objets d'enseignement prennent la forme matérielle et instrumentale du commentaire aux Écritures et deviennent ainsi la clé pour déchiffrer les raisons d'une action correcte.

Lorsque Godefroy s'interroge alors sur le statut des arts (l'ensemble des arts mécaniques, pratiques et libéraux), il le fait toujours dans un scénario qui ne peut jamais être séparé de l'histoire du péché. Selon le magistère d'Hugues, par conséquent, Godefroy entend dans les sermons les arts comme le dispositif trouvé par l'homme pour survivre à sa propre condition misérable de pécheur: d'une part, les arts mécaniques tentent de compenser la précarité physique dictée par la mortalité humaine, de l'autre, les arts libéraux s'efforcent de percevoir

cette lumière du divin, autrefois pleinement possédée, et dont l'homme ne voit plus que les ombres que cette lumière projette.

Dans les sermons, Godefroy ne se limite pas à l'exposé habituel des disciplines profanes, mais insiste sur la misérable condition de l'homme loin du paradis édénique, privé du lien privilégié avec le divin; en ce sens, alors, l'âme humaine vit, comme la femme loin de son mari, tout le drame de la corruption du corps, forcé de se mêler de matérialité: les arts mécaniques sont définis comme des sciences avec un faux nom, par opposition à la seule vraie science, celle de la *cognitio Dei*, qui est désormais impraticable dans l'état postlapsaire. Hiérarchiquement et axiologiquement plus dignes, les arts libéraux sont nécessaires pour compenser l'immense effort de l'esprit humain, quoique corrompu, pour retrouver cette connaissance de Dieu maintenant perdue. L'état précaire de la sphère corporelle que les arts mécaniques tentent de garder intacte se traduit donc également au niveau gnoséologique, mais les tentatives humaines, précisément parce qu'elles ne sont qu'humaines, de remplacer les ombres par la lumière ne peuvent qu'échouer ou agir comme un remède temporaire. Voici toute la marge de manœuvre donnée à la raison humaine, voici toutes les possibilités d'exercice et d'application des arts libéraux. D'un autre côté, pour Godefroy il existe un moyen de sortir de l'état d'affliction et d'obscurité dans lequel l'homme est contraint par sa condition mortelle, c'est-à-dire il existe un moyen de retrouver la lumière primitive de Dieu: toutes les réponses sont dans cette *scintillula* divine qui est toujours présente dans l'âme humaine.

Le périmètre à l'intérieur duquel l'exercice de la raison humaine est licite, selon le prédicateur Godefroy, est alors le même théorisé dans le *Fons philosophiae* et dans le *Microcosmus*, mais il est également le même que dans le magistère d'Hugues. La philosophie, dans l'ensemble des arts théoriques, pratiques, logiques et mécaniques, trouve sa raison d'être dans la vision ascendante qui la conduit vers la sagesse théologique, qui est à la fois la métaphysique païenne, totalement humaine, mais aussi la vraie théologie, accordé à l'homme avec la révélation. Qu'il y ait, par conséquent, quelque bien dans l'activité philosophique, est clarifié par le fait que pour Godefroy la philosophie humaine qui reste dans les limites de la raison est distinguée par la philosophie comme *contemplatio*: si dans le premier il y a un risque, un danger du péché, le second est certainement utile, bon, nécessaire pour l'homme qui cherche Dieu.

4.4 À propos de l'exégèse victorine et celle du prédicateur Godefroy

L'une des plus grandes difficultés auxquelles Godefroy se trouve confronté dans le domaine théologique est celle d'essayer d'expliquer et de combler l'inévitable hiatus qui existe nécessairement entre son anthropologie philosophique si marquée et l'incontestabilité des Écritures. Si, en effet, d'une part la vérité des données révélées n'est que partiellement compréhensible à l'homme du fait de la précarité gnoséologique à laquelle l'homme est condamné suite à la chute dans le péché, d'autre part le Victorin ne peut échapper à l'urgence humaine de la philosophie et des capacités naturelles de l'homme même dans un état postlapsaire. Dans cette condition, l'effort d'une philosophie chrétienne et d'une théologie de Godefroy ne peut que conduire à une réflexion sur la méthode et le sens de son exégèse scripturaire, puisque la seule possibilité de maintenir ensemble à la fois la vérité des données révélées et l'émergence du *quaerere* inhérent à l'homme réside dans l'hypothèse d'une délimitation claire et précise, dans les Écritures, du champ qui appartient à l'homme et, plus précisément, à l'exercice de la philosophie et des arts libéraux. En ce sens, l'identification, dans les limites de la Parole sacrée, d'une série d'interprétations toutes également valables, est admissible chez tous les auteurs de l'école de Saint-Victor qui, à partir de l'enseignement exégétique du *magister Hugo*, unissent *scientia* et *sapientia*, les superposent, dotant la théologie d'instruments philosophiques capables de lire et d'interpréter même les textes de la littérature profane comme théologiques; mais, en même temps, ils les séparent, marquant la frontière nécessaire entre la théologie naturelle, c'est-à-dire la théologie profane, et la théologie chrétienne, sacrée.

Dans ce contexte, pour fonder la doctrine de l'exégèse scripturaire à Saint-Victor, Hugues, sur la base des Pères de l'Église, trace trois niveaux herméneutiques: *historia* (ou sens littéral), *allegoria*, *tropologia* (sens profonds, l'un doctrinal, l'autre moral). L'explication littérale ou historique réside dans le passage de la *littera* au *sensus*, c'est-à-dire dans la découverte des difficultés grammaticales et logiques en vue de leur solution, mais aussi dans l'explication des passages qui se réfèrent aux événements de l'histoire biblique; l'explication spirituelle, d'autre part, consiste dans le passage du *sensus* au sens profond (*sententia*), dans les deux interprétations possibles, allégorique ou mystique et tropologique ou morale, dans le but final de la foi et de la spéculation la première, de la construction morale la seconde.

Après Richard, qui, tout en acceptant les exemples du maître Hugues sur l'importance de l'enquête sur le sens littéral et historique des Écritures, projette tous ses efforts herméneutiques

sur l'allégorie et la tropologie, Godefroy est peut-être le plus fidèle des disciples d'Hugues en exégèse. Godefroy, en effet, tout en réservant un certain degré d'autonomie et d'originalité des contenus, est tout aussi modéré que le maître, ouvert avec prudence à la nouveauté et amoureux de l'équilibre et de la synthèse systématique. D'autre part, il s'éloigne d'Hugues en termes de critique de l'abus du sens allégorique, préférant parfois aussi le magistère du prieur Richard.

La méthode que Godefroy expose dans le *Fons philosophiae* est appliquée également dans le *Microcosmus*. En commentant les passages de l'Hexaméron biblique, l'utilisation constamment parallèle du sens littéral et mystique émerge: si le texte sacré dit: «Sint in signa tempora et dies et annos» (*Gn* 1, 14), l'interprétation littérale enseignera que Dieu a voulu la succession des jours, des saisons et des années, non pas à la manière des mathématiciens qui aspiraient à interpréter dans les constellations les signes du futur et du destin des hommes, mais comme les Pères orthodoxes qui l'ont lu à plusieurs endroits dans les Écritures; l'interprétation allégorique, en revanche, montrera dans le Christ le signe du salut humain dans tous ses mystères. En bref, aucun des Victorins ne rejette le sens historique des mots bibliques, mais chacun trouve une référence à une réalité fondamentale et primaire: le sens spirituel, d'autre part, intervient pour révéler le sens caché de cette réalité ou, aussi, trace une réalité secondaire qui englobe le premier et devient ainsi double.

Dans les manuels ou les traités des Victorins, cependant, la doctrine exégétique apparaît d'abord sous la forme d'une exposition ou d'un texte didactique, de sorte que l'auteur se limite à une présentation plus ou moins générique sur la manière correcte de lire et interpréter les Écritures; ce n'est que dans un second temps et dans d'autres textes et contextes, où le besoin de l'enseignement prend la deuxième place, que l'exégèse victorine est appliquée selon les schémas habituels et avec des finalités différentes. Il est donc clair qu'un genre littéraire aussi bien défini dans ses prérogatives et ses buts qu'est le sermon médiéval, et surtout le sermon victorin, dans lequel le prédicateur se donne pour tâche d'illustrer la bonne pratique d'interprétation des Écritures pour un public qui dans la plupart des cas écoute avant de lire, ne peut accepter la doctrine exégétique de l'école non pas d'un point de vue théorique, mais précisément pour des raisons pratiques. Le pupitre implique des responsabilités différentes de la *cathedra*, où le prédicateur n'a pas le devoir de prendre soin de l'esprit des élèves comme cela est exigé du *magister*, mais a la responsabilité de prendre soin des âmes de son propre troupeau.

En principe donc, l'écriture des sermons victorins suit une structure de base, un squelette, fourni par les règles de composition de ces textes, qui se dessine toujours à partir de la doctrine

elle-même sur l'interprétation des Écritures. Le premier niveau, introductif au texte, prévoit habituellement une explication du sens littéral du verset biblique mentionné, qui reprend dans de nombreux cas la liturgie du matin prévue pour la fête que célèbre le même sermon; souvent, cependant, le prédicateur, surtout s'il est particulièrement expert, se libère d'une pertinence servile au texte de la *lectio*, remplissant le discours d'additions et de nuances apparemment aberrantes (pour le lecteur moderne qui peut ne pas comprendre la cohérence logique à l'intérieur du texte), mais qui ont le mérite de donner au sermon richesse du contenu et profondeur herméneutique.

Dans notre travail, nous avons proposé un commentaire détaillé de deux sermons de Godefroy qui peuvent donner une bonne idée de l'expertise de notre prédicateur. Les deux *sermones ad status* qui sont le sermon pour le chapitre général et le sermon pour le synode ont en fait de nombreuses caractéristiques en commun qui montrent la capacité homilétique et philosophique particulières de Godefroy.

Ce qui ressort de l'analyse de ces sermons en particulier, c'est le rôle pastoral du chanoine régulier de Saint-Victor, si analytiquement décrit par Godefroid. Mais, si dans le *sermo in generali capitulo* il nous a semblé que l'élément consistant en l'*exhortatio* à ses frères à découvrir et à utiliser les trésors de la vie et de la *bibliotheca* d'Augustin était prédominant, les fonctions dialectiques, littéraires, philosophiques, mais aussi théologiques de l'*eruditio*, dans le *sermo in sinodo*, au-delà de l'esthétique du discours, sont comme un avertissement, non seulement pour les hommes qui errent dans le *saeculum*, dans le champ de Dieu, luttant contre les pièges des ennemis spirituels, mais aussi et surtout pour le clergé qui doit instruire, former et corriger autrui.

Conclusion

Notre travail a montré que les œuvres de Godefroy s'inscrivent dans une tradition d'école décennale qu'il renouvelle de manière caractéristique et originale; un fait qui est également évident dans l'utilisation d'un appareil de sources différentes et diversifiées, allant de la poésie classique aux traités contemporains sur les arts libéraux, des écrits des Pères à la liturgie, et qui ressort clairement dans la deuxième partie de la thèse, consacrée à l'édition des 32 sermons de Godefroy. L'usage des *auctoritates* d'Augustin et de Grégoire le Grand, auxquels Godefroy fait référence implicitement ou explicitement dans presque tous les sermons, est un signe de

l'influence indéniable que tous les deux ont exercée à l'intérieur des murs de l'abbaye parisienne. De plus, il est ressorti en plusieurs points de notre analyse comment Godefroy se sent trop à l'étroit dans le maillage du platonisme augustinien qui semble crier à la vanité de la nature humaine. La réponse controversée à ce courant est dictée en lui par la tentative de montrer (en accord avec Augustin) que chez l'homme selon la nature il y a encore un certain degré de bonté, de ressemblance avec l'*imago perfectionis* de l'âme humaine de l'état édénique qui ne s'est perdue qu'en partie après la chute. Dans la valorisation de l'homme en tant que plus grande créature divine réside donc toute l'originalité, le trait le plus caractéristique, l'inspiration et les manifestations les plus sincères de la pensée de Godefroy.

De plus, il n'est pas possible d'exclure dans les écrits de Godefroy l'influence directe des Victorins, non seulement au vu de la quantité des sources trouvées, qui est attestée par une cohérence évidente avec les thèmes typiques de l'école, mais précisément en raison de l'existence même d'une école et de ce que cela signifie du point de vue méthodologique. La référence continue à Richard, Achard, André, Gauthier, Absalon, mais surtout à Hugues était donc, en même temps qu'indispensable pour pouvoir dessiner au mieux et de la manière que nous avons jugé la plus appropriée pour compléter les contours d'une figure éminente de la troisième génération des chanoines de l'école de Saint-Victor.

Concernant les raisons de l'optimisme anthropologique de Godefroy, il faut dire qu'elles ne peuvent se limiter à l'analyse de l'homme selon la nature. Pour qu'il y ait, en fait, l'exaltation maximale de son anthropologie, il faut concevoir l'homme dans l'œuvre divine de grâce et de rédemption. Pour Godefroy, la grâce ne représente pas en fait une force écrasante qui déplace la nature: dans l'économie salvifique du Victorin, la grâce est comprise comme un complément aux dons divins de ces premiers dons faits à l'homme, qu'il a perdus en partie par le péché. En fait, grâce à des dons gratuits, Dieu offre une seconde opportunité de déification à l'homme; cependant, comme l'offre de tels cadeaux est gratuite, il ne peut y avoir de mérite, mais l'homme doit l'accepter par une adhésion de foi, inaugurant un processus progressif d'amélioration qui le conduira à être Dieu lui-même. Par conséquence, Godefroy précise qu'il est fondamental de concevoir l'homme comme un être qui a perdu sa complétude originelle, mais à qui on offre la possibilité de la réacquérir: la grâce ne succède donc pas à la nature: elle la complète, accordant à l'homme terrestre rationnel la possibilité d'être hyper-rationnel, c'est-à-dire de surmonter sa propre condition, qui se décline selon les différents aspects de la psychologie, de la gnoséologie ou, plus généralement, de l'anthropologie.

C'est exactement par cette attention à l'homme dans son ensemble que Godefroy témoigne alors d'être un philosophe authentique, un théologien authentique, un maître authentique d'une pensée autonome: à la lecture de son œuvre, nous nous trouvons face à une véritable *summa*, un large spectre aux formes multiples: le *Fons philosophiae* et le *Microcosmus*, comme des exemples de son travail de *magister*, les *Sermones*, comme modèle de son empressement pastoral, les travaux dits mineurs, qui ferment le portrait polysémique et éclectique d'un intellectuel complet, sont tous des ouvrages qui traitent de la psychologie, de la morale, de la philosophie, de la vie de l'homme dans le monde, de la lutte constante de l'Église militante pour sa réunion avec l'Église triomphante, modèle à grande échelle de la lutte individuelle et particulière de chaque homme contre toutes sortes d'ennemis spirituels en raison d'une réconciliation avec le divin.

Pour sa exégèse allégorique et tropologique, pour une utilisation intelligente des différentes sources, appartenant au patrimoine culturel païen et chrétien conservé sur les étagères de la bibliothèque monumentale de Saint-Victor, Godefroy s'avère donc digne de poursuivre son enseignement et sa prédication dans le sillage de ces admirables intellectuels que furent Hugues, Richard, André ou Achard, représentants d'une première et d'une deuxième génération des auteurs qui ont contribué à donner du prestige et de la renommée à l'école de Saint-Victor. Dans ce contexte, donc, la pédagogie chrétienne de Godefroy qui se dégage de ses écrits et, en particulier, de ses sermons, démontre un remarquable optimisme anthropologique, qui va d'une évaluation positive des sciences laïques en vertu de leur propédeutique à la sagesse théologique, à une sotériologie qui garantit la possibilité de rédemption par l'homme postlapsaire, dans laquelle l'étincelle de ressemblance divine ne s'est pas complètement éteinte après le péché.

Le travail est complété par quelques tableaux historiographiques résumant la reconstruction biographique complexe de la vie de Godefroy, ses deux autoportraits, sous la forme soit de maître soit de prédicateur, qui reflètent un élément important supplémentaire dans l'analyse de sa production écrite, ainsi qu'une ample bibliographie complète des sources et de la littérature secondaire.

I *Sermones* di Goffredo di San Vittore

Sintesi sostanziale*

Introduzione

Lo studio di un *corpus* di sermoni della fine del secolo XII può suscitare interesse da un lato per la storia e l'evoluzione dell'attività di predicazione negli anni che hanno più e più visibilmente contribuito alla maturazione di questo genere letterario, ma d'altra parte va considerato il rischio di *perdere oleum e operam*, vale a dire di fare un lavoro inutile o addirittura infruttuoso, a causa della seria possibilità di trovare opere aride sul versante speculativo.

Lo studio dei sermoni di Goffredo, canonico agostiniano dell'abbazia di San Vittore a Parigi, attivo nella seconda metà del secolo XII, è iniziato con la consapevolezza di questo rischio. I testi, per lo più inediti, sono stati trascritti direttamente dai manoscritti; inoltre, nel caso specifico risultavano necessarie delle competenze paleografiche e filologiche che garantissero allo storico della filosofia medievale di presentare un lavoro dignitoso.

Gli studi sulla figura di Goffredo che sono apparsi finora hanno avuto il merito di mostrare il prisma di un brillante intelletto, al quale erano dovuti alcuni dei migliori tentativi di nobilitare ed esaltare la natura umana e le scienze secolari nel corso di tutto il Medioevo. Il suo *Fons philosophiae*, scritto dopo il 1176, è un poema didattico che racconta in esametri il percorso educativo tracciato dall'autore, *magister* della scuola di San Vittore, un percorso che consiste nell'acquisizione progressiva e nella perfezione nelle scienze e nelle arti, dalle meccaniche alle arti liberali, verso il pieno possesso della *scientia divinae legis*. Il *Microcosmus*, invece, scritto in età più matura, è un trattato di antropologia cristiana in tre libri in cui il Vittorino fonde un'interpretazione allegorica dei passaggi della Genesi sulla creazione del mondo e dell'uomo

* Come richiesto dal punto 2.2 del contratto di cotutela.

con la descrizione meticolosa delle facoltà dell'anima, e che prevede anche in questo caso una descrizione di una progressiva e autobiografica ascesa delle *scientiae* alla *sapientia*.

La speranza che la densità speculativa di Goffredo potesse anche emergere nella sua produzione omiletica ci ha portato a intraprendere questo lavoro. Il lavoro si avvia con un'analisi del contesto storico-culturale in cui è inserita la figura del Vittorino, quindi prosegue con un profilo biografico che ha tenuto conto degli eventi personali dell'autore e delle sue opere. Lo studio delle prime cronache vittorine e della storiografia moderna e contemporanea su Goffredo ha mostrato una notevole confusione, che a volte ha portato a scambiare Goffredo con i suoi omonimi contemporanei. Si è dunque resa necessaria una ricostruzione biografica di Goffredo per guidare al meglio lo studio dei suoi testi. Il secondo capitolo tratta invece delle opere pubblicate e inedite del Vittorino (esclusi i sermoni), da un punto di vista codicologico a uno più prettamente filosofico e teologico, con l'obiettivo di dimostrare la natura sistematica della sua riflessione. Il terzo capitolo, d'altra parte, affronta la questione dei sermoni, inseriti nella più ampia trattazione della predicazione vittorina, nello sforzo di chiarire i suoi presupposti e metodi, dal ruolo centrale del loro pubblico al ruolo di *armarius* ricoperto da Goffredo alle fonti più generali della predicazione vittorina. Infine, il quarto capitolo offre un'analisi selettiva di alcuni dei temi più frequenti nei sermoni (dall'ecclesiologia alla soteriologia, dalla concezione delle arti meccaniche e liberali alla ricezione del tema platonico-agostiniano della *regio dissimilitudinis*).

Una seconda parte della tesi si concentra sull'edizione dei 32 sermoni di Goffredo, preceduta da alcune pagine introduttive in cui vengono presentati i testimoni, i motivi della ricostituzione del testo e i principi ecdotici adottati. I testi sono accompagnati da alcune pagine che introducono alla loro lettura, nel tentativo di mettere in evidenza i temi speculativamente più rilevanti di questi scritti, e cercando di ripristinare completamente l'eclettismo del pensiero e del compito pastorale dell'autore. In effetti, lo studio dei testi qui presentati ha rivelato la stessa personalità varia, complessa e rappresentativa di un intellettuale poliedrico del secolo XII, competente in campo musicale, liturgico, poetico, filosofico e pastorale.

1. La vita di Goffredo

1.1 Une storiografia confusa

La ricostruzione della biografia di Goffredo appare immediatamente problematica a causa di un'ovvia discrepanza tra i dati sulla vita del Vittorino ricavati dalle sue opere e i risultati incerti di un'indagine storica tentata dai cronisti vittorini dei primi secoli dopo la morte di Goffredo. La contraddizione tra l'obiettività di un dato storico testuale, derivante dagli scritti di Goffredo, e la miopia di una primitiva ricerca storico-documentaria dei primi cronisti, viene facilmente sciolta se si considera che le fonti utilizzate per le prime cronache sono per lo più cataloghi, registri ed epitaffi dell'abbazia di San Vittore, ma non le opere stesse di Goffredo.

I primi riferimenti a un Goffredo di San Vittore sono presenti nel ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 14673, codice che comprende una serie di testi relativi alla liturgia vittorina e ai necrologi dell'abbazia. Nel manoscritto ci sono tre occorrenze del nome 'Goffredo': il 30 marzo ricorre l'anniversario della morte di un primo canonico Goffredo, il 21 novembre ne ricorre invece di un altro. Nelle ultime pagine del manoscritto, inoltre, compare un elenco delle alte cariche vittorine e sotto la voce dei *subpriors* appare un Goffredo 'primus canonicus', il primo dei due già menzionati.

Se il nostro Goffredo scrisse il *Fons philosophiae* dopo il 1176, è impossibile che fosse il primo canonico, contemporaneo del fondatore Guillaume de Champeaux. Il nostro uomo deve essere dunque il secondo dei due Goffredo.

Ulteriori informazioni sul suo *curriculum studiorum* sono ancora reperibili leggendo il *Fons philosophiae*, grazie alle quali è possibile confermare la nostra ipotesi. Nel poema didattico giovanile che racconta di una graduale ascesa dello stesso autore, guidato dallo Spirito Santo, dalle tenebre della notte e dall'ignoranza alla fonte viva della saggezza teologica, è tratteggiata nel dettaglio la formazione tipica degli studenti delle scuole parigine del secolo XII. In effetti, il poema dimostrerebbe che Goffredo seguì le lezioni del suo amico e professore Adamo di Balsham († 1181). Il nostro Vittorino afferma semplicemente di aver seguito corsi di arte teorica e pratica, nominando anche alcuni maestri del tempo, come Gilberto di Poitiers, Alberico e Roberto di Melun, tutti contemporanei di Adamo di Balsham. Questo ci porta ad affermare facilmente che, se egli ha, come crediamo, seguito i corsi di questi *magistri*, tutti vissuti nella seconda metà del secolo XII, allora il nostro Goffredo non può essere

assolutamente il primo canonico citato nell'obituario, che invece visse già all'inizio del secolo, al tempo della fondazione dell'abbazia.

Nei cataloghi dei libri della biblioteca di San Vittore che Claude de Grandrue († 1520), canonico e bibliotecario vittorino, compilò nel 1509, riappare il nome del nostro Goffredo, ma gli viene qui assegnata la carica di sottopriore. Ancora, circa un secolo dopo, nella monumentale opera di compilazione del canonico, bibliotecario e cronista Jean Picard († 1615) che prende il nome di *Chronicon Ecclesiae Victorinae*, il nostro Goffredo è descritto come un sottopriore, ma anche come un eminente maestro di teologia.

Tuttavia, questi primi dati dei cronisti vittorini si scontrano con ciò che Goffredo dice di se stesso nelle sue opere. Nel prologo del suo *Microcosmus*, dove si definisce «iam veteranus», allude al suo magistero, che dice essere ormai molto distante negli anni. La lettura delle pagine di questo prologo, accompagnata da uno studio più approfondito del materiale storiografico disponibile, porta Jean de Thoulouse (1590-1659) a correggere il maestro Picard, poiché suggerisce nei suoi *Annales* che è necessario adoperare maggiore cautela nel leggere le informazioni fornite dal suo predecessore.

Non vogliamo però con questo screditare il lavoro di Picard, che ha senza dubbio meriti pionieristici. Jean de Thoulouse continua ad affermare la carica di sottopriore di Goffredo, ma aggiunge, un documento, recuperato negli archivi dell'abbazia, scritto da alcuni Vittorini, che firmarono indicando la loro posizione nella gerarchia abbaziale. Sotto il nome di uno di loro, il cui nome è per l'appunto Goffredo, è scritta la carica di sacrista.

Non sappiamo quale di questi storici sia il più affidabile e il più vicino alla verità, ma senza dubbio questo documento aggiunge un tassello importante nella ricostruzione biografica della vicenda di Goffredo. Charles Le Tonnelier († 1687), che nel 1660 lasciò ai suoi fratelli una sorta di raccolta degli *Annales* di Jean de Thoulouse, riporta fedelmente i dettagli scritti dal suo predecessore. Meno oggettiva, al contrario, è la cronaca redatta in antico francese da Simon Gourdan (1646-1729), che pecca di notevoli inesattezze storiche, al punto si afferma che Goffredo fosse stato un cantore, sottopriore e, addirittura, priore: egli, aggiunge Gourdan, non riuscì a ottenere il ruolo di abate solo perché la morte lo colpì ancora giovane. Questo testo, a onor del vero, sembra, più che una cronaca storicamente attendibile, una *passio* celebrativa delle virtù di un santo: possiamo quindi tenerne conto solo dal punto di vista letterario e non cercandovi delle verità come si farebbe in un documento storico.

Qualche decennio più tardi, lo storico Dom Brial (1743-1828) identifica il problema posto dalla funzione di sottopriore ipoteticamente occupata da Goffredo e corregge la confusione del

nostro Goffredo con il primo canonico Goffredo e sottopriore dell'abbazia, ma allo stesso tempo commette un altro errore, cercando di identificare quale altro Goffredo avrebbe potuto occupare il posto di sottopriore, erroneamente attribuito al filosofo. Dom Brial pensa quindi a Goffredo di Breteuil, in Normandia, sottopriore dell'abbazia di Sainte-Barbe, autore di una ricca corrispondenza e di un trattato *De videndo Deo*, autore che visse negli stessi anni del nostro. Il divario tra le fonti vittorine dei primi anni porta quindi a questa scissione storica parossistica, che si rifletterà nelle pubblicazioni del secolo XIX intorno alla figura di Goffredo. Pochi anni dopo, infatti, nel 1868, è pubblicata la prima edizione del *Fons philosophiae*, ma l'editore Antoine Charma ne individua in Goffredo de Breteuil l'autore.

Nel 1904, tuttavia, Fourier Bonnard riesce a risolvere molti dei dubbi nella sua *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris*. In realtà, egli confuta l'ipotesi di Dom Brial e aggiunge altri documenti che attesterebbero comunque la posizione di sottopriore detenuta da Goffredo, che sarebbe succeduto nell'incarico, nel 1187, a un non meglio identificato Rinaldo di San Vittore. Questo documento potrebbe certamente fornire ulteriori prove del probabile ruolo del sottopriore ricoperto da Goffredo, ma l'editore del *Microcosmus*, Philippe Delhay e negli anni '50 del Novecento afferma che il dato che riguarda la carica di sottopriore di Goffredo non è confermato da nessuna fonte.

1.2 La *querelle* con l'abate Gualtiero

Molte delle fonti su Goffredo rimandano alla lettura del prologo del *Microcosmus*, che in effetti è ricco di possibili indicazioni autobiografiche. Nel testo l'autore afferma infatti di essere stato messo alla prova da anni di pene e dolori: dice che i suoi nemici hanno bevuto il suo sangue, inaridito le sue viscere e ora, vecchio, solo, non insegna più, e ricorda con nostalgia i bei momenti del suo insegnamento, quando la sua condotta e il suo magistero erano considerati esemplari.

Ciò che è accaduto negli anni che vanno dalla redazione del *Fons philosophiae* alla stesura di questo prologo rimane una domanda aperta, la cui risposta si presta solo a congetture non provate da fonti storiche affidabili. Un'ipotesi è avanzata da Delhay, che evoca probabili disaccordi con l'abate Gualtiero, persona rigorosa, severa e reazionaria, a giudicare dal suo *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, opera che presenta violente invettive contro le dottrine

cristologiche di Abelardo, Pietro Lombardo, Pietro e Gilberto di Poitiers - i 'quattro labirinti', così definiti per le loro tesi pericolose, risultato di un ragionamento contorto che porta alla perdita della verità della fede.

Secondo questa ipotesi, Goffredo sarebbe stato tra le vittime dell'impresa di polizia dell'abate intransigente e il lungo esilio menzionato nel prologo di *Microcosmus* (se il riferimento all'esilio non fosse solo un espediente retorico) sarebbe la diretta conseguenza di una punizione inflitta dal suo superiore. Le ragioni di questa dichiarazione risiedono ancora nell'epistola dedicatoria che accompagna il *Fons philosophiae*, che Goffredo invia a Stefano di Tournai, amico e abate di Sainte-Geneviève.

In questa lettera, la sua poesia è definita come un calice di acqua e vino, in un'allegoria che sembra indicare un'opera che intende incoraggiare l'incontro tra scienza e sapienza. Pertanto, la devozione all'abate diventa un pretesto per l'umiltà del Vittorino, che chiede all'amico più saggio di condire il contenuto del calice che gli viene offerto, il suo manoscritto, saggiandolo e apportando le sue correzioni laddove lo ritiene più opportuno.

Il *Contra quatuor labyrinthos Franciae* di Gualtiero, d'altra parte, si scaglia più volte non solo contro l'uso della strumentazione logica aristotelica, che porta all'allontanamento dalla *sequela Christi*, ma proprio contro la filosofia pagana. In particolare, mentre Goffredo ammira la morale di Seneca, che in valore e dignità è quasi equivalente a quella espressa nel Vangelo, Gualtiero ritiene che Seneca dovrebbe essere condannato per la sua legittimazione del peccato mortale del suicidio. Pertanto, afferma Gualtiero, non bisogna assolutamente bere da un calice contenente acqua e vino. Delhayé ipotizza a partire da questa affermazione che l'abate si sia rivolto implicitamente a Goffredo, criticandone la filosofia troppo audace. Nel nostro lavoro raccomandiamo però prudenza nel maneggiare tale ipotesi che nasce da un riscontro di differenze teoriche tra le due posizioni dei due Vittorini: tale dato, infatti, non sembra essere sufficiente ad ammettere di per sé la condanna all'esilio di Goffredo.

1.3 Goffredo e l'ordine del Tempio

A partire da una lettura forse precipitosa dell'ipotesi di Delhayé (e che, a nostro avviso, potrebbe essere solo una congettura, perché nessuna prova testuale sembra confermarla), accompagnata da una nota di mistero dovuta alla mancanza di dati sugli anni della vita del

nostro autore che vanno dal 1180 al 1190 circa, gli studi più recenti di Simonetta Cerrini hanno aggiunto nuove strade da esplorare nel tentativo di colmare il divario storiografico di questo decennio. Tali studi, certamente ispirati da uno scenario dottrinale, filosofico e teologico che non nasconderebbe le congetture di attrito tra Gualtiero e Goffredo, hanno portato Cerrini a sostenere la tesi poco ragionevole di un esilio per eresia di Goffredo, (poco ragionevole poiché nei testi o nelle fonti storiche non ci sono prove che lo testimoniassero), e aggiunge che il Vittorino sarebbe stato ospitato nel suo periodo di lontananza da San Vittore dai Templari.

Cerrini basa questa tesi sulla scoperta, in un manoscritto parigino contenente il *De laude novae militiae* di Bernardo di Clairvaux e la Regola latina del Tempio, di testi trascritti dalla mano di Goffredo; crede inoltre che questo manoscritto fosse di proprietà del nostro e, sulla base di questo, sostiene l'ipotesi secondo cui Goffredo sarebbe stato quindi l'unico proprietario (di cui conosciamo il nome) della Regola del Tempio, il che sarebbe conseguenza del fatto che il Vittorino fu ospitato dai Templari durante il suo esilio forzato, al termine del quale egli avrebbe portato con sé la sua copia della Regola, così come gli altri testi presenti nel manoscritto, e poi l'avrebbe donata alla biblioteca dell'abbazia di San Vittore. L'ipotesi di Simonetta Cerrini, sebbene non sia accompagnata da sufficienti prove documentarie, rimane probabilmente la più suggestiva di quelle presentate.

2. Le opere di Goffredo

2.1 Il *Fons philosophiae*

Il *Fons philosophiae* non ha conosciuto una grande fortuna fuori dalla scuola di San Vittore a giudicare dall'esiguo numero di testimoni manoscritti giunti fino a noi, ma costituisce un documento interessante dell'insegnamento vittorino e dello stato delle scuole dell'epoca: il testo traccia infatti la parabola della formazione scolastica di un vittorino del secolo XII, a partire dalla metafora di un viaggio che Goffredo avrebbe attraversato dalle tenebre della notte e dall'ignoranza alla fonte della sapienza, il *fons philosophiae* che conferisce il titolo all'opera. Il poema descrive dunque un *curriculum studiorum* molto personale che, oltre a fornirci dettagli utili per la ricostruzione dei primi anni della vita di Goffredo, racconta di un clima culturale

molto vivo quale era quello di Parigi in quegli decenni e che mostra i legami tra l'autore e la scuola di San Vittore, che godeva di un'ottima reputazione sotto tutti gli aspetti a causa del tipo di istruzione che vi era fornito, ma anche delle altre scuole cittadine. L'esempio vittorino a Parigi aveva seguito infatti la moda delle scuole fondate in questi anni, in particolar modo nel Nord della Francia, dove il fervore intellettuale dei primi *magistri* e fondatori delle scuole, la diversificazione dei programmi di insegnamento e l'aumento del numero di alunni aveva già di molto contribuito a alimentare quel fenomeno che gli storici di questo periodo hanno ben definito la *révolution scolaire* del secolo XII.

Uno dei motivi dell'epistola dedicatoria all'abate di Sainte-Geneviève è che Stefano di Tournai conosceva bene l'argomento trattato dal *Fons philosophiae*: gli è attribuita infatti una breve composizione in versi, il *Figmentum Bononiae metricae compositum*, che presenta interessanti analogie con il poema di Goffredo. L'opera, che parte da una descrizione delle diverse discipline studiate nel secolo XII, è supportata dallo stile ritmico dei suoi versi ed è caratterizzata da un simbolismo molto forte. Inoltre, le due opere sono in effetti molto simili anche per i soggetti trattati: Goffredo descrive infatti anche nel suo poema le tappe della formazione profana e sacra che ha ricevuto negli anni della sua giovinezza, ma, se la struttura di base delle due opere rispecchia una sorta di resoconto dell'istruzione del tempo, il simbolismo del Vittorino affronta temi meno mitici e più spirituali.

La metafora dell'impurità dell'acqua caratterizza il *Fons philosophiae* sin dall'esordio e detta il ritmo e il percorso dell'intera opera: Goffredo mostra la purificazione progressiva dell'elemento materiale verso la sorgente la cui acqua scorre nella sua forma più pura. La prima parte del poema è quindi dedicata alla presentazione delle sette arti liberali, sempre nella stessa metafora dell'acqua: Goffredo impara prima la grammatica – una valle lussureggiante di vegetazione, attraversata da numerosi corsi d'acqua e torrenti – quindi la dialettica – terra rocciosa che costringe i fiumi a seguire percorsi tortuosi – e infine la retorica – le cui correnti d'acqua aumentano di velocità al pari dell'abilità dell'oratore sempre crescente con la pratica.

Durante il suo viaggio, Goffredo incontra nomi illustri, come quello del grammatico Elio Donato o Prisciano, incontra Aristotele, a capo della dialettica, che è immaginato come un maestro di scherma che fornisce ai suoi allievi frecce, scudi, spade e qualsiasi altro tipo di arma utile nelle dispute dialettiche, lette qui in un'ottica di guerra; e incontra Platone, seduto su un trono e impegnato a contemplare il mondo visibile.

Goffredo affronta anche la questione del dibattito tra nominalisti e realisti, sempre in voga in questi anni, presentando le due voci e condannandole entrambe; usando paraetimologie

collega la parola *reale*, applicata a certi logici, a *reatus*, alla colpa, mentre per quanto riguarda i nominalisti afferma che sono tali solo di nome, ma non per consonanza del pensiero («nomine, non numine»).

Le arti liberali rappresentano quindi, come le arti meccaniche, una fase necessaria e obbligatoria nel processo di apprendimento e studio delle scienze sacre. Quella di Goffredo qui tracciata è quindi la via di una salita della più bassa forma di conoscenza, quella costituita dalle arti meccaniche, disprezzate poiché contaminate con la materia, ma accolte nel panorama dei saperi e, quindi, parzialmente rivalutate per via della necessità della loro esistenza nello stato postlapsario in cui l'uomo ha l'obbligo di supplire alla sua condizione precaria per poter sopravvivere. Allo stesso modo, quindi, il trattamento di sufficienza con cui Goffredo si avvicina alla presentazione delle arti liberali e, in particolare, alla critica dei metodi di insegnamento, in particolare della logica, all'interno delle scuole dei moderni maestri parigini deve essere inteso come una nota di biasimo da parte del Vittorino per il deterioramento dello studio di queste discipline. La condanna che maschera l'irriverenza e la derisione dei versi del *Fons philosophiae* è quindi un segno di denuncia del disorientamento di questi maestri, che seguono il falso invece del vero e si perdono nelle sottigliezze di un'arte resa in tal modo vana. Tali maestri considerano dunque la loro disciplina come autosufficiente e in grado fornire delle spiegazioni indipendenti a proposito delle realtà divine, ma i loro vaneggiamenti portano all'ammissione di un dubbio che rimane insaziabile.

Continuando il suo viaggio epistemologico, Goffredo cerca quindi di ripristinare la vera applicazione degli insegnamenti delle arti liberali, intese come strumento fornito da Dio per la ricerca, la comprensione e la corretta conoscenza delle leggi inalterabili che governano l'universo creato. In questo senso, quindi, le arti meccaniche e liberali, se considerate solo come meri strumenti dell'esercizio della razionalità, e non come mezzi al servizio degli scopi che devono perseguire, portano alla confusione e al disorientamento in cui caddero i maestri che Goffredo schernisce.

Nel *Fons philosophiae* segue quindi lo studio delle arti pratiche, che fungono da ponte tra i risultati della razionalità portati a maturità dallo studio delle arti liberali e la loro applicazione nella lettura della pagina sacra. Secondo Goffredo, infatti, la filosofia pratica offre al buon cristiano quei codici etici attraverso i quali si è in grado di dirigere e ordinare la propria vita domestica e comunitaria (questi rappresentano il massimo dei risultati che l'uomo può ottenere senza Rivelazione). Lungi dal disprezzare ciò che ha imparato finora nel suo viaggio metaforico, Goffredo identifica quindi nelle basi delle arti liberali e della filosofia morale la

migliore giustificazione per elevare il proprio spirito a un livello epistemico superiore, vale a dire quello della saggezza teologica, che deve quindi essere alimentata dai risultati dell'indagine razionale e dalle regole di buona condotta finalizzate alla perfezione dell'azione, fondendo così teoria e pratica.

Nell'ascesa alla fonte di acqua viva, il Vittorino presenta quindi ai suoi studenti l'utilità dello studio della pagina sacra a partire dalle regole della dialettica che permettono di leggere i suoi significati più nascosti (con un ovvio riferimento alle norme dell'esegesi scritturale). Presenta poi anche l'immagine della Gerusalemme celeste, che vede abitata da vecchi e nuovi uomini, prima gli Ebrei, in secondo luogo i Cristiani, separati soltanto da un ruscello, ma vicini nella stessa lingua, perché sono popoli legati allo stesso Padre. Il confine tra i due popoli è tuttavia anche il loro punto di contatto e l'acqua che scorre tra le due sponde offre a Ebrei e Cristiani una sorta di mediazione che, al di là della metafora, indica la preferenza vittorina in materia di esegesi per l'*hebraica veritas*, che si esprime come una particolare propensione al preliminare sviluppo del significato storico del testo biblico, mostrando in questo una certa affinità con le metodologie ermeneutiche della scuola ebraica di quegli stessi anni (il riferimento più probabile è all'opera del rabbino Rashi di Troyes).

Persosi sulla strada della comprensione dei misteri divini, Goffredo riacquista quindi il controllo di se stesso grazie al consiglio di Agostino che gli consente di riunire i poteri dispersi dell'anima, promuovendo così il suo accesso alla contemplazione delle realtà invisibili. Agostino è quindi la guida, l'autorità suprema tra i Padri della Chiesa: salva Goffredo e gli mostra la strada da seguire; e se nel poema a questo punto si percepisce l'abisso profondo e insormontabile, con le abilità acquisite finora, tra l'intelligenza limitata dell'uomo vittorino e la comprensione umana dei misteri divini, la formazione che riceverà all'interno dell'ordine dei canonici regolari di San Vittore porta Goffredo a riempire, a superare tale abisso. Nella parte finale del poema viene infatti mostrato un Goffredo maturo, consapevole del ruolo che le arti meccaniche e liberali svolgono nel *curriculum* di studi vittorino e, più in generale, nell'economia della salvezza. La fine del *Fons philosophiae* presenta perciò l'allenamento ricevuto a San Vittore che dà quindi al lettore l'idea dell'approdo finale su altre coste, l'inizio di una nuova vita, un'oasi di salvezza sicura per poter esercitare l'attività didattica per la quale è stato scelto lo stesso mezzo poetico, in una piccola comunità desiderosa di una conoscenza che certamente non reclama la *vana curiositas*, ma una conoscenza raffinata e ben definita, la *scientia* per la *sapientia*, dunque, e non la *scientia* per la *scientia*.

Goffredo, con il *Fons philosophiae*, non si limita a ripercorrere una serie di immagini, di maestri e di discipline che ricordano fedelmente il contenuto di quella vasta enciclopedia di conoscenze che sono il *Didascalicon* di Ugo di San Vittore o il *Liber exceptionum* di Riccardo. Sullo sfondo compare infatti anche l'apparato dottrinale del *De sacramentis* di Ugo, vale a dire lo scenario dell'azione della divina Provvidenza sul mondo e sull'uomo, che sancisce il doppio intervento di Dio nella sua stessa creazione: l'*opus creationis* trova il suo significato con l'*opus restaurationis*, vale a dire che il *liber Scripturae* è la chiave che consente all'uomo di leggere il *liber naturae* o, in altre parole, che la Genesi è riletta alla luce del Vangelo.

Le arti meccaniche rappresentano il dono divino finalizzato alla sopravvivenza umana, mentre le arti liberali e pratiche garantiscono la graduale ascesa alla verità e la decifrazione della struttura dell'universo e della perfezione delle sue leggi. La filosofia di Goffredo è quindi tutte le arti, ma non soltanto: è l'insieme degli strumenti ermeneutici che forniscono all'uomo la possibilità di interpretare il *liber naturae* e il *liber Scripturae*, in una progressiva delineazione dei contorni sempre più chiari ma mai definitivi della verità, e che solo la Rivelazione rende perfettamente visibile. Le scienze secolari quindi, sebbene disprezzate per la presunzione umana della loro autonomia e indipendenza, sono considerate buone in se stesse perché sono concesse da Dio all'uomo per la sua rigenerazione: il *fons philosophiae* è quindi rigeneratore perché la filosofia delle sue acque è rigeneratrice.

2.2 L'*Anathomia corporis Christi*

La stima di Goffredo per Stefano di Tournai fornisce una sorta di manifesto programmatico di ciò che il destinatario considererà di leggere e correggere. Il manoscritto che invia all'abate viene infatti descritto come un calice di acqua e vino, ma il liquido ha densità e purezza variabili. L'immagine del calice, infatti, è piuttosto articolata nell'epistola, perché Goffredo non solo descrive la miscela di due diversi liquidi che il calice contiene, ma presenta una seconda partizione del contenuto in cinque parti, cinque cellule che corrisponderebbero alle diverse sezioni in cui il manoscritto potrebbe essere diviso. L'elenco delle parti che compongono il contenuto del calice che Goffredo offre all'abate di Sainte-Geneviève e che l'epistola menziona è quindi, piuttosto che il manifesto programmatico del solo *Fons philosophiae*, l'inventario

metaforico di un *corpus* più grande contenente altri scritti di cui il poema didattico costituirebbe solo la parte introduttiva.

I manoscritti con cui è stato trasmesso il *Fons philosophiae* spesso contengono, oltre al poema, un' *Anathomia corporis Domini*, ovvero un singolare trattato in versi sul tema dell'Eucaristia, e un *Liber secundus de spirituali corpore Christi*, vale a dire un poema allegorico in versi ritmici sulle parti anatomiche del corpo di Cristo. I tre poemi sono stati probabilmente considerati organici e dipendenti l'uno dall'altro dai copisti e dai rubricatori che, sulla base dell'analisi testuale del prologo, avrebbero potuto forse collegarli come una semplice raccolta di testi appartenenti allo stesso autore: il primo di questi sarebbe quindi una descrizione simbolica della formazione esemplare del canonico vittorino, il secondo una spiegazione di versi eucaristici e l'ultimo poema, infine, costituirebbe quindi un trattato allegorico sul valore simbolico degli organi del corpo di Cristo.

L'epistola descrive tuttavia un calice il cui contenuto è composto da cinque parti, mentre la valutazione dei manoscritti ha finora mostrato la presenza di sole tre opere. Nei fogli seguenti dei testimoni, tuttavia, i rubricatori segnalano l'inizio anche di un libro III *De collo*, che separa il principale soggetto allegorico (Cristo) dalla testa e le sue parti dal resto del corpo, e da un libro IV *De extremis menbris*, che ribadisce l'ordine assiologico e gerarchico del testo esegetico, assegnando così una gradualità di valori nella descrizione di questa prodigiosa anatomia simbolica. Il titolo di *Anathomia corporis Domini* designa quindi non solo la prima parte di un'opera, che si occupa delle parti anatomiche della testa di Cristo e della sua anima, ma un'opera composita, in 4 libri, che tratta del corpo di Cristo, come il titolo stesso indica, sia nel suo aspetto allegorico che nel suo aspetto più puramente sacramentale.

Quando Goffredo scrive a Stefano, allora, lo invita a leggere un'opera in due parti, ma anche in cinque, rappresentata dal calice che è il *Fons philosophiae* e dall'intera *Anathomia corporis Christi*, ma anche, per la seconda suddivisione, il *Fons philosophiae* e i quattro libri di cui è composta l'*Anathomia*. Se l'uso continuo della metafora dell'acqua e del fiume del primo poema, infatti, può rappresentare la sola acqua contenuta nel calice, il persistente riferimento al sangue nei versi sull'Eucaristia (che costituisce il primo dei quattro libri dell'*Anathomia*), simboleggia il vino della celebrazione eucaristica.

L'immagine del calice di acqua e vino è tuttavia inclusa anche nella parte centrale del primo libro dell'*Anathomia*, usata in un contesto che richiama immediatamente la pratica liturgica del sacerdote che deve versare una piccola quantità d'acqua nel vino consacrato nell'atto eucaristico, che simboleggia nei versi di Goffredo la liberazione del popolo eletto che ha avuto

luogo con il sacrificio del sangue di Cristo. Goffredo utilizza quindi la stessa immagine in momenti diversi nelle sue opere: l'immagine dell'acqua e del vino trova qui un campo di applicazione diverso, quello della liturgia e della soteriologia. La consacrazione del calice di acqua e vino, quindi, nella miscela dei due liquidi, simboleggia la salvezza per Goffredo e ripete ogni volta il mistero per coloro che partecipano alla liturgia.

Nei libri III e IV dell'*Anathomia* Goffredo riporta quindi una meticolosa descrizione delle parti del corpo di Cristo che si articola attraverso un'esegesi allegorica descrittiva che intercetta nei dettagli del volto, degli arti e del torace un senso profondo e nascosto, quasi come se il corpo di Cristo fosse un testo, come la Bibbia, di cui la poesia di Goffredo intende rivelare i misteri più intimi.

2.3 Il *Microcosmus*

Il *Microcosmus* è un esempio quasi unico per l'originalità dei suoi contenuti, una felice sintesi di un magistero vittorino perfettamente assimilato e sviluppato, perché affronta un tema che non può essere interamente attribuito alla tradizione agostiniana di cui fa parte anche il suo autore: l'agostinismo dei Vittorini è davvero fedele all'insegnamento del vescovo di Ippona nella sua attenzione alla caduta dell'uomo in seguito al peccato, ma Goffredo sottolinea in questo trattato il potere infinito della grazia redentrice.

Goffredo riprende, all'inizio del primo dei tre libri di cui è composta l'opera, il classico tema greco del microcosmo, rielaborandolo alla luce di un'esegesi originale dell'Esamerone biblico: tutta l'opera creatrice divina è vista dunque in ragione del suo coronamento nella creazione dell'uomo, riflesso di tutta la meravigliosa creazione. Questa rivalutazione ottimistica della natura umana (sebbene nello stato postlapsario) è lo scopo del trattato, che si declina come una sorta di *itinerarium mentis in Deum*.

Il Vittorino specifica già nelle prime pagine il tipo di attenzione che presterà nei suoi scritti al tema dell'uomo, a cominciare dalle sue condizioni mortali. In effetti, la morte avrebbe potuto colpire il corpo umano attraverso il peccato, spiega Goffredo, ma non in modo assoluto e irreparabile. In effetti, la Caduta suppone, dal punto di vista proposto, una decisa limitazione del danno causato all'uomo: la punizione divina è stata indulgente, perché ha risparmiato una pena eterna nell'anima infliggendo una condanna, limitata nel tempo, al corpo.

Applicando quindi la distinzione ugoniana tra *opus conditionis* e *opus restaurationis*, Goffredo identifica tre opere divine che riguardano il corpo umano, riassunte nei concetti di natura, giustizia e grazia: se la prima opera è passata e vitale, la seconda è presente e mortale, mentre la terza è futura e immortale. In questo senso, quindi, gli uomini ora vivono il dolore del peccato nel corpo, differente da com'era prima della Caduta, né sanno immaginare come sarà alla fine tempo. Quindi c'è qualcosa nel microcosmo che, sebbene meno nobile, ha ancora un certo valore e rappresenta un'opportunità di elevazione spirituale (vale a dire l'anima umana nella sua connessione con il divino). Questo è il presupposto teorico su cui si basa il trattato: il commento esegetico dei primi tre giorni della creazione riguarda la spiegazione dei doni naturali, gli ultimi tre giorni i doni della grazia. Sulla struttura del testo biblico dell'Esamerone, quindi, la creazione della luce durante il primo giorno simboleggia la creazione dei sensi nell'essere umano; il secondo giorno, invece, la divisione del firmamento in acque superiori e inferiori segue il parallelo della divisione dei movimenti dell'*imaginatio*; le opere del terzo giorno si riferiscono infine all'orientamento dell'anima, altrimenti dispersa, verso la *ratio*.

La distinzione delle facoltà dell'anima del primo libro si sovrappone quindi alla distinzione dei doni della grazia nel secondo: la *gratia illuminationis* interviene per consentire all'uomo di conoscere la verità e il bene supremo, mentre la *gratia affectionis* genera buone proposizioni nell'uomo che gli consentono anche di elevarsi da un punto di vista morale, ma è solo con la *gratia facultatis* che tali buoni propositi la possibilità di essere realizzati, in vista del conseguimento del bene.

Goffredo riesce quindi a rendere originale la sua ermeneutica unendola intimamente a una tradizione di scuola, che assorbe e rielabora le voci dei Padri della Chiesa e delle *auctoritates*, tra le quali vanno inseriti anche i venerandi primi maestri di San Vittore, che hanno fondato e consolidato l'esegesi biblica. Inoltre, Goffredo affronta il problema di come i movimenti inferiori dell'anima, che sono collegati alla sfera della *sensualitas*, debbano essere interpretati moralmente: per il Vittorino, infatti, questi non sono affatto colpevoli, perché sono inerenti all'anima stessa e ai suoi poteri (*concupiscentia et irascibilitas*), che nascono spontaneamente dal nostro desiderio di conoscenza. In altre parole, i movimenti della *sensualitas* sono naturali, cioè fanno parte della natura stessa dell'anima. La sfera materiale non deve quindi in nessun caso essere compresa in senso morale, né positivamente né negativamente, poiché il bene e il male che derivano dai movimenti della *sensualitas* dipendono dal modo in cui vengono orientati: in breve, se li seguiamo quando siamo attratti dal bene, siamo virtuosi, ma è solo nel caso opposto che commettiamo peccato.

Sulla descrizione della *Caritas* Goffredo termina il secondo libro e inizia il terzo, in cui dialoga con la personificazione della *Regina Caritas*, che si offre di insegnargli tutto sul microcosmo, guidandolo sul percorso che deve affrontare, che terminerà con un bacio. Dopo aver toccato l'intera persona della *Caritas*, Goffredo apprende i diversi tipi di *amor ordinatus*. Gli ultimi capitoli del *Microcosmus* sono quindi incentrati su temi teologici-affettivi, che tuttavia portano a una cristologia e a un'escatologia tipiche del magistero vittorino, tenendo anche conto del fatto che Cristo, l'uomo-Dio, è identificato come il più alto oggetto d'amore e, quindi, rappresenta l'obiettivo finale del percorso erotico-contemplativo che Goffredo intraprende nell'opera.

Se finora è stato dimostrato che l'uomo è un piccolo mondo che, per sua natura e grazia, merita di raggiungere la patria celeste alla fine dei tempi, allora risiederà nella dimora divina allo stesso tempo sia *spiritualiter* e *corporaliter*: come Cristo, infatti, ha realizzato pienamente la sua umanità nella sua natura, così gli uomini *viatores* porteranno la loro natura alla perfezione nella riunificazione in un unico corpo il cui stesso capo sarà costituito da Cristo. Il *Microcosmus* rappresenta quindi un inno al corpo umano, l'ultimo grido di ottimismo lanciato dalla sua rivalutazione volta a superare quell'approccio del pessimismo agostiniano da cui ha avuto origine e che ha caratterizzato la riflessione sul corpo umano di molti autori medievali dell'inizio dell'era cristiana.

Il Vittorino, tuttavia, che si inserisce anche nel contesto dottrinale paolino-agostiniano che concepisce negativamente la sfera corporea, si preoccupa di non considerare il corporale come qualcosa di semplicemente esterno, temporaneo, effimero, separato dallo spirituale. Il corpo, unito allo spirito, stabilisce con esso l'unità della persona. Certo, sottolinea Goffredo, la carne contrasta l'anima: la terra, emblema della *sensualitas*, è più pesante dell'acqua dell'*imaginatio* o dell'aria e del fuoco delle potenze psicologiche superiori, ma la stessa anima ha le proprie tendenze e i propri moti che la conducono verso il basso. Di conseguenza, nella contrapposizione agostiniana, ma anche neoplatonica, tra il male del corpo della perdizione e il bene dello spirito di salvezza, Goffredo esprime la convinzione che questa incompatibilità non esiste affatto, trasformando sorprendentemente le autentiche istanze neoplatoniche, sebbene non riesca a superare completamente la tradizione di pensiero dalla quale si muove. Pertanto, se da un lato Goffredo sente il bisogno di passare oltre la concezione negativa del corpo attualmente macchiato dalla colpa, come è scritto nella Bibbia, in Agostino e in molti autori agostiniani contemporanei, dall'altro trova anche nelle stesse pagine di Agostino una possibile rivalutazione del corpo umano. Più precisamente, Goffredo dirige la sua argomentazione sul

ruolo che appartiene alla Carità, che consiste nell'indicare il percorso, la misura e l'obiettivo dell'amore che ognuno ha per se stesso, sia per il proprio corpo che per la propria anima.

Il disprezzo dei Padri della Chiesa per il corpo umano, spiega Goffredo, è diretto verso l'amore disordinato per se stessi, che porta necessariamente al vizio, alla corruzione, all'eterna condanna dell'anima, mentre la ricerca dell'amore ordinato a se stesso è ovviamente un compito difficile per il corpo, poiché l'appetito della carne è sempre un ostacolo, ma *a fortiori* la lotta contro gli istinti naturali è vista come un atteggiamento virtuoso. Cristo, aggiunge Goffredo, ci ha ordinato di amare il nostro prossimo come noi stessi, dunque, ribadisce, Cristo ci comanda di amare il corpo del nostro prossimo, come dimostra la pratica delle opere di misericordia corporale. Pertanto, se questi doveri sono richiesti per il prossimo, dobbiamo prestare ancora più attenzione ai noi stessi, ai nostri stessi corpi. Goffredo specifica quindi che nel piano divino originale il corpo e l'anima avanzavano insieme, compagni uniti di un viaggio avente Dio stesso come meta ultima, mentre ora, nello stato successivo alla Caduta, il viaggio è diventato estenuante, costringendo la carne a contrastare lo spirito; tuttavia la loro riunificazione è ancora nel piano di Dio e coinciderà con il momento della realizzazione dell'eterna beatitudine, del ritorno alla patria celeste.

Del resto, Goffredo si trova qui di fronte al classico dualismo neoplatonico che divide l'atto esterno del corpo dall'atto volontario dell'anima. Infatti, considerando l'uomo come un'unità di carne e spirito, che hanno entrambi la loro autonomia nella loro mutua collaborazione, Goffredo considera essenziale il pensiero di un'azione virtuosa che, sebbene eseguita dal corpo, deve sorgere deliberatamente nell'anima. Pertanto, il Vittorino pone la grazia come un legame tra corpo e mente, al fine di rendere possibile la comunicazione e la traduzione tra i poteri inferiori del corpo e le intime disposizioni psicologiche. La grazia, in particolare il terzo dono gratuito di Dio (*gratia facultatis*), consente quindi all'amore eccessivo della carne che opprime l'anima di essere corretta e diretta oltre lo stato materiale, sensibile, verso fini più appropriati e meritevoli: ogni senso verrà quindi purificato, in modo che gli occhi non si perderanno nelle cose vane, ma negli esempi da seguire, le orecchie accoglieranno la verità, le mani diventeranno laboriose nelle opere di beneficenza, i piedi cesseranno di vagare senza meta, ma saranno calmi nei loro movimenti, favorendo così la contemplazione, ecc. È solo a questo punto che la riflessione di Goffredo ritorna sul tema della Carità, al termine di un lungo processo di purificazione corporale in cui la grazia conduce i movimenti della *sensualitas* a parteciparvi.

La Carità appare quindi centrale nel legame tra grazia e natura, connotato in una serie di oggetti che sono tanti quante sono le creature menzionate nella narrazione dei primi giorni della

creazione. Tuttavia, sebbene gli oggetti della Carità siano molti, il più nobile e il primo è ovviamente Dio. Da questo punto di vista, quindi, la virtù della carità è definita attraverso questo particolare legame d'amore per mezzo del quale l'anima umana, una volta toccata dalla grazia, si unisce a Dio, aderendo indissolubilmente e inestricabilmente ad essa. Il secondo oggetto di carità è invece il prossimo: il buon cristiano, infatti, ama i suoi amici come compagni nel suo pellegrinaggio terreno, ma ama anche i suoi nemici nella speranza della loro conversione, poiché, dice Goffredo, nella fede in Dio apparteniamo tutti alla sua comune discendenza e per questo ereditiamo il suo regno.

Il *Microcosmus* specifica quindi nella sua ultima parte l'obiettivo del percorso che il buon cristiano deve percorrere: dalle cose corporee del megacosmo bisogna tornare alle cose spirituali del microcosmo, dallo studio delle arti a quello della teologia, passando attraverso l'esercizio delle virtù cardinali e teologiche. In questo processo di perfezionamento dell'anima cristiana, la Carità è la regina di tutta la realtà che l'uomo incontra sulla sua strada e come regina dell'amore invita Goffredo a perseverare nel suo obiettivo di ascesa che culminerà nel contatto col divino. È, in sintesi, questo il manifesto del pensiero del Vittorino.

2.4 Il *Praeconium Augustini* e le opere musicali

Tra le altre opere di Goffredo che meritano di essere ricordate, restano da menzionare sicuramente alcuni dei suoi componimenti in versi. Con la stessa struttura e la stessa versificazione del *Fons philosophiae* e del libro I dell'*Anathomia corporis Christi*, il *Praeconium Augustini* si presenta come un poema elogiativo in onore del vescovo d'Ipbona. Il testo di Goffredo si limita qui in effetti a commentare passaggi salienti di alcuni dei testi di Agostino. L'opera ha una certa coesione interna: le prime righe forniscono infatti una buona critica alla concezione manichea del male presente nel *De natura boni contra Manicheos*; la parte centrale, invece, si concentra su una descrizione delle città terrene e celesti dei libri XI e XII del *De civitate Dei*; gli ultimi versi infine ripercorrono il tema della risurrezione dei corpi del libro XIII del *De civitate Dei* e del *Sermo CCCXLI In diebus Paschalibus XII*.

Tra le opere musicali ricordiamo invece il *Canticum beatae Virginis et Matris extensum*, la cui attribuzione è certa, e il *Planctus beatae Virginis et Matris in passione Filii*, meglio conosciuto con il titolo, derivato dall'*incipit* dell'opera, di *Planctus ante nescia*, la cui

attribuzione è controversa. Il *Canticum* è una lunga lode di Maria rivolta a Dio, nel racconto della sua nuova vita che ha inizio con l'annunciazione dell'Arcangelo Gabriele e che si conclude con la morte e la redenzione del Figlio. Le intenzioni dell'opera sembrano essere parenetiche per gli ascoltatori, che sono invitati a partecipare agli eventi della vita di Maria, specchio di tutte le virtù che il peccatore deve praticare per redimersi. Alcuni dubbi sulla paternità del *Planctus* sono dovuti d'altra parte alla presunta datazione, che è fatta risalire agli anni 1130-1150. Questa datazione non è tuttavia certa. Il testo è scritto, come per il *Canticum*, in un latino colto, pieno di figure retoriche. Inoltre, i ritmi complessi sottolineano il *pathos* di un testo altrettanto difficile che descrive le dinamiche della passione di Cristo, concentrandosi tuttavia sulla figura di Maria e sul dolore di una madre, testimone della condanna e della morte del Figlio.

Oltre a una vocazione dalla forte vena pedagogica e costruttiva, l'opera di Goffredo è rispettosa, legata a una tradizione vittorina che rende la poesia il supporto privilegiato della cronaca della storia, della celebrazione della liturgia, ma anche della narrazione del mito della cultura pagana per l'elevazione spirituale e, soprattutto, per la conquista, sia da parte dei confratelli che di tutta l'umanità, della patria celeste. Non possiamo escludere che Goffredo considerasse i mezzi poetici come i più adatti a trasmettere un messaggio di questo tipo, vale a dire includendo nozioni di una didattica propedeutica a un tipo di esperienza personale di progressivo ascetismo verso la contemplazione delle realtà superiori. Del resto, questo è l'obiettivo di molte sue opere: indicare la strada, non nella presunzione di coloro che hanno già compiuto il viaggio, ma nell'umiltà di un membro di una comunità dove la fraternità diventa un sentimento comune per superare l'unico vero ostacolo sul lungo cammino comune. I mezzi per superare questo ostacolo, vale a dire la colpa di Adamo, sono indicati da Goffredo nella conoscenza delle arti meccaniche che compensano la precarietà fisica umana risultante dalla Caduta, nell'esercizio delle arti liberali che compensano la precarietà gnoseologica umana conseguenza del peccato, infine nella contemplazione delle realtà divine, l'ultimo stadio del viaggio di ritorno nella patria celeste.

3. A proposito della predicazione di Goffredo

3.1 Sulla predicazione vittorina

Il processo di formalizzazione degli esercizi spirituali, già in uso nelle prime comunità monastiche occidentali, è sistematizzato all'interno delle mura dell'abbazia di San Vittore. Negli scritti di Ugo, per esempio, è presente una prima formulazione coerente e organizzata di queste pratiche: il primo momento è identificato nella *lectio*, presentato sia come lettura personale o comunitaria del testo sacro, sia come attività della lezione del *magister* o anche come la stessa lezione dal punto di vista dello studente. Ugo ne parla ampiamente nel *Didascalicon*, in cui è riassunta tutta la sua dottrina sugli esercizi spirituali.

La prima indagine generale sul testo deve quindi essere seguita, per Ugo, da una riflessione più approfondita sul suo significato, vale a dire dalla *meditatio*, che è suddivisa in base al tipo di testo letto. Quindi segue l'*oratio*, che discute più dettagliatamente nel suo *De virtute orandi*. Ugo affronta qui la questione dell'utilità della preghiera liturgica e distingue la preghiera sulla base della devozione e del disinteresse con cui è recitata, oltre che sulla base dei sentimenti espressi in essa. La *pura oratio* è quindi la forma di preghiera più perfetta perché totalmente disinteressata e animata da pura devozione: è quindi la preghiera più gradita a Dio, perché è quella che, più delle altre, mostra l'intimo legame tra il cuore umano e il divino. Il quarto esercizio spirituale è poi quello dell'*operatio*, presentato in particolare nel *De institutione novitiorum*, un trattato dedicato all'educazione dei novizi, in cui gli aspetti interni legati alla formazione della coscienza morale, la *scientia* (che viene acquisita dalla meditazione sulle Scritture, ma anche dall'esempio della vita dei santi o anche dall'esercizio della ragione stessa), sono armoniosamente collegati alla dimensione esterna della *disciplina* (cioè la padronanza di gesti e parole). Il quinto grado è quello invece della *contemplatio*, un termine con cui Ugo designa sia una particolare forma meditativa (*speculatio*) di creature, sia soprattutto una percezione chiara e distinta dell'universo invisibile e di Dio stesso (la *contemplatio* vera e propria). Sebbene le forme di azione della meditazione e della contemplazione possano sembrare simili, tuttavia l'oggetto della meditazione rimane oscuro alla mente umana limitata, mentre la visione contemplativa dell'ultimo stadio non presenta alcuna forma di opacità. La contemplazione perciò consiste in un'elevazione della mente attraverso la quale l'uomo afferra

intuitivamente le realtà superiori con una pura rivelazione di ogni simbolo e di ogni somiglianza sensibile ad esse.

La distinzione degli esercizi spirituali resta pressoché invariata, salvo qualche eccezione, in Ugo, ma è Riccardo a includere anche la predicazione tra questi. Ciò può essere dovuto al fatto che Ugo ha scritto un numero di sermoni minore, poiché alcuni di questi sono giunti fino a noi e alcuni testi della *Miscellanea* suggeriscono che un'attività di questo tipo fu svolta anche dal filosofo. Inoltre, l'enorme produzione omiletica dei Vittorini non può che sottolineare la grande importanza di questa attività all'interno dell'abbazia parigina.

Ugo è infatti anche un *magister*, non solo un predicatore: nel suo profilo filosofico, la responsabilità della *praedicatio* è posta allo stesso livello di quella del suo magistero. Il Vittorino indossa quindi sia la veste da intellettuale che da canonico allo stesso tempo, quindi è sia maestro che predicatore, testimoniando così anche il riconoscimento dell'urgenza del compito pastorale, senza mai escludere quello dell'insegnamento.

A metà strada tra una scuola monastica e una scuola secolare, la scuola di San Vittore incarna quindi due dimensioni: da un lato, quella di Ugo e di figure come Andrea, di cui non si conserva alcun sermone o un numero limitato di essi, che sentono la responsabilità degli studenti sulle loro spalle; dall'altro quello di personalità come Gualtiero, Guerino, Assalonne, la cui produzione scritta è principalmente omiletica e destinata ai fedeli della comunità di cui sono responsabili. Altri Vittorini, come Riccardo, Acardo e Goffredo, condividono con i primi un forte interesse filosofico o teologico, caricando i loro testi di una vena altamente speculativa, ma non trascurano la missione pastorale che è la vocazione che li ha portati a indossare l'abito dei canonici dell'ordine.

Vi è poi un gruppo di predicatori vittorini che fa un uso più moderato degli elementi filosofici, pur mettendo al servizio della pastorale il patrimonio ereditato dalla tradizione filosofica: la loro vocazione è la *praedicatio*, non la *meditatio*, ma ciò non porta a una condanna della seconda a favore della prima, ma piuttosto i predicatori vittorini dirigono i loro sermoni in ragione della scelta di obiettivi più pratici, esortativi e parenetici, perché la teologia deve prima potere *movere affectus* e solo in seguito può e deve *docere*.

Questo è anche ciò che insegna uno dei primi testi sulla composizione dei sermoni medievali, l'*Ars praedicandi* di Alano di Lilla, in cui si afferma che la predicazione deve essere un discorso pubblico, che tratta di verità di fede e di morale, mettendosi al servizio dei fedeli, iniziando il proprio discorso dagli argomenti della logica e utilizzando *auctoritates* come fonti. Pertanto, la predicazione per Alano intercetta le due parti della teologia: la teologia razionale,

che si sviluppa dalla *scientia divinae legis*, e la teologia morale, che si impegna a offrire, con parole ed esempi, il modello corretto di una vita buona.

Le due dimensioni del *docere* e del *movere affectus* prendono quindi forma anche nei primi trattati sulla predicazione, suggerendo già nel secolo XII buone pratiche nella composizione dei sermoni, attraverso la codificazione delle regole retoriche che in seguito caratterizzeranno l'esplosione del fenomeno delle *artes praedicandi*, libri di testo didattici di età scolastica che condurranno al *sermo modernus* delle università e degli ordini mendicanti.

I sermoni di Goffredo sono tuttavia ancora lontani dalle rigide regole del *sermo modernus*. Il Vittorino è principalmente interessato alla *cura animarum*, toccando sia gli elementi teorici che pratici del suo sermone. I predicatori vittorini, sull'esempio della predicazione di Agostino e Gregorio Magno, costruiscono i loro testi tenendo conto della proposta del contenuto da offrire al loro pubblico, ma anche dei metodi della loro predicazione, usando tutti gli strumenti retorici per costruire, esortare, persuadere i fedeli alla buona condotta di vita. Tutto deve essere compiuto col corretto esercizio della parola, col buon esempio dato da una condotta irreprensibile del predicatore stesso e, infine, con la comprovata opera di difesa del gregge stesso che il pastore ha il compito di sorvegliare.

Come raccomandato da Riccardo, i predicatori, nella misura in cui sono più vicini, rispetto ad altri cristiani, allo stato di perfezione della natura umana, occupano una posizione intermedia tra Cristo e il suo popolo. Di conseguenza, la loro funzione è principalmente comunicativa, tra i casi di natura corrotta, comune a tutta l'umanità, e l'ideale di perfezione di questa natura redenta da Cristo. Così pensa anche Goffredo, che insegna nei suoi sermoni il contributo reciproco di *scientia* e *virtus* per incoraggiare l'ingresso delle anime del corpo sacerdotale nel regno dei cieli. Nel fare ciò, mette da parte la teoria dello studio dei testi sacri per mostrare invece la buona pratica rituale da seguire, che include il digiuno e le preghiere, ma anche opere di beneficenza. Goffredo istruisce il suo pubblico, un pubblico composto da canonici e sacerdoti, che deve apprendere dalle parole del predicatore: l'attività omiletica viene quindi configurata come insegnamento in relazione agli aspetti pratici della vita religiosa e, come tale, la responsabilità di indicare i mezzi di progresso e avanzamento nella virtù e nella conoscenza è funzionale a quella della *cura animarum*, che si riflette nell'obiettivo del ministero sacerdotale.

3.2 I destinatari dei sermoni

La varietà dei sermoni può evincersi da un'analisi stilistica e da un esame dei destinatari a cui il sermone stesso è indirizzato: proprio a partire da tale analisi è perciò possibile comprendere meglio le relazioni tra predicatore e uditorio e la diffusione di questo genere letterario.

Alcuni dati sull'identificazione del pubblico dei sermoni vittorini sono reperibili nel *Liber ordinis*, in cui è prevista la presenza anche di ascoltatori esterni all'abbazia, a condizione che siano autorizzati: questi potranno partecipare alla lettura pubblica dei sermoni dell'abate o degli altri canonici incaricati nel capitolo giornaliero. Ma vi sono anche *sermones ad status* che identificano chiaramente il pubblico di uditori a partire dal loro titolo. La letteratura su questo genere presenta quindi sermoni che indicano un pubblico di chierici, canonici, rappresentanti del sinodo o del capitolo generale, o, più in generale, dei prelati. Solo alcuni sermoni di Goffredo hanno tuttavia le caratteristiche per rientrare in questa categoria: tra questi possiamo sicuramente includere un *Sermo in generali capitulo* e un *Sermo in sinodo*, dove in effetti il solito registro stilistico cambia notevolmente in virtù di una maggiore accortezza che segnala la severità pastorale del predicatore, accompagnata da un più ampio uso di figure retoriche che sembrano costruite proprio in ragione di una volontà più o meno manifesta di impressionare il pubblico.

I titoli dei rimanenti sermoni non forniscono molto altro per identificare il pubblico a cui erano destinati. Con l'eccezione di un sermone sulla dedicazione di una chiesa, i sermoni di Goffredo sono principalmente tratti dal temporale, ma vi sono anche alcuni sermoni del santorale. I sermoni vittorini tuttavia non erano necessariamente destinati a un pubblico di ascoltatori. L'attività di predicazione costituisce infatti a San Vittore uno degli esercizi spirituali raccomandati dai canonici e istituzionalizzati nel *Liber ordinis* come momento caratteristico della vita comunitaria. Tra le usanze della vita comunitaria vittorina che lo statuto menziona, infatti, ci sono alcune prove dell'importanza data alla predicazione e che testimoniano il carattere ufficiale di un rituale ben definito di consultazione di testi utili per la stesura di sermoni o, anche, per la *lectio* privata dei sermoni da parte dei canonici per la loro formazione personale o per la loro edificazione.

Un altro fattore da considerare è quello relativo alla lunghezza dei sermoni, che permette di intuire altro dai sermoni di Goffredo: questi, in effetti, ci sono giunti in due diverse raccolte: 19 sermoni di notevole lunghezza, che a volte superano anche i dieci fogli, fanno parte di un

primo *libellus*, mentre altre 12, contenuti in un'altra raccolta, sono caratterizzati da una lunghezza molto minore della prima; rimane, infine, un *sermo communis*, che non brilla particolarmente per i suoi temi, e di gran lunga più breve degli altri. La lunghezza più breve dei sermoni del secondo *libellus* è tuttavia anche causata da una diversa scelta tematica, che favorisce accenti più spirituali e meno teologici: in alcuni casi, Goffredo applica lo stesso testo usato in un sermone sulla stessa celebrazione liturgica, ma un lavoro di tagli impoverisce la redazione breve di una serie di abbellimenti retorici, contenuti più speculativi o persino di un'ermeneutica biblica più definita.

Molte di queste scoperte testuali su tale questione sono evidenziate nel nostro lavoro: da queste ne risulta un'immagine più chiara relativa al pubblico e ai luoghi della predicazione di Goffredo. Non abbiamo modo di affermare che il Nostro ha letto di persona i suoi testi dal pulpito o se si è limitato a scriverli per l'abate o per altri confratelli, ma già da questo esame preliminare siamo in grado di disegnare alcuni primi contorni della sua figura di predicatore.

3.3 I compiti dell'*armarius*

L'*armarius*, proprio per la particolare natura dei compiti che doveva eseguire, era colui che aveva il massimo controllo sull'utilizzo e il prestito dei volumi all'interno dell'abbazia vittorina: il canonico che desiderava approfondire la lettura di un testo ritenuto troppo prezioso o proibito doveva infatti richiedere l'autorizzazione dell'*armarius*; la selezione che operava, quindi, era sia per la consultazione dei testi e, di conseguenza, veicolava la disponibilità e la diffusione del vastissimo patrimonio bibliotecario ai suoi utenti: egli supervisionava inoltre la pratica della lettura di tutti i canonici, dando disposizioni specifiche sulle opere che potevano essere lette, quali consultate con più frequenza (come le raccolte di prediche e le *Vitae* dei Padri della Chiesa, utili per l'edificazione delle anime di tutta la comunità). Ancora, secondo il *Liber ordinis*, la stessa *lectio* festiva doveva rispettare alcune letture, scelte proprio dall'*armarius*, che doveva aver cura di selezionarle tenendo conto delle *auctoritates* dei Padri e, soprattutto, del tempo liturgico.

Alcuni indizi paleografici hanno portato all'identificazione della grafia di Goffredo in numerosi manoscritti appartenenti alla biblioteca di San Vittore, suggerendo così che Goffredo fosse effettivamente l'*armarius* dell'abbazia. Grazie alle competenze acquisite nell'esercizio di

questo ruolo complesso, il nostro Vittorino è forse quello che tra tutti i canonici della terza generazione offre, nei suoi sermoni, il miglior esempio della dottrina della scuola. Tra i pochi, infatti, all'interno dell'abbazia, a disporre liberamente di tutto il patrimonio della biblioteca senza necessariamente ricorrere al permesso dei superiori, Goffredo conosce molti dei testi sugli scaffali: era suo dovere infatti catalogarli, conservarli, garantirne la copia e la distribuzione.

3.4 Le fonti principali della predicazione di Goffredo: Agostino e Gregorio Magno

La figura e gli scritti di Agostino rappresentano molto più di una classica *auctoritas* a cui rivolgersi per gli autori vittorini, che in effetti venerano Agostino, come dimostrano la loro liturgia e le loro stesse opere, in cui il vescovo di Ippona è citato in moltissimi casi. Agostino è quindi la fonte principale dopo la Bibbia, nonché il primo esempio diretto da seguire nella vita del chiostro. Ugo di San Vittore si ispira grandemente e ripetutamente ad Agostino, per esempio la sua concezione dell'amore (si pensi al *De substantia dilectionis* o al *De arrha animae*, che ricorda i *Soliloquia* agostiniani). È quindi chiaro che la fedeltà al pensiero di Agostino si riflette nelle opere più spirituali e ascetiche dei maestri vittorini, influenzando così anche la vita dei canonici che applicano i precetti dell'insegnamento agostiniano negli impegni quotidiani previsti dai loro esercizi spirituali così come nella liturgia. Dedicandosi anche al commento della Regola di Sant'Agostino, ne fanno una questione di studio e discussione, segno di un profondo e ripetuto lavoro di meditazione sui motivi del loro *status* e sulle ragioni per osservare la Regola stessa.

Oltre alla teologia dell'amore agostiniano, la scuola di San Vittore accoglie principalmente gli insegnamenti retorici del vescovo d'Ippona, che provengono indirettamente attraverso l'esempio degli oltre 600 sermoni di Agostino (tra i più di 8000 che avrebbe scritto durante il suo episcopato), ma anche direttamente attraverso ciò che gli autori medievali consideravano, piuttosto che un trattato, una vera apologia di retorica cristiana, il *De doctrina christiana*. L'opera è quindi letta a San Vittore sia come giustificazione dell'uso da parte dei predicatori di strumenti oratori di origine pagana, attraverso i quali la grazia di Dio può essere comunicata agli uomini, sia come documentazione della necessità per il predicatore di mantenere una sintesi

coerente tra discorso e azione (quindi, ancora *docere* e *movere affectus*). La distinzione tra il contenuto del discorso e il modo di presentarlo diventa quindi, nel contesto omiletico già agostiniano e poi medievale, la posizione del predicatore che, avendo appreso la dottrina, non deve semplicemente insegnarla, ma ha il compito di persuadere, convincere, spingere il pubblico ad agire secondo ciò che la stessa dottrina insegna.

Nel *De modo dicendi et meditandi*, una raccolta di estratti di Agostino, Alcuino e Ugo, probabilmente di composizione vittorina, viene affrontata la questione della necessità dell'insegnamento retorico come base didattica. Il testo è introdotto dalla presentazione delle ragioni che rendono la *lectio* il momento iniziale dell'apprendimento, seguito da *meditatio* e *contemplatio*, e i testi del *Didascalicon* e del *Super Ecclesiasten* sono riutilizzati insieme al *De doctrina christiana* di Agostino per giustificare l'uso dell'arte retorica nella trasmissione della conoscenza.

Una breve panoramica dei sermoni vittorini scritti in occasione della celebrazione di sant'Agostino riflette un numero abbastanza alto da dimostrare la rilevanza della figura del vescovo d'Ipbona sul versante liturgico e devozionale, ma anche su quello più eminentemente speculativo, che in effetti può essere estratto dall'analisi di questi testi. Questo è il caso di Riccardo, Assalonne, Acardo, tra i predicatori più conosciuti, che scrivono sermoni in occasione della festività di sant'Agostino, ma anche Goffredo ne scrive uno. Agostino rappresenta per Goffredo infatti il massimo esempio del raggiungimento umano della capacità di unire scienza e saggezza, *vita activa* e *vita contemplativa* o persino l'acquisizione reciproca di conoscenza e virtù. Per questo motivo, il suo esempio e le sue parole dovrebbero servire da modello per chi legge il sermone di Goffredo: in effetti, la condotta e la vita di Agostino rappresentano la sua eredità concessa al mondo e agli uomini.

Il canonico può quindi, per Goffredo, trovare nelle parole di Agostino e nell'esempio affermato dal suo modello di vita tutto ciò di cui ha bisogno per garantire la sua salvezza: cibo per nutrire la sua anima, rimedi per tutti i tipi di malattie spirituali, armi per combattere i nemici rappresentati dalla carne, dal secolo e dal diavolo. L'opulenza agostiniana è quindi il dono postumo del comune padre Agostino a tutti i suoi figli, vale a dire a tutti i membri dell'ordine che seguono la sua Regola sparsi in tutto il mondo.

Tra le altre fonti più utilizzate a San Vittore, non si può non menzionare anche Gregorio Magno, la cui importanza è già nota negli scritti di colui che è considerato il fondatore della scuola, Guglielmo di Champeaux. Se, in effetti, l'interesse della letteratura scientifica per la figura di Guglielmo di solito si concentra sul lato speculativo della sua formazione, a lui

vengono attribuite anche delle sentenze morali, una sorta di raccolta istruttiva per la formazione dei suoi studenti nella vita morale o tropologica.

Tra i primi ad accogliere richieste relative alla diffusione della dottrina gregoriana e a promuovere la lettura dei suoi scritti va ricordato, dopo Guglielmo, Garnerio di San Vittore, il cui *Gregorianum* sembra perfettamente sovrapponibile, per scopi come per struttura, al centone scritto dal fondatore della scuola. Questo lavoro ebbe un tale successo che dopo alcuni anni fu necessaria una versione più breve per la consultazione di cui si occupò Assalonne.

Le considerazioni sul peso dell'assunzione del ministero papale e sui doveri della predicazione sono raccolte da Gregorio nei primi anni del suo papato nella *Regula pastoralis*, in cui il papa intende definire un modello per il predicatore perfetto, e nelle *Homiliae in Evangelia*, dove si sforza di offrire questo modello. I due testi vengono letti e meditati a fondo dell'abbazia di San Vittore, dove le istanze teoriche e pratiche gregoriane sono accettate per mettere in opera una nuova teoria della buona predicazione applicata al contesto vittorino, la messa in pratica di una nuova ortoprassi pastorale per la vita canonica post-riformista. L'omiletica gregoriana, infatti, caratterizzata da un forte sapore monastico, è intrisa di temi escatologici e segue i due assi della dottrina e dell'esortazione: attraverso la solita distinzione dei significati dell'interpretazione delle Scritture, il pontefice legge la possibilità di trattare gli aspetti morali legati alla vita cristiana, dal pericolo intrinseco della natura dei peccati mortali alla valutazione dell'intenzionalità degli atti peccaminosi nell'uomo, dall'illustrazione della buona condotta della vita terrena nel avvertimento dell'imminente giudizio finale al riferimento sempre presente al ruolo del predicatore e ai destinatari di tale predicazione.

Questi sono gli esempi che accompagnano la riflessione pastorale di Ugo e Riccardo di San Vittore, che citano ripetutamente le opere di Gregorio Magno per approfondire ed evidenziare tali aspetti. Goffredo, inoltre, fa ampio uso delle fonti gregoriane nel suo *Sermo in sinodo*, in particolare alludendo alla *Regula pastoralis*, per risolvere la questione relativa alle dinamiche che possono verificarsi tra la figura del sacerdote perfetto e immacolato e la possibilità di una macchia di peccato nell'anima imperfetta. Infatti, mentre Gregorio valuta i vari casi che possono costringere un sacerdote a predicare chi non conduce una vita buona e non compie buone opere, esaminando anche le ipotesi riguardanti la notorietà dei peccati del predicatore, Goffredo affronta questa amara condizione che tocca i sacerdoti che, come uomini, tendono a cadere nel peccato e quindi a perdere la vera conoscenza della verità della fede.

4. Alcuni temi notevoli nei *Sermones*

4.1 L'ecclesiologia vittorina nei sermoni di Goffredo

Quando Goffredo di San Vittore si prepara a scrivere i suoi sermoni ha probabilmente presente l'immagine dello *speculator* che Gregorio Magno consegna alla tradizione dei predicatori medievali e sulla base di questo ideale dirige tutto il suo ministero pastorale, perché vuole far coincidere la perfezione di coloro che contemplano con l'attività pratica di coloro che predicano. Come Gregorio, anche Goffredo sente il pieno peso della responsabilità del ministero pastorale e non può sottrarsi ai doveri che sono suoi in quanto uomo di Chiesa.

Che le riflessioni sull'urgenza e sugli scopi del ministero della predicazione secondo Goffredo vadano nella direzione di quelle di Gregorio sembra essere confermato anche prima della lettura dei testi dei suoi stessi sermoni, in particolare in uno dei due autoritratti che il Vittorino appone all'inizio del *libellus sermonum* del manoscritto mazarino 1002. Qui Goffredo si dipinge con la veste nera che identifica il suo ordine: la sua figura si distingue tra due colonne decorate e con, sullo sfondo, le cupole del tempio di Salomone e del Santo Sepolcro, a Gerusalemme (l'iscrizione in basso, 'Syon', dissipa ogni ulteriore dubbio sull'identificazione dei due edifici e sulla loro posizione). Goffredo tiene in mano una pergamena che recita: «*Aspicio cantans aspiciensque cano*», che probabilmente può essere un'allusione alle funzioni musicali che egli occupava all'interno dell'abbazia o, anche, ai testi con notazione musicale che sono inclusi alla fine del manoscritto.

Goffredo definisce quindi qui da un lato il suo ruolo di sentinella sulla torre di guardia del campo di battaglia, vale a dire la sua funzione pastorale e la sua roccaforte per la difesa contro i nemici spirituali che si nascondono per assediare la fortezza dell'anima di ogni credente, dall'altra l'attività di preghiera e lode del Signore che si esercita maggiormente nel canto, nella liturgia. Inoltre, nell'autoritratto, due ulteriori iscrizioni richiamano lo spettro semantico della speculazione: in uno, in particolare, Goffredo afferma di essere uno *speculator castrorum Dei*.

La solennità della figura di Goffredo nell'autoritratto conferma l'irremovibilità della sua posizione e il compito che è chiamato a compiere, ma la somiglianza tra il messaggio che evoca questa immagine e l'inizio del primo sermone, scritto in occasione della prima domenica di Avvento, in cui Goffredo scrive parole che ricordano l'autoritratto, è notevole.

Goffredo distingue quindi nel suo sermone Syon e Gerusalemme, la città di Dio e il suo campo di battaglia, luogo del confronto tra il bene e il male, che sarà descritto in seguito nella separazione tra un *militans Ecclesia, in via* e una *triumphans Ecclesia, in vita*. Un'ecclesiologia, quindi, coerente con quella dei Padri, che non nasconde il suo debito con Agostino e altri autori vittorini, e che Goffredo presenta qui nella distinzione degli abitanti della città di Dio (l'insieme degli angeli che rimasero in paradiso dopo la caduta di Lucifero) e i combattenti nel campo di Dio (gli *speculatores*, ovvero l'intera umanità che lotta contro il male, insieme ai santi e a Dio stesso). La Chiesa militante è quindi la Chiesa presente, che si dirige verso la Chiesa trionfante degli ultimi tempi: le due, quindi, saranno riconciliate nel Giudizio Finale.

Concettualmente, la dinamica essenziale del combattimento terreno costituisce una delle giunzioni centrali della riflessione teologica e pastorale di Goffredo, tanto che è applicata in quasi tutti i suoi sermoni. Inoltre, la metafora militare, che spesso va di pari passo con i toni veementi della sua predicazione, mostra dalla sua prima omelia il compito che il Vittorino si prefigge non come individuo, ma sempre in ragione della sua appartenenza a un ordine di canonici regolari; più in generale, Goffredo avverte che fa parte del corpo unitario della Chiesa, che intende come istituzione, ma anche e soprattutto come mistero.

L'ecclesiologia di Goffredo è carica quindi di un lessico militare che potrebbe essere influenzato dagli eventi storici di quegli anni, in cui il fervore delle crociate aveva già spinto gli ambienti cistercense e vittorino a interrogarsi sulla necessità di una guerra giusta contro il nemico spirituale rappresentato dagli infedeli. In effetti, l'intero primo sermone quaresimale di Goffredo è intriso, anche più di altri, di una retorica appassionata che elogia il combattimento spirituale e che si svolge attraverso una meticolosa riflessione sul concetto e sulla natura della milizia cristiana.

Goffredo conferma quindi anche la stretta relazione tra il bisogno della lotta spirituale per l'uomo e le dinamiche essenziali per la sua salvezza. È la stessa *terrenitas*, infatti, che condiziona l'esercizio di uno sforzo interno volto a sopravvivere alla tentazione e alla precarietà fisica e cognitiva dell'uomo, ora relegato in uno stato miserabile. Se, da un lato, tuttavia, la tentazione può essere abbastanza forte da causare una deviazione pericolosa, che può condurlo a servire il motivo stesso della sua condanna, dall'altro la speranza di una vittoria definitiva sul male si converte, nel registro parenetico di Goffredo, nelle numerose esortazioni al *miles Christi* affinché usi i migliori strumenti per combattere il nemico e che consistono, come insegna la via ascetica promossa dai primi maestri vittorini, in un saggio e continuo esercizio delle migliori tra le virtù cristiane. Tutti i *milites Christi* sono quindi invitati a seguire la loro guida, Cristo.

Lo *speculator castrorum Dei* che è Goffredo, quindi, non rinuncia mai all'uso della terminologia militare nel rigoroso esercizio del suo discorso pastorale, perché, al di là delle ipotesi sull'influenza che la storia di questi anni potrebbe avere sugli scritti, è sempre preferibile illustrare il dovere del combattimento interiore per l'uomo in generale e per il canonico vittorino in particolare, che non perde mai e non deve mai perdere di vista la sua precaria condizione di peccatore e combattere di conseguenza contro le tentazioni.

L'autoritratto di Goffredo come canonico può rappresentare, molto più che l'anticipazione del primo sermone della prima domenica di Avvento, l'intera missione della sua attività omiletica, dettata dalla responsabilità dell'esercizio pastorale nel quadro di una battaglia comune nella quale anche lui ha il compito di combattere. Come i soldati di una stessa schiera, gli uomini sono guidati da Cristo perché nella storia c'è solo la possibilità di una vittoria, la Risurrezione, che è la vittoria sulla morte, sul peccato e, in sostanza, sulla misera condizione precaria derivante dalla Caduta. Questo autoritratto è quindi forse l'immagine più evocativa dell'ecclesiologia di Goffredo, molto più di tutti i suoi sermoni, per la carica altamente evocativa del messaggio che porta.

4.2 Le regioni della dissomiglianza presso i Vittorini lette alla luce dei sermoni di Goffredo

Il tema platonico della *regio dissimilitudinis* arriva sicuramente nell'ambiente vittorino attraverso la mediazione dell'*auctoritas* per eccellenza dei canonici, che, ricordiamo, rispettano la Regola del vescovo d'Ippona: in diverse occasioni nelle *Confessiones* compare infatti il lamento di chi si scopre lontano dalla propria terra, esiliato in uno spazio più ontologico che geografico. Il contesto è quello in cui Agostino si confronta con il problema del male e, di fronte ai tentativi vani dell'estasi plotiniana, si lamenta della distanza tra il Creatore e la creatura, della differenza ontologica tra i due, che l'anima sente quando cerca di tornare al suo principio e di conoscerlo. L'entusiasmo di scoprire la vicinanza all'eterno, la somiglianza con il Creatore, vive tutta la tensione della distanza o la paura della dissomiglianza: segna un abisso tra l'essere del Creatore e l'essere della creatura che può essere riempito solo dal ricongiungimento delle due parti.

L'uso del *topos* platonico della *regio dissimilitudinis* assume un carattere innovativo per i Vittorini perché porta la caduta della materia plotiniana in ambiente cristiano: la *regio* è uno spazio allegorico, sia celeste che terrestre; la *dissimilitudo*, d'altra parte, è ciò che Gilson definisce «l'inconsistance interne du monde», la percezione della diversità dal proprio vero sé, ma anche materia, non-essere, vizio, male, rispetto al vero essere della *regio similitudinis*, il luogo prelapsario ontologico edenico, lo stato, prima del luogo, di primitiva somiglianza con il divino.

Questo tema ha facile ricezione nel Medioevo e specialmente nei Vittorini, le cui sfaccettature più intime del pensiero sono così eminentemente intrise di agostinismo e spiritualità. Ciò è facilmente constatabile dalle numerose occorrenze della locuzione tra gli scritti dei canonici: l'espressione appare in una lettera di Giona di San Vittore in cui è usata in associazione con il *regio longinqua* della parabola del figliol prodigo, ma appare spesso anche negli scritti di Riccardo, in cui viene usata per descrivere la città di Babilonia, terra di esilio, oscurità e confusione. O ancora, in un sermone di Maurizio di San Vittore o in un altro di Assalonne, sempre in associazione con la parabola del figliol prodigo, in cui la *regio dissimilitudinis* diventa l'immagine perfetta per raccontare il lamento dell'uomo lontano dal paradiso.

Non ci sono tuttavia solo brevi occorrenze di questo tipo negli scritti dei Vittorini, ma anche trattazioni più complesse del tema della regione di dissomiglianza. In un sermone di un anonimo vittorino, infatti, l'autore si interroga sui diversi modi di comprendere la parola *dissimilitudo*, e questo lo porta a una pratica decisiva che lo conduce a disegnare una topografia delle regioni di somiglianza e dissomiglianza di Dio, che diventano spazi morali, luoghi che vengono usati per la punizione e l'espiazione dei peccati. *Regio dissimilitudinis* è quindi la condizione di colpa, contrapposta allo spazio riservato all'applicazione della giustizia, ma è uno spazio ontologico e morale, vale a dire quello abitato da Adamo ed Eva prima della Caduta e corrotto da Lucifero: l'uomo e il diavolo vivevano insieme negli spazi delle regioni della somiglianza a Dio, ma con il peccato sono stati entrambi condannati alla dissomiglianza.

L'anonimo vittorino sembra trarre ispirazione da un sermone di Acardo di San Vittore, che è ripreso per struttura, terminologia e temi. In tutto il sermone, Acardo traccia i punti salienti della storia spirituale dell'uomo per chiarire la natura del peccato originale e le conseguenze di questo su tutti i suoi discendenti, per definire in tal modo le condizioni della loro redenzione e per risolvere il problema agostiniano del rapporto tra natura e grazia. Ogni creatura è come Dio, afferma Acardo, ma in particolar modo lo è la creatura razionale, perché è in grado di conoscere

e amare Dio; l'abisso inseparabile che sussiste tra il Creatore e la creatura dopo la Caduta, tuttavia, implica un'inevitabile separazione da Dio con la perdita della grazia, del segno divino da parte dell'uomo: la *regio dissimilitudinis* è quindi un luogo di esilio in cui sentiamo il pieno peso della condanna divina, che anche nel caso di Acardo è identificato con la *regio longinqua* di cui parla il Vangelo. L'intenzione di Acardo è ovviamente catechetica ed esortativa ed è finalizzata alla costruzione di un itinerario spirituale che l'uomo deve seguire per diventare di nuovo simile a Dio; quindi, la sua teologia parenetica, che spesso si accontenta di rapidi riferimenti alla dottrina in favore di un dovere magistrale e spirituale da compiere, è divisa tra *vita activa* e *vita contemplativa*, tra metafisica ed esperienza, e la descrizione degli eventi della storia biblica, che va dalla creazione alla Caduta e all'esilio nella regione della dissomiglianza del Padre, diventa nei suoi sermoni l'esempio più illuminante di edificazione per i suoi confratelli.

Ciò che nel sermone di Acardo è tuttavia soltanto un primo abbozzo di una sorta di topografia ontologico-morale dei luoghi e dei modi della differenza ontologica e morale tra Creatore e creatura, in un testo della *Miscellanea* dello pseudo-Ugo di San Vittore, il *De negotiatione claustralium*, tale architettura del pensiero si sviluppa in un cosmo anagogico ed escatologico dei luoghi della punizione e della beatitudine. In effetti in questo breve trattato vengono presentate cinque regioni spirituali, definite come un grande mercato in cui i monaci possono fare i loro commerci spirituali: la *regio dissimilitudinis* è il primo in ordine, seguito dalla *regio australis*, poi seguono la *regio expiationis*, la *regio gehennalis* e la *regio supercoelestis*.

La distinzione di questi luoghi, che sembrano evocare il nostro paradiso, il purgatorio e l'inferno, vuole essere un'esortazione a prendere consapevolezza dell'itinerario della coscienza dell'uomo che deve vivere come uno stato abituale la distanza da Dio: l'ontologia qui lascia il posto a una topografia psicologica e morale che descrive la condizione di distanza e privazione della propria identità dal luogo fisico e testimonia una vicinanza con le bestie che umiliano l'uomo, tenendo conto della sua somiglianza originale con Dio.

Anche Goffredo accoglie il tema della *regio dissimilitudinis* nelle sue opere e, specialmente nei sermoni appare con una certa frequenza. Talora, come nei due sermoni pasquali, sono ancora occorrenze di poco conto o addirittura accidentali, in cui Goffredo si limita al semplice commento del solito passaggio agostiniano tratto dalle *Confessiones*; altrove, come in un sermone sull'epifania, la *regio dissimilitudinis* è il luogo di origine dell'*universalis Ecclesia*, la Chiesa che milita in questo mondo per portare la salvezza a tutte le anime dei credenti.

L'elaborazione di Goffredo in chiave psicologica e teologica del tema della *regio dissimilitudinis*, tuttavia, inizia a prendere forma già nel *Microcosmus*. In uno dei capitoli del primo libro in cui affronta il problema antropologico della miseria umana postlapsaria, il Vittorino intende rivalutare l'uomo naturale, ma ammette la rottura intercorsa tra Creatore e creatura dopo la Caduta, che ha provocato la sostituzione dell'amore filiale dell'uomo verso Dio con la paura del servitore per il suo padrone. Questo servo, che è figura dell'anima contaminata dal peccato originale, può tuttavia praticare le quattro virtù cardinali in un viaggio di ritorno a Dio, così come il figliol prodigo ritorna dal padre sperando di essere assunto come salariato. Nel lungo e complesso discorso psicologico di Goffredo, le virtù cardinali aiutano la parte concupiscibile dell'anima a scegliere i beni reali tra tutti quelli che esercitano la loro attrazione e a combattere il rischio di abbandonarli. La dispersione dell'uomo naturale nei beni temporali viene quindi combattuta dall'uomo, mentre il figliol prodigo ripercorre i suoi passi e preferisce accontentarsi di un ruolo minore rispetto al rango di figlio che pure avrebbe: questo significa, nell'ottica di Goffredo, il piano d'azione della natura e non della grazia, in cui le virtù cardinali devono agire per garantire la vittoria definitiva dell'uomo naturale sui movimenti irrazionali dell'anima. La *regio dissimilitudinis* è quindi in questo caso il luogo naturale in cui l'uomo vive, come il figliol prodigo, lontano dal focolare paterno, è il luogo della Caduta, del peccato, ma in Goffredo un grande ottimismo antropologico si apre fortemente alla speranza del *reditus*.

La distinzione tra le anime condannate alla dispersione e le anime degli eletti, che possono tornare al principio di somiglianza con Dio, consente di passare dal filosofo e teologo Goffredo al predicatore, in cui la gnoseologia e la psicologia del *Microcosmus* sono sostituite dalle intenzioni esortative e morali. Nel sermone sulla prima domenica di Avvento emerge immediatamente l'inevitabilità di una condanna totale dei reprobì e degli eletti con il peccato originale: questa condanna consiste nell'attribuzione di uno spazio-tempo comune identificato nella *regio dissimilitudinis* o *vallis plorationis*, tempo in opposizione all'eterno divino, spazio come luogo fisico usato per scontare la propria pena. Qui, le anime degli eletti eserciteranno le virtù, mentre quelle dei reprobì caduti nel peccato saranno quindi condannate per sempre.

La *regio dissimilitudinis* è per Goffredo dunque sempre intesa in una prospettiva gnoseologica e morale, vale a dire come luogo di defezione del bene e della sua impossibilità di conoscerlo, volerlo e attuarlo. Per questo motivo si distinguono le anime elette dalle reprobe, le quali, sebbene condividano lo stesso luogo di punizione, subiscono questa privazione in modo diverso. La distinzione tra i luoghi della presenza e dell'assenza del bene serve quindi a Goffredo a fondare il suo cosmo morale, che viene dispiegato, come nel testo dello pseudo-Ugo

di San Vittore, in cinque regioni: la *regio beatitudinis*, la *regio similitudinis*, la *regio penitudinis*, la *regio dissimilitudinis* e la *regio mestitudinis*.

La cosmografia escatologica di Goffredo sembra vicina a quella dello pseudo-Ugo e di un testo attribuito a Bernardo di Clairvaux. Non abbiamo sufficienti dati per dichiarare un'influenza cistercense diretta su Goffredo, ma abbiamo comunque sottolineato tale questione nella nostra tesi. La riflessione che ruota nel secolo XII sul tema della *regio dissimilitudinis* all'interno della scuola di San Vittore testimonia del resto quanto i canonici vittorini fossero a conoscenza del legame esistente tra la narrazione, nelle *Confessiones*, dell'esperienza interiore vissuta da quello che consideravano il loro padre fondatore, vale a dire Agostino, e le lezioni che potevano imparare da essa.

4.3 Filosofia e teologia a San Vittore: il contributo di Goffredo

La drammatica tensione naturale dell'uomo tra la ricerca dell'unità e l'impossibilità costitutiva di trovarla in una molteplicità accidentale e corporea, che si risolve ammettendo una salvaguardia della necessità della questione filosofica nell'ambito del contingente attraverso la pratica dell'*eruditio* era già stata teorizzata da Agostino. Per il vescovo d'Ipbona è infatti solo attraverso lo studio delle arti liberali che l'uomo può percepire, nella vita, la struttura di base, l'ordine del mondo, le regole che soggiacciono al reale, le chiavi che permettono perciò di rendere intelligibile la molteplicità leggendovi l'Uno sullo sfondo. Su questa base, il Medioevo ha dovuto leggere la comprensione parziale e limitata dei dati rivelati, *a parte hominis*, nella dinamica dell'inevitabile tensione di un'emergenza umana della filosofia nonostante la precarietà gnoseologica dovuta alla Caduta. Qui inizia il tentativo di una filosofia cristiana che non può essere altro che una riflessione sul metodo e sul significato di un'esegesi scritturale, perché l'unica possibilità di tenere insieme la Verità rivelata e l'emergere del *quaerere* filosofico risiede nell'ipotesi di una precisa delimitazione del campo che appartiene alla ragione umana. L'esercizio filosofico finisce quindi per essere l'unica lente in grado di comprendere il mondo e i dati rivelati.

Accogliendo questo patrimonio, tutti gli autori della scuola di San Vittore hanno sovrapposto la *scientia* alla *sapientia*, servendosi della strumentazione filosofica per leggere anche nei testi della letteratura profana le possibilità di una parziale intuizione della verità

cristiana ancor prima che essa fosse rivelata. Allo stesso tempo, tuttavia, i Vittorini delineano le aree di indagine, segnando il necessario confine tra teologia naturale o metafisica e teologia cristiana, inevitabilmente sacra.

Il *Didascalicon* di Ugo di San Vittore assume tutto il suo significato pedagogico nel compito che si prefigge a partire dal ruolo dell'*eruditor*, del *magister* che riporta i contenuti del testo. In effetti, ciò che si presenta come un libro di testo introduttivo allo studio delle arti liberali ha nella parola *eruditio* la chiave per spiegazione del suo progetto editoriale, che vede l'erudizione, vale a dire la purificazione dello spirito dallo stato di ignoranza della condizione naturale dell'uomo postlapsario, come sinonimo di educazione. L'*eruditio* è il massimo tentativo di comprendere le leggi che governano l'universo e che, in Ugo, assume le caratteristiche di una tendenza classificatrice volta all'armonizzazione dell'universo della conoscenza, in grado di fondere tutti i saperi umani in una visione gerarchica con la filosofia al suo apice. Dividere e classificare è in generale per i Vittorini un invito a un'opera di unificazione interiore che porta alla pluralità, propria dello stato del peccato o alla degenerazione dell'unità primordiale, all'unità prelapsaria. Per Ugo tale opera di unificazione interna può avvenire solo in virtù di un atto di indulgenza divina che rende intelligibile l'unità con la ragione umana debole, grazie al riconoscimento della Trinità divina riflessa nella struttura triadica intrinsecamente presente nella creazione o, da una prospettiva epistemica, per avvicinare le diverse discipline della conoscenza umana alla ricerca della sapienza divina.

L'urgenza teologica di Ugo è recepita, pochi anni dopo, da Acardo, che affronta il problema del binomio uno-molti sul versante metafisico interrogandosi sulla possibilità della pluralità in Dio stesso. Acardo tuttavia non si limita a sostenere l'idea della pluralità divina derivata dal mistero trinitario, ma afferma piuttosto che ogni forma di pluralità creata deriva direttamente da una pluralità non creata, specifica dell'unità del trinomio *unitas - equalitas - equales* che è unità assoluta perché priva di alterità. La domanda di Acardo sulla possibilità del passaggio dall'unità del Creatore alla pluralità delle creature trova la sua risposta nella dottrina delle cause primordiali ugoniane, che egli chiama ragioni eterne. L'espedito platonico delle Idee come piano intermedio per risolvere il problema del molteplice funziona bene in Acardo, grazie al quale egli collega ogni relazione eterna in una corrispondenza biunivoca con il suo concetto omologo pensato dalla mente umana; tuttavia, è nel rintracciare le *rationes aeternae* nell'unica divina *Ratio*, che coincide con Dio stesso, che ha luogo la correlazione tra unità e pluralità. In questo senso, quindi, per Acardo la conoscenza umana è un atto partecipativo che unisce l'anima alla sua fonte: ripercorrendo la sua relazione con il divino, infatti, l'uomo può

raggiungere il vertice di questa contemplazione che gli permetterà di vedere l'intero universo creato negli occhi di Dio.

Come mostrano gli esempi di Ugo e Acardo, a San Vittore la composibilità dell'uno e del molteplice viene percepita come un problema la cui soluzione è elaborata e accolta in questo panorama concettuale che, se denuncia la distanza metafisica del Principio con le realtà immanenti, presenta anche il percorso teologico cristiano di una soteriologia che inevitabilmente assume anche le marcate caratteristiche della gnoseologia vittorina.

In questo senso, tra i Vittorini l'atto di dividere e classificare diventa urgente e necessario, al punto che si rivela l'unico modo di pensare alla realtà e, di conseguenza, una chiave per interpretare la pagina sacra, in cui il divino si è rivelato nella sua creazione. L'ortoprassi vittorina applicata in materia di esegesi, quindi, oltre che più in generale nella produzione di omelie e trattati, si manifesta nello svelamento della trama di un simbolismo demoltiplicativo che tende a tracciare la perfetta corrispondenza tra *littera* e *allegoria* fin nei minimi dettagli del dato rivelato. Di conseguenza, secondo i maestri della scuola di San Vittore la necessità di ordinare l'universo terrestre e meta-terrestre, attraverso divisioni multiple e successive, è il mezzo ideale per la ricerca della correlazione nascosta tra visibile e invisibile, tra mistero e mezzi per comprenderlo, tra umano e divino.

Tra i casi più esemplari di questa pratica va menzionato sicuramente il paradigmatico *De tribus diebus* di Ugo, un trattato in cui il dogma trinitario viene analizzato in considerazione delle perfezioni (*invisibilia Dei*) delle tre persone della Trinità, per le quali *potentia*, *sapientia* e *bonitas* divine si manifestano rispettivamente nella grandezza, nella bellezza e nell'utilità delle cose del mondo e anche nello spirito, nell'intelletto e nell'amore dell'uomo. Inoltre, la corrispondenza settenaria che Ugo presenta nei suoi altri testi e che individua nelle Sacre Scritture tra i peccati capitali, nelle domande del *Pater Noster*, nei doni dello Spirito Santo, nelle beatitudini e nelle virtù conferma la prassi delle divisioni ugoniane e diventa il pretesto per la scrittura della sua *De quinque septenis*. Gli esempi di questo tipo possono comunque essere molteplici: tutti mostrano però che tra i Vittorini il metodo di divisione e classificazione è la base di qualsiasi processo di indagine razionale della realtà, in un percorso che va dalle cose conosciute per raggiungere l'ignoto, dal visibile all'invisibile.

La stessa *lectio*, quindi, il principio di tutto l'apprendimento, si basa sulla divisione, un'operazione di ἀνάλυσις, di decomposizione di un intero organico nelle sue parti: dal finito, il campo proprio delle *scientiae*, di competenza della ragione umana, possiamo dirigerci all'infinito. Da questa prospettiva, quindi, l'intero universo diventa un libro scritto dalla mano

di Dio per consentire all'uomo di comprendere il divino attraverso le sue molteplici manifestazioni. Leggere il mondo è quindi per i Vittorini il mezzo per collegare la creazione al Creatore, per tornare dalla fenomenalità delle entità alla trascendenza stabile del principio creativo, per vedere, attraverso lo specchio della bellezza dell'universo, il riflesso della sapienza invisibile del suo autore.

L'originale rivalutazione vittorina delle arti meccaniche risulta coerente a questo contesto: le arti meccaniche sono in realtà parte di questo processo di classificazione della conoscenza che riunisce tutti i tipi di sapere dati all'uomo per aiutarlo in uno stato di fragilità causato dalle condizioni miserevoli in cui versa dopo la Caduta. Ogni *ars* ha una parte della verità che consente all'uomo di raggiungere la salvezza, in vista del più ampio piano divino che vede, come obiettivo ultimo del percorso comune verso la fine dei tempi, la rigenerazione dell'uomo dallo stato di ignoranza, del vizio, della mortalità. Un'ampia visione della conoscenza che, nella sua parte speculativa, si occupa di curare il male dell'ignoranza, mentre nella sua parte pratica intende curare i vizi dell'anima e ripristinarne le virtù. Pertanto, le arti meccaniche costituiscono, nella ricostruzione dell'epistemologia vittorina, la prima tappa di un viaggio per ricondurre le scienze umane alla sapienza divina. Pur ammettendo che queste hanno meno dignità rispetto alle discipline liberali, Ugo cerca di sottolineare la loro posizione di base nella piramide rappresentata dalla sua *divisio philosophiae* e le fissa al numero di sette, stabilendo un facile parallelo con le arti liberali, di cui sono metafore esteriori.

Ugo, quindi, stabilendo un perfetto parallelismo tra le discipline del corpo e quelle della mente, non si concentra su una discussione delle diverse tecniche, ma solo su ciò che può identificarvi in un modo che risulti attinente alla filosofia: ciò che Ugo sta cercando è, quindi, una filosofia delle arti meccaniche che intende mettere in discussione il significato e la legittimità della loro esistenza, a partire dalla ricostruzione di una legittimazione interamente filosofica che dà spazio a un mondo che, nel contesto monastico precedente e contemporaneo del Vittorino, non ha alcuna legittimazione.

Il sapere prodotto dalle arti meccaniche è dunque accolto tra le conoscenze quasi nobili, ma la prova del suo spostamento su un piano che non è realmente orientato verso la filosofia, ma che la filosofia cerca di avocare a sé, porta Ugo a relegarlo nella parte più bassa della sua scala epistemologica. La complessità della relazione tra le discipline meccaniche del corpo e per il corpo e quelle della e per la mente emerge quindi attraverso la distanza tra le due parti. In una concezione tipicamente medievale, infatti, in cui il corporeo è un segno della corruzione del peccato e costituisce la parte vile dell'uomo in relazione allo spirito, Ugo definisce le arti

meccaniche come *adulterinae*, attraverso l'invenzione di una paraetimologia che fa derivare il termine 'meccanica', anziché dal greco μηχανάομαι (propriamente, 'fare macchine'), dal latino *moechari* ('essere adultero'), connotandole negativamente in senso platonico, in quanto tradirebbero la natura di ciò che imitano o, allo stesso modo, hanno adulterato nella materia la dignità spirituale dell'uomo. Considerando che la copia è, sia ontologicamente che assiologicamente, inferiore all'originale, le arti meccaniche non hanno di per sé una dignità epistemologica, ma la assumono quando ricevono la loro legittimità dalla filosofia.

Goffredo, nel *Fons philosophiae* e nel *Microcosmus*, segue da un lato l'enciclopedia ugoniana per gli aspetti dedicati alla salvaguardia di una garanzia di bontà inerente alle arti meccaniche e liberali in virtù del loro valore propedeutico al conseguimento della sapienza, e dall'altro inserisce la sua riflessione sulle arti in un quadro soteriologico che rende le stesse scienze profane semplici strumenti: da un lato quindi gli aspetti fondanti una forte pedagogia vittorina, dall'altro l'economia di salvezza che integra la pedagogia in un'ottica che tenga conto di fini ad essa superiori. L'idea, tuttavia, che sia possibile separare i due magisteri, quello di Ugo e quello di Goffredo, è difficile da seguire: il secondo, infatti, è direttamente e inequivocabilmente influenzato dal primo, dal momento che egli si basa sulla stessa struttura e sullo stesso modello forniti dal *Didascalicon* per la scrittura del *Fons philosophiae*, il che non lascia dubbi sull'interconnessione tra le loro opere. Nel *Microcosmus*, invece, viene allentato il legame con la dottrina di Ugo sulle arti meccaniche e liberali: il discorso sulla loro legittimità si innesta infatti sulla psicologia che illustra la meravigliosa architettura dell'anima umana. In un contesto diverso come quello che ha portato alla stesura del trattato, Goffredo, rinnovando il suo umanesimo ottimista in maniera più netta rispetto al *Fons philosophiae*, protesta contro l'etimologia fittizia, che vorrebbe nelle arti meccaniche la giustificazione stessa del loro confinamento entro i limiti estremi del sapere ad esse concessi da un raffinamento quasi universale di tutte le forme di conoscenza umana: in effetti le arti meccaniche possono effettivamente essere usate per scopi deleteri o utilitaristici, ma la loro rivalutazione sta tutta nella considerazione della bontà insita nel loro esercizio.

La pedagogia vittorina che riguarda l'insegnamento o, almeno, la presentazione delle arti meccaniche e liberali lascia il posto, nei sermoni di Goffredo, ai soliti bisogni parenetici, che si rivelano nei ripetuti tentativi del predicatore di sollecitare il lettore o l'ascoltatore a trarre il massimo beneficio dalle parole dell'omelia per fini esclusivamente morali. Ciò non significa, ovviamente, che la necessità didattica scompaia con l'attività omiletica, ma essa prende piuttosto forma nei contorni di un genere letterario diverso dal trattato, che espone la dottrina in modo che possa riferirsi a una conoscenza pregressa, acquisita nei luoghi classici del sapere.

Nei sermoni, l'intento teologico è generalmente indirizzato più a un contesto pastorale che a quello scolastico, è *cura animarum* anziché *mentium* e, in quanto tale, gli oggetti dell'insegnamento assumono la forma materiale e strumentale del commento alle Scritture e diventano quindi la chiave per decifrare le ragioni dell'azione corretta.

Quando Goffredo mette in dubbio lo statuto delle arti (l'insieme delle arti meccaniche, pratiche e liberali), lo fa sempre in uno scenario che non può mai essere separato dalla storia del peccato. Seguendo il magistero di Ugo, Goffredo comprende nei sermoni le arti come il dispositivo trovato dall'uomo per sopravvivere alla sua misera condizione di peccatore: da un lato, le arti meccaniche cercano di compensare la precarietà fisica dettata dalla condizione umana, dall'altro le arti liberali si sforzano di percepire quella luce del divino, precedentemente posseduta, e di cui l'uomo non vede più altro che le ombre che questa luce proietta.

Nei sermoni, Goffredo non si limita a una normale esposizione delle discipline secolari, ma insiste sulla misera condizione dell'uomo lontano dal paradiso edenico, privato del legame privilegiato con il divino; in questo senso, quindi, l'anima umana vive, come la donna lontana da suo marito, tutto il dramma della corruzione del corpo costretto a immischiarsi nella materialità: le arti meccaniche sono definite come scienze dal falso nome, in opposizione all'unica vera scienza, quella della *cognitio Dei*, che ora è impraticabile nello stato postlapsario. Gerarchicamente e assiologicamente più degne, le arti liberali sono necessarie per compensare l'immenso sforzo dello spirito umano, seppur corrotto, a recuperare questa conoscenza di Dio ormai perduta. Lo stato precario della sfera corporea che le arti meccaniche cercano di mantenere intatto si riflette quindi anche a livello gnoseologico, ma i tentativi umani, proprio perché sono solo umani, di sostituire le ombre con la luce possono solo fallire o agire come rimedio temporaneo. Ecco tutto lo spazio di manovra dato alla ragione umana, ecco tutte le possibilità per l'esercizio e l'applicazione delle arti liberali. D'altra parte, per Goffredo c'è una via d'uscita dallo stato di afflizione e oscurità in cui l'uomo è costretto dalle sue stesse condizioni mortali, vale a dire c'è un modo per trovare la luce primitiva di Dio: tutte le risposte sono in questa *scintillula* divina che è ancora presente nell'anima umana.

Il perimetro entro il quale è legittimo l'esercizio della ragione umana, secondo il predicatore Goffredo, è quindi lo stesso teorizzato nel *Fons philosophiae* e nel *Microcosmus*, ma è anche lo stesso del magistero di Ugo. La filosofia, nelle sue parti teoriche, pratiche, logiche e meccaniche, trova la sua ragion d'essere nella visione ascendente che la conduce alla sapienza teologica, che è sia la metafisica pagana, totalmente umana, ma anche la vera teologia, concessa all'uomo con la Rivelazione. Che ci sia, quindi, qualcosa di buono nell'attività filosofica, è

chiarito dal fatto che per Goffredo la filosofia umana che rimane entro i limiti della ragione si distingue dalla filosofia come contemplazione: se nella prima c'è un rischio, un pericolo di peccato, la seconda è certamente utile, buona, perfino necessaria per l'uomo che cerca Dio.

4.4 A proposito dell'esegesi vittorina e di quella del Goffredo predicatore

Una delle sfide maggiori che Goffredo affronta in ambito teologico è quella di cercare di spiegare e colmare l'inevitabile iato che sussiste necessariamente tra la sua spiccata antropologia filosofica e l'incontestabilità delle Scritture. Se, infatti, da un lato la verità del dato rivelato è comprensibile solo parzialmente all'uomo a causa della precarietà gnoseologica alla quale l'uomo è condannato in seguito alla caduta nel peccato, dall'altro il Vittorino non può sfuggire all'urgenza umana della filosofia e delle capacità naturali dell'uomo anche in uno stato postlapsario. In questa condizione, lo sforzo di Goffredo per una filosofia cristiana e per una teologia può solo portare a una riflessione sul metodo e sul significato della sua esegesi scritturale, poiché l'unica possibilità di tenere insieme la verità del dato rivelato e l'emergere del *quaerere* insito nell'uomo risiede nell'ipotesi di una delimitazione chiara e precisa, nelle Scritture, del campo che appartiene all'uomo e, più precisamente, all'esercizio della filosofia e delle arti liberali. In questo senso, l'identificazione, entro i limiti della parola sacra, di una serie di interpretazioni tutte ugualmente valide, è ammissibile in tutti gli autori della scuola di San Vittore che, a partire dall'insegnamento esegetico del *magister Hugo*, uniscono *scientia* e *sapientia*, le sovrappongono, dotando la teologia di strumenti filosofici in grado di leggere e persino interpretare i testi della letteratura secolare come teologici; ma, allo stesso tempo, le separano, segnando il necessario confine tra teologia naturale, che è profana, e teologia cristiana, sacra.

In questo contesto, la fondazione di una dottrina dell'esegesi delle Scritture a San Vittore comincia con Ugo che, sulla scorta dell'esegesi patristica, traccia tre livelli ermeneutici: *historia* (o senso letterale), *allegoria*, *tropologia*. La spiegazione letterale o storica sta nel passaggio dalla *littera* al *sensus*, vale a dire nella scoperta delle difficoltà grammaticali e logiche in vista della loro soluzione, ma anche nella spiegazione dei passaggi che si riferiscono ad eventi della storia biblica; la spiegazione spirituale, d'altra parte, consiste nel passaggio dal *sensus* al senso

profondo, nelle due possibili interpretazioni, allegorica o mistica e tropologica o morale, con lo scopo finale di fede e speculazione la prima, costruzione morale la seconda.

Dopo Riccardo che, pur accettando gli esempi di Ugo sull'importanza dell'indagine sul significato letterale e storico delle Scritture, proietta tutti i suoi sforzi ermeneutici sull'allegoria e la tropologia, Goffredo è forse il più fedele tra i discepoli di Ugo in materia d'esegesi. Goffredo, infatti, pur riservando un certo grado di autonomia e originalità di contenuti, è altrettanto moderato come il maestro, aperto con prudenza alla novità e amante dell'equilibrio e della sintesi sistematica. D'altra parte, si allontana da Ugo nella critica all'abuso del senso allegorico, a volte preferendo anche il magistero del priore Riccardo.

Il metodo che Goffredo espone nel suo *Fons philosophiae* è applicato anche nel *Microcosmus*. Commentando i passaggi biblici dell'Esamerone, infatti, emerge l'uso costantemente parallelo del significato letterale e mistico: se il testo sacro dice: «Sint in signa tempora et dies et annos» (*Gn* 1, 14), l'interpretazione letterale insegnerà che Dio voleva la successione di giorni, stagioni e anni, non dunque alla maniera dei matematici che interpretano nelle costellazioni i segni del futuro e il destino degli uomini, ma come i Padri della Chiesa che leggono del cosmo in diversi luoghi nelle Scritture; l'interpretazione allegorica, d'altra parte, mostrerà in Cristo il segno della salvezza umana in tutti i suoi misteri. In breve, nessuno dei Vittorini respinge il significato storico delle parole bibliche, ma ognuno trova un riferimento a una realtà fondamentale e primaria: il significato spirituale, d'altra parte, interviene per rivelare il significato nascosto di questa realtà o, anche, traccia una realtà secondaria che include la prima e la duplica.

Nei manuali o nei trattati vittorini, tuttavia, la dottrina esegetica appare per lo più nella forma di una semplice esposizione quale può essere quella di un testo didattico, in cui l'autore si limita a una presentazione più o meno generica sulla maniera corretta di leggere e interpretare le Scritture; soltanto in altri testi e contesti, in cui la necessità dell'insegnamento riveste un ruolo secondario, l'esegesi vittorina viene applicata secondo i soliti schemi ma con scopi diversi. È quindi chiaro che un genere letterario ben definito nelle sue prerogative e finalità come il sermone medievale, e in particolare il sermone vittorino, in cui il predicatore si pone il compito di illustrare la buona pratica di interpretazione delle Scritture per un pubblico che nella maggior parte dei casi ascolta prima di leggere, non può presentare la dottrina esegetica della scuola da un punto di vista teorico, ma può e deve applicarla da un punto di vista pratico. Il pulpito comporta responsabilità diverse dalla cattedra, in cui il predicatore non ha il dovere di

prendersi cura delle menti degli studenti come richiesto invece al *magister*, ma ha piuttosto la responsabilità di prendersi cura delle anime del proprio gregge.

In linea di principio, quindi, la scrittura dei sermoni vittorini segue una struttura di base, uno scheletro, fornito dalle regole di composizione di questi testi, che è spesso tratto dalla stessa dottrina sull'interpretazione delle Scritture. Il primo livello, introduttivo al testo, fornisce di solito una spiegazione del significato letterale del versetto biblico menzionato, che in molti casi riprende la liturgia del mattutino prevista per la festa celebrata dallo stesso sermone; spesso, tuttavia, il predicatore, specialmente se è particolarmente esperto, si libera da una pedissequa attinenza al testo della *lectio*, riempiendo il discorso di aggiunte e sfumature apparentemente aberranti (per il lettore moderno che potrebbe non comprendere la coerenza logica all'interno del testo), ma che hanno il merito di conferire al sermone ricchezza di contenuti e profondità ermeneutica.

Nel nostro lavoro abbiamo proposto un commento dettagliato su due sermoni di Goffredo che possono dare una buona idea dell'esperienza del nostro predicatore. I due *sermones ad status*, che sono il sermone per il capitolo generale e il sermone per il sinodo, hanno in effetti molte caratteristiche in comune tra loro che mostrano la particolare capacità omiletica e filosofica di Goffredo.

Ciò che emerge soprattutto dall'analisi di questi sermoni è il ruolo pastorale del canonico regolare di San Vittore, così analiticamente descritto da Goffredo. Ma se nel *Sermo in generali capitulo* l'elemento consistente nell'esortazione ai suoi confratelli di scoprire e usare i tesori rappresentati dalla vita e dalla biblioteca di Agostino sembra essere predominante, gli aspetti logici e letterari, filosofici ma anche teologici che emergono nel *Sermo in sinodo*, oltre l'estetica stessa del discorso, sono rivolti al monito, all'avvertimento del predicatore non solo agli uomini che vagano nel *saeculum*, nel campo di Dio, lottando contro le insidie di nemici spirituali, ma anche e soprattutto al clero che egli ha l'obbligo di istruire, addestrare e correggere.

Conclusioni

Il nostro lavoro ha cercato di dimostrare che le opere di Goffredo si inseriscono di una lunga tradizione di scuola che egli tenta di rinnovare; un elemento evidente che si mostra anche

nell'utilizzo variegato delle fonti, che vanno dalla poesia classica ai trattati contemporanei sulle arti liberali, dagli scritti dei Padri alla liturgia, e che emerge chiaramente nella seconda parte di la tesi, dedicata all'edizione dei 32 sermoni di Goffredo. L'uso delle *auctoritates* di Agostino e Gregorio Magno, a cui Goffredo si riferisce implicitamente o esplicitamente in quasi tutti i sermoni, è un segno dell'innegabile influenza che entrambi esercitarono all'interno delle mura dell'abbazia parigina. Inoltre, dalla nostra analisi è emerso in diversi punti il dato di come Goffredo si senta troppo stretto nelle maglie del platonismo agostiniano che sembra evocare la vanità della natura umana. La controversa risposta a questa corrente è dettata in lui dal tentativo di dimostrare (in accordo con Agostino) che nell'uomo secondo la natura c'è ancora un certo grado di bellezza, di somiglianza con l'*imago perfectionis* dell'anima umana dello stato edenico che è stata perduta solo parzialmente dopo la Caduta. Nella valorizzazione dell'uomo come la più grande creatura di Dio sta quindi tutta l'originalità, il tratto più caratteristico, l'ispirazione e le manifestazioni più sincere del pensiero di Goffredo.

Inoltre, negli scritti di Goffredo non è possibile escludere l'influenza diretta dei Vittorini, non solo in considerazione della quantità di fonti rinvenute, attestata dalla coerenza con i temi tipici della scuola, ma proprio a causa dell'esistenza stessa di una scuola e del significato dello statuto di scuola dal punto di vista metodologico. Il continuo riferimento a Riccardo, Acardo, Andrea, Gualtierio, Assalonne, ma soprattutto a Ugo è stato quindi essenziale per delineare nel modo migliore i contorni di una delle figure più eminenti della terza generazione di canonici della scuola di San Vittore.

Per quanto riguarda le ragioni dell'ottimismo antropologico di Goffredo, bisogna dire che non possono limitarsi all'analisi dell'uomo secondo la natura. Perché ci sia, in effetti, la massima esaltazione della sua antropologia, si deve concepire l'uomo nell'opera divina di grazia e redenzione. Per Goffredo, la grazia in realtà non rappresenta una forza che sovrasta la natura: nell'economia salvifica del Vittorino, la grazia è intesa come un complemento dei doni divini fatti all'uomo, che egli ha parzialmente perduto col peccato. Grazie ai doni gratuiti, infatti, Dio offre una seconda opportunità di divinizzazione all'uomo; tuttavia, poiché l'offerta di tali doni è gratuita, non può esserci alcun merito, ma l'uomo deve accettarli con un'adesione di fede, avviando un progressivo processo di miglioramento che lo porterà ad essere Dio stesso. Di conseguenza, Goffredo specifica che è fondamentale concepire l'uomo come un essere che ha perso la sua integrità originale, ma a cui viene offerta la possibilità di riacquisirla: la grazia quindi non subentra alla natura, ma la completa nel concedere all'uomo terrestre razionale la possibilità di essere iper-razionale, vale a dire di superare la propria condizione, che viene

declinata in base ai diversi aspetti della psicologia, della gnoseologia o, più in generale, dell'antropologia.

È proprio attraverso questa attenzione per l'uomo nel suo insieme che Goffredo testimonia quindi di essere un autentico filosofo, un autentico teologo, un autentico maestro di un pensiero autonomo. Quando leggiamo le sue opere, ci troviamo infatti di fronte a una vera e propria *summa* di un pensiero dalle molteplici forme: il *Fons philosophiae* e il *Microcosmus*, come esempi della sua opera di *magister*, i *Sermones*, come modello del suo compito pastorale, le cosiddette opere minori, che chiudono il ritratto polisemico ed eclettico di un intellettuale completo, sono tutte opere che si occupano di psicologia, morale, filosofia, della vita dell'uomo nel mondo, della lotta costante della Chiesa militante per il suo incontro con il modello da perseguire della Chiesa trionfante su larga scala e, in particolare, della lotta dell'individuo, di ogni uomo contro ogni tipo di nemico spirituale.

Per la sua esegesi allegorica e tropologica, per un uso intelligente delle diverse fonti, appartenenti al patrimonio culturale pagano e cristiano conservato sugli scaffali della monumentale biblioteca di San Vittore, Goffredo è quindi degno di continuare il suo insegnamento e la predicazione entro la scia di quegli ammirevoli intelletti quali furono Ugo, Riccardo, Andrea e Acardo, rappresentanti di una prima e una seconda generazione di autori che contribuirono a dare prestigio e fama alla scuola di San Vittore. In questo contesto, quindi, la pedagogia cristiana di Goffredo che emerge dai suoi scritti e, in particolare, dai suoi sermoni, dimostra un notevole ottimismo antropologico, che va da una valutazione positiva delle scienze secolari in virtù della loro propedeuticità alla sapienza teologica, a una soteriologia che garantisce la possibilità di redenzione da parte dell'uomo postlapsario, in cui la scintilla della somiglianza divina non si è estinta completamente dopo il peccato.

Il lavoro è accompagnato da alcune tavole storiografiche che riassumono la complessa ricostruzione biografica della vita e del pensiero di Goffredo, insieme ai suoi due autoritratti in veste di maestro e di predicatore, che consegnano un ulteriore elemento importante nell'analisi della sua produzione scritta, nonché un'ampia bibliografia delle fonti e della letteratura secondaria.

RÉSUMÉ

La thèse de doctorat se compose d'une édition critique des 32 *Sermones* de Godefroy de Saint-Victor, presque totalement inédits à ce jour, avec son appareil de sources bibliques et liturgiques, classiques, patristiques et médiévales, et d'une étude monographique sur ses doctrines philosophiques et théologiques. D'abord est reconstruite la biographie de l'auteur, puis est analysé en détail le corpus des œuvres de Godefroy, leur tradition manuscrite et leur contenu intellectuel, afin de fournir une vision systématique de sa pensée. Les hypothèses et les caractéristiques de la prédication victorine en général sont également examinées, ainsi que la question de l'audience des sermons, la méthode et le contenu de la prédication victorine, les thèmes ecclésiologiques ou pastoraux et les racines platoniciennes et augustinienne de sa réflexion sur le statut des arts libéraux. L'édition des *Sermones* est précédée d'une section critique où sont présentées les témoins manuscrits et justifiés la reconstitution du texte et les principes ecdotiques adoptés. Chacun des 32 sermons est accompagné de quelques pages d'introduction, qui mettent en évidence les particularités de la prédication de Godefroy, allant de l'exégèse à une utilisation intelligente des sources, procurant ainsi un portrait éclectique du prédicateur Godefroy. De l'analyse des textes étudiés ici émerge la figure d'un intellectuel multiforme du XII^e siècle, actif dans les domaines musical, liturgique, poétique, philosophique et pastoral, et qui utilise et associe toutes ses compétences à des fins parénétiques. Godefroy s'insère ainsi, par son magistère et sa prédication, dans le sillage des grands *magistri* victorins, représentants des premières générations d'intellectuels qui ont illustré l'école de Saint-Victor. Quelques tableaux récapitulatifs, récapitulant la vie et la pensée de Godefroy, complètent le travail, ainsi qu'une reproduction des deux autoportraits enluminés du Victorin.

MOTS CLÉS

Godefroy de Saint-Victor, sermons, prédication, philosophie, théologie

ABSTRACT

This doctoral thesis proposes a critical edition of the thirty-two *Sermones* of Godfrey of Saint Victor (almost entirely unpublished until today) with an apparatus of biblical and liturgical, classical, patristic and medieval sources, and a broad philosophical and theological commentary. A preliminary reconstruction of the author's biography is followed by a detailed analysis of the entire *corpus* of his works, examined both from a codicological and a speculative point of view, in order to provide an overall and systematic view of his thinking. General assumptions and characteristics of the victorine preaching are also examined, from the question of *Sermones*' audience to the role of *armarius* held by Godfrey, from the reasons for the extensive use of Augustinian and Gregorian sources to the ecclesiastical or pastoral themes and his consideration of liberal arts and of philosophy and theology. The critical edition is also preceded by a section presenting manuscript codices, reasons for our reconstitution of the text and ecdotic principles adopted. Sermons are proposed with some introductory pages that highlight the peculiar features of Godfrey's preaching, ranging from allegorical and tropological exegesis to a skilful use of sources, and aim to show an eclectic portrait of the Godfrey preacher. The analysis of this texts shows the figure of a multifaceted intellectual of the 12th century, active in the musical, liturgical, poetic, philosophical and pastoral spheres, who uses and fuses all his skills with edificatory and parenetic purposes. Godfrey proves to be worthy to continue his teaching and preaching in the wake of those great *magistri*, exponents of a first and a second generation of authors who helped to give luster and fame to the school of Saint Victor. The thesis is completed by some summary tables of the complex reconstruction of Godfrey's life and thought, together with his two illuminated self-portraits.

KEYWORDS

Godfrey of St. Victor, sermons, preaching, philosophy, theology