Carla Casagrande

Retorica delle passioni

La preghiera tra anima e corpo

Negli ultimi anni della sua vita, tra il 1423 e il 1428, l'ex cancelliere dell'Università di Parigi, Jean Gerson, fu caparbiamente impegnato nella costruzione di una retorica della comunicazione affettiva con Dio, cioè di una tecnica che insegnasse agli uomini come rivolgersi e persino unirsi a Dio attraverso le loro emozioni. A questo scopo compose voluminosi trattati latini, un dialogo in volgare di carattere divulgativo, alcuni agili manuali accompagnati da un'ampia serie di supporti visivi, immagini utili a usare e memorizzare gli insegnamenti di questa particolare arte¹.

Quali, in breve, gli elementi fondamentali di quest'*ars* gersoniana degli affetti, il cui fondamento è costituito dall'analogia tra i movimenti del cuore e i suoni? Un'analogia non solo metaforica ma reale: suoni e passioni hanno per Gerson una comune natura 'numerica' che consente a entrambi di dar luogo a sequenze ritmiche: come i suoni, una volta ottemperate alcune condizioni relative alla loro emissione e alla loro successione, producono armonie piacevoli all'ascolto, allo stesso modo gli affetti, una volta governati nella loro genesi e nella loro dinamica, danno luogo a una specie di canto del cuore, un *canticordum*, come dice Gerson, che nelle sue forme più efficaci può condurre l'uomo ad elevarsi fino a Dio. E come per i suoni è stato inventato un linguaggio e una scrittura, le note, che li rende visibili e che consente di apprendere l'arte della loro composizione, così anche per i movimenti del cuore Gerson si ingegna a inventare un sistema di segni, un codice degli affetti che li renda visibili e che consenta di apprendere il loro buon uso.

Detto fatto. Sul modello del canto vocale, Gerson individua per il canto del cuore cinque segni convenzionali, le cinque vocali, A E I O U (ottenute, dice Gerson, a partire dalle note musicali attraverso l'eliminazione delle consonanti), ognuna delle quali sta a indicare la relazione che esiste tra un affetto e

¹ Le opere cui faccio riferimento sono i trattati latini *De canticis*, il dialogo in volgare francese intitolato *Canticordum au pelerin* e l'opuscolo *Nobilis Apostolus*, tutti editi da I. Fabre, *La doctrine du chant du coeur de Jean Gerson. Édition critique, traduction et commentaire du 'Tractatus de canticis' et du 'Canticordum au pelerin'*, Genève 2005. A questi testi deve essere aggiunto anche il *Tractatus I* del *Collectorium super Magnificat*, per il quale vedi J. Gerson, *Œuvres complètes*, éd. P. Glorieux, VIII, Paris 1971, 163–534.

Carla Casagrande, Università degli studi di Pavia

un particolare tema di meditazione. La A significa la gioia per la magnificenza di Dio, la E la speranza per la sua munificenza, la I la compassione derivata dalla sua misericordia, la O il timore per la sua giustizia, la U il dolore per la miseria dell'uomo². A rendere più comprensibile e memorizzabile il tutto, alcune immagini tra le quali la più importante è la croce, in cui la A, la E, la O e la U di gioia, speranza, timore e dolore stanno alle quattro estremità e la I della compassione al centro con il Cristo³. Una volta acquisite queste corrispondenze tra vocali, affetti e pensieri, si potrà imparare con l'esercizio, con molto esercizio, come accade per tutte le arti, ad avere buone passioni capaci di avvicinare l'uomo a Dio: quando per esempio nella salmodia si sentirà la vocale A si potrà provare gioia per la magnificenza di Dio, quando si sentirà la E si penserà alla sua generosità e di conseguenza si proverà speranza e così via; la cosa sarà molto utile a giovani e principianti che spesso non conoscono il senso delle parole delle preghiere e dei salmi e che potranno così affidarsi all'ascolto delle vocali; ma sarà utile anche a quelli che si distraggono durante la preghiera, che potranno ricorrere al codice delle cinque vocali e dire 'sotto forma di interiezione, di sospiro o di gemito' la O per ritrovare subito in sé la paura, la U per provare il dolore, la I per la pietà, la E per la speranza, la A per la gioia spirituale⁴. Sono previsti esercizi più raffinati e complessi per i più esperti: si può, per esempio, allungare o accorciare la sequenza delle cinque vocali attraverso pause e silenzi, come fanno i contemplativi e i meditativi; si può svilupparla elevando o abbassando il volume dei singoli affetti, così come hanno fatto il Cristo e Maria che hanno elevato la voce dei loro affetti *ad clamorem altissimum* abbassandola subito dopo *ad humiliatorem inattingibilem*⁵.

Questa singolare invenzione gersoniana di un'arte per il buon uso degli affetti nella preghiera, che lo stesso Gerson temeva potesse apparire "più curiosa che profittevole"⁶, costituisce, al di là della sua scarsa fortuna, un capitolo storicamente significativo di una secolare opera di 'educazione sentimentale' che

2 J. Gerson, *Collectorium super Magnificat*, 168–169; Id., *Nobilis Apostolus*, 538–539. Vedi anche Id., *De canticis*, I, 2, 18–20 (350–351); II, 3, 8–17 (423–431) e *Canticordum au pelerin*, VII, 1 – X, 7 (484–486).

3 Per la croce e gli altri schemi e figure presenti nei manoscritti delle opere di Gerson dedicate alla dottrina del canto del cuore, vedi I. Fabre, *La doctrine du chant du cœur de Jean Gerson*, 547–557, 570–573.

4 J. Gerson, *De canticis*, II, 3, 25, 435.

5 *Ibid.*, II, 3, 27–28, 436.

6 Gerson, *Collectorium super Magnificat*, 171 e *Nobilis Apostolus*, 14, 543; cf. anche Id., *De canticis*, II, 2, 20, 413, dove Gerson sostiene che l'arte della musica spirituale non è né inutile né impossibile e che, invece di essere irrisa, deve essere ritenuta degna non solo della massima considerazione, ma anche di venerazione. Non si sa se Gerson risponda qui a giudizi sfavorevoli

ha avuto nella preghiera uno dei suoi campi d'applicazione privilegiati. Quello di Gerson è uno degli ultimi e più compiuti tentativi, che si sono succeduti nel tempo, di mettere a disposizione dei fedeli una affidabile retorica delle passioni nella preghiera. Una retorica di cui cercherò qui di ricostruire alcuni aspetti, a partire certo da Gerson, con cui ho cominciato e su cui tornerò alla fine, ma risalendo all'indietro a testi di altri autori della tradizione medievale, quelli cui lo stesso Gerson fa riferimento, e cioè alcuni testi di Agostino, il *De virtute orandi* di Ugo di San Vittore e la *Rhetorica divina* di Guglielmo d'Auvergne.

L'idea che le emozioni (altrimenti dette passioni, o affetti, o movimenti del cuore, o semplicemente moti, come variamente gli autori medievali le designano e come variamente le chiamerò io cercando di rispettare il lessico dell'autore di turno) abbiano un ruolo importante nella preghiera è ampiamente condivisa per tutto il Medioevo⁷. Per molti anzi la preghiera è emozione. Secondo Agostino, che costituisce su questo punto l'autorità di riferimento, la preghiera è “esercizio del desiderio”, “battito del cuore devotamente e continuamente eccitato”⁸, grido rivolto a Dio “non con lo strepito delle labbra ma con l'affetto del cuore”⁹; l'idea agostiniana che gli affetti siano le vere parole della preghiera, perché è con gli affetti che ci si rivolge a Dio, pervade tutta la cultura medievale ed è presente con particolare forza nel secolo XII, quando, accolta da monaci e religiosi, viene variamente declinata nella teoria e nella pratica, trovando, ad opera di Ugo

che gli sono stati effettivamente rivolti in relazione alla dottrina del canticordo o se le sue preoccupazioni avessero una funzione preventiva nei confronti di possibili critici.

⁷ La bibliografia sulla preghiera nel Medioevo è molto ampia; si veda, a titolo introduttivo, J. Châtillon, “Prière au Moyen Âge”, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, XII.2, Paris 1986, coll. 2271–2288; sulla dimensione affettiva della preghiera, 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*, ed. J.-F. Cottier, Turnhout 2006, 441–471; sull'arte della preghiera e in particolare sui testi di Ugo di san Vittore, Guglielmo d'Auvergne e Guntero di Parigi, G. Gambale, *La lingua di fuoco. Dante e la filosofia del linguaggio*, Roma 2012, 242–258.

⁸ Le due espressioni sono tratte da uno dei testi fondativi della concezione emozionale della preghiera, l'*Epistola* 130 di Agostino a Proba, in cui il Vescovo di Ippona sostiene che la preghiera non è stata istituita da Dio perché l'uomo gli facesse conoscere la sua volontà, che Egli già conosce, ma perché si esercitasse nel desiderio di Lui, cf. Augustinus, *Epistula* 130, 17, in Id., *Epistulae*, ed. Kl. D. Daur, Turnhout 2009, CCL 31B, 225: “dominus et deus noster non voluntatem nostram sibi velit innotescere, quam non potest ignorare, sed exerceri in orationibus desiderium nostrum, quo possimus capere, quod praeparat dare”; *Ibid.*, 20, 227: “multum autem precari est ad eum, quem precamur, diuturna et pia cordis excitatione pulsare”.

⁹ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, 141, 2, edd. E. Dekkers e I. Fraipont, Turnhout 1956, CCL 40, 2046–2047: “Homo ergo interior, in quo coepit habitare Christus per fidem, voce sua, non in strepitu labiorum, sed in affectu cordis clamet ad Dominum”.

di san Vittore, la sua definizione più fortunata, quella che Gerson farà propria tre secoli dopo: “La preghiera –scrive Ugo– non è nient’altro che la devozione della mente cioè la conversione a Dio attraverso un affetto pio e umile”¹⁰. Anche chi non accetta l’identificazione della preghiera con l’affetto sostenendo, come Guglielmo d’Auvergne e Tommaso d’Aquino, che la preghiera è essenzialmente una domanda (*petitio*), riconosce comunque il ruolo determinante dell’affetto: Guglielmo sostiene che il desiderio dell’orante costituisca la condizione che precede e che sta alla base della domanda poi rivolta a Dio¹¹; Tommaso, pur sostenendo che la preghiera, in quanto domanda, non può che essere un atto della ragione, la considera *desiderii interpres*, un’esposizione del desiderio che precede la domanda e ne è la causa¹². Insomma, che ne siano la condizione o la sostanza, le *affectiones* giocano per tutti un ruolo fondamentale nell’atto della preghiera.

Ma quali sono le emozioni della preghiera? In che ordine si presentano?

Il contributo che viene dai testi sulla preghiera alla conoscenza della varietà e della successione dei moti passionali è notevole. Per quanto Agostino avesse avvertito che “è più facile contare i capelli di un uomo che gli affetti e i moti del suo cuore”¹³, i nostri autori hanno provato a distinguere i diversi movimenti del cuore e le loro molteplici sfumature e a dare loro un nome. A volte abbiamo a che fare con semplici liste, in altri casi con classificazioni più articolate e sistematiche. Qualche esempio: Ugo di San Vittore propone una serie di nove affetti distinti in tre gruppi secondo i temi di meditazione da cui traggono origine: il primo gruppo è costituito dagli affetti che vengono dal ricordo della misericordia

10 Hugo de Sancto Victore, *De virtute orandi*, in *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, 1, texte latin par H.B. Feiss, P. Sicard, intr. notes et appendices par D. Poirel, Turnhout 1997, 132: “Nihil ergo aliud est oratio quam mentis deuotio, id est, conuersio in Deum per pium et humilem affectum”.

11 Guilelmus Alvernus, *Rhetorica divina*, in *Opera Omnia*, Orléans-Paris 1674 (rist. anast. Frankfurt a. M. 1963), vol. I, cap. I, 337–338; su questo testo, fondamentale è ora il riferimento a J.-Y. Tilliette, “Oraison et art oratoire: les sources et le propos de la *Rhetorica divina*”, in *Autour de Guillaume d’Auvergne (+ 1249)*, études réunies par F. Morenzoni e J.-Y. Tilliette, Turnhout 2005, 203–215, cui rimando per ulteriori indicazioni bibliografiche; vedi anche la recente traduzione inglese: William of Auvergne: *Rhetorica divina, seu ars oratoria eloquentiae divinae*, Introduction, Text, Translation, and Notes by R. J. Teske, Leuven 2013.

12 Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, II, II, q. 83, a. 1, *Utrum oratio sit actus appetitivae virtutis vel cognitivae*, ad 1m: “desiderium pauperum dicitur dominus exaudire, vel quia desiderium est causa petendi, cum petitio sit quodammodo desiderii interpres. Vel hoc dicitur ad ostendendum exauditionis velocitatem, quia scilicet dum adhuc aliquid in desiderio pauperum est, Deus exaudit, antequam orationem proponant”; vedi anche *ibid.*, a. 12, *Utrum oratio debeat esse vocalis*, dove Tommaso elenca, tra i motivi che giustificano la preghiera orale, la capacità delle parole di eccitare l’affetto con cui ci si eleva a Dio.

13 Augustinus, *Confessionum libri XIII*, IV, 14, 22, ed. L. Verheijen, Turnhout 1981, CCL 27, 51: “capilli eius [hominis] magis numerabiles quam affectus eius et motus cordis eius”.

di Dio, amore, ammirazione, gioia; il secondo dagli affetti che derivano dalla considerazione della miseria umana, umiltà, tristezza, timore; il terzo comprende gli affetti che sorgono pensando ai nemici dell'anima, indignazione, zelo, audacia¹⁴. Se tra questi affetti non sembra esserci una successione prestabilita, almeno nella fase iniziale della preghiera quando si passa da uno all'altro¹⁵, c'è però per tutti una progressione in termini di intensità, che culmina nella *concupiscentia vehemens* e nell'*amor magnus* della *pura oratio*, cioè in quella che per Ugo è la preghiera perfetta¹⁶. Se per l'abate vittorino la lista degli affetti della preghiera è funzionale a un percorso di perfezionamento spirituale, di cui la preghiera è parte integrante (il *De virtute orandi* è scritto per dei religiosi, probabilmente gli stessi confratelli dell'abbazia di san Vittore), la lista proposta da Guglielmo d'Auvergne, che rivolge la *Rhetorica divina* al clero parigino e, per suo tramite, ai fedeli della diocesi di cui è vescovo, è una lista che ha più a che fare con la penitenza che con la contemplazione e che dunque prevede dieci *affectiones* che costituiscono la declinazione del dolore penitenziale o, per dirla con il linguaggio metaforico di Guglielmo, i dieci aromi medicamentosi che compongono la *saluberrima theriaca* della compunzione, nell'ordine: *timor, pudor, ira, dolor, horror, odium, verecundia, abominatio, indignatio, execratio*¹⁷. Gerson, dal canto suo, nella *Mendicité spirituelle*, un'opera sulla preghiera composta per un pubblico femminile di donne devote, propone una prima lista che comprende una ventina di affetti culminanti nell'amore per Dio, l'affetto più elevato che rende l'anima più prossima e più familiare a Dio, come una sposa al suo sposo¹⁸. Nei testi sul canto del cuore, che sono testi di principio rivolti a tutti – la proposta gersoniana di una via mistica a Dio, che passa attraverso la preghiera, è praticabile da ogni fedele,

14 Hugo de Sancto Victore, *De virtute orandi*, 152–154.

15 *Ibid.*, 156: “Sciendum tamen est hanc proprietatem in omnibus psalmis non esset ut per totam seriem unus affectus extendatur, sed sepe de alio affectu transitur in alium, secundum quod mentes orantium diversis modis affici solent”.

16 Vedi *infra* n. 37.

17 Guilelmus Alvernus, *Rhetorica divina*, capp. XXII–XXV, 362–365.

18 La lista degli affetti comprende nell'ordine: *reverence et subieccion envers Dieu, paour ou doubtance ou fremeur, grant humilité, angoisse et anxieté, langueur de cuer, grande honte, haynne encintre soy meismes et desplaisance et abhominacion et detestation, bonne ire et indignation, bonne jalousie, compassion grande ou pitié, admiracion grande, saintte confiance et esperance, repentance, bonne desesperance, horreur et abhominacion, saint desir ou sainte convoitise, joye et leesce sobre et plaisance, loenges ou beneisson et glorification, regraciacion, amour envers Dieu*, cf. J. Gerson, *La mendicité spirituelle*, in *(Œuvres complètes, VII, Paris 1966, 238–240.*

anche dalle donne e dagli uomini semplici¹⁹ –, propone invece, come abbiamo visto, una classificazione delle passioni che riprende quella stoica delle quattro passioni principali, gioia, dolore, timore, speranza, cui aggiunge una quinta passione, la compassione o pietà. Da queste cinque passioni principali derivano poi numerosissime passioni secondarie²⁰. Fondamentale è il ruolo della *compassio* o *pietas* che, definita amore verso il prossimo fondato sulla parentela che unisce tra loro gli uomini come figli di Dio, non si limita a introdurre un elemento cristiano all'interno di una classificazione di origine pagana, ma costituisce regola e misura degli altri affetti convertendo in senso cristiano l'intero sistema patemico: si accompagna alle altre passioni e le 'converte' in passioni spiritualmente efficaci, come è il caso del dolore che, attraverso la compassione di sé in quanto peccatori e del Cristo in quanto crocefisso, diventa dolore buono; presiede alla trasformazione di una passione in un'altra, come quando si unisce alla tristezza e alla paura trasformandole rispettivamente in gioia e speranza²¹; e infine diventa

19 J. Gerson, *De mystica theologia*, ed. A. Combes, Lugano 1958, *Tractatus primus speculativus*, consid. XXX, 78: «theologia mistica, licet sit suprema atque perfectissima notitia, ipsa tamen potest haberi a quolibet fidei, etiam si sit muliercula vel ydota»; sul ruolo della preghiera e degli affetti nella teologia mistica di Gerson, cf. J. Quillet, «Quelques textes sur la prière du Chancelier Gerson», in *La prière au Moyen Âge (Littérature et Civilisation)*, Actes du Colloque du CUERMA (Aix-en-Provence, mars 1980), Aix-en-Provence-Paris 1981, 417–429 e C. Casagrande e S. Vecchio, “Les passions, la mystique, la prière. Affectivité et dévotion dans la pensée de Jean Gerson”, *Revue Mabillon* 24 (2013), t. 85, 99–129, cui rimando per ulteriori riferimenti bibliografici.

20 Gerson, *De canticis*, II, 3, 36–40 (441–442): **gaudium** (letitia, voluptas, iocunditas, hylaritas, alacritas, liquefactio, defectio, ebrietas, satietas, fruitio, unio, exsultatio, tripudium, iubilatio, plausus, saltatio, gratiarum actio, vox laudis); **spes** = **desiderium boni futuri** (tendentia, expectatio, esuries, sitis, ardor, audacia bona, ira bona, zelus bonus, anhelatio, emulatio bona, suspirium, concupiscentia bona); **compassio** (miseratio, misericordia, pietas, mititas, mansuetudo, benignitas, liberalitas, munificentia, elemosina); **timor** (fuga, desperatio bona, segnitias bona, stupor bonus, admiratio, erubescencia bona, verecundia bona, horror, agonia, trepidatio, formido, abhominatio peccati, nausea voluptatis male, fastidium bonum, tedium bonum vite huius, timor reverentialis); **tristitia** (contritio, dolor, odium bonum, detestatio, invidia bona, cruciatus, torsio, planctus seu plangor, lamentum, rugitus, gemitus, ululatus, langor). Per la stessa lista in volgare francese, vedi *Canticordum au pelerin*, XXXIX, 4–8, 509–510: **joye** (leesse, volupté, jocundité, hillarité, alacrité, liquefaction, defection par joye, ebriété, sacieté, transformacion, saulter, regracier, loer, glorifier, magnifier, beneir); **espoir** = **desir** (tendance, expectacion, fain, soif, ardeur, hardiesse, jalousie, emulacion, souspire, concupiscence); **pitié** (miseracion, misericorde, mittité ou debonnaireté, mansuetude, benignité, liberalité, munificence, humanité, clemence, benivolence); **paour** (fuite, desperacion, paresse, espoentement, admiracion, erubescence, vergoingne, horreur, resverie, trepidacion, formidacion, abhominacion, nauseacion, ennuy, resilicion); **tristes** (contrico, douleur, haine, detestacion, envie, cruciacion, torcion, plainte, lamentacion, rugissement, gemissemens, languer, ululacion).

21 Gerson, *Canticordum au pelerin*, XX, 4–XXIV, 4, 494–497.

voce comune a Dio e al cuore umano quando la preghiera raggiunge quello che per Gerson è il suo obiettivo finale, l'unione mistica in Dio²².

Ma tutte queste passioni, che tipo di passioni sono? Quali parti dell'anima sono implicate nella loro genesi e nel loro svolgimento? E in che misura coinvolgono, ammesso che lo coinvolgano, il corpo?

Non è facile rispondere a queste domande soprattutto per quegli autori che non fanno riferimento a un'esplicita teoria dell'anima e delle sue facoltà. Certamente gli autori, che qui sono considerati più da vicino, stanno tutti all'interno di quello che potremmo chiamare un paradigma agostiniano. Questo significa che gli affetti di cui parlano a proposito della preghiera sono affetti 'convertiti', affetti che, come voleva Agostino, hanno, per azione della ragione ma, soprattutto, per intervento della grazia, cambiato la loro abituale direzione dal mondo a Dio, dal corpo all'anima, dalla carne allo spirito divenendo da segno della *infirmittas* di un'umanità colpevole lo strumento della sua salvezza; come tali, sono affetti diversi da quelli che, dopo il peccato, hanno a che fare con le esigenze e i bisogni del corpo e del mondo, affetti in qualche modo purificati e rivolti verso l'alto, affetti 'spirituali', nel senso etico ma anche psicologico perché nascono e si svolgono all'interno del perimetro dell'anima nel rapporto che lega tra loro volontà, ragione e grazia coinvolgendo il corpo solo successivamente, come avremo modo di vedere, in quanto luogo e strumento della loro manifestazione esteriore²³.

Per Ugo di san Vittore sono affetti che si muovono in stretto rapporto con la parte intellettuale dell'anima, anzi sono il risultato di un'attività intellettuale, fatta di pensieri, ricordi, immagini, considerazioni, più esattamente, per dirla con Ugo, sono il prodotto finale di una successione tutta interna all'anima che prevede nell'ordine meditazione, conoscenza di sé, compunzione, cioè dolore interno del cuore²⁴.

Non diversa, e probabilmente derivata dal testo di Ugo, la posizione di Guglielmo d'Auvergne che considera le *affectiones* della preghiera come le diverse forme della compunzione generata nell'animo dalla *recogitatio*, un'attività di pensiero e di riflessione interiore sui peccati commessi, anzi sulle immagini di

²² *Ibid.*, XLIX.1–LXII, 1, 516–524.

²³ C. Casagrande, "Agostino: passioni e salvezza", in C. Casagrande, S. Vecchio (edd.), *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, Firenze 2015, 19–41.

²⁴ Hugo de Sancto Victore, *De virtute orandi*, 132: "Quisquis huiusmodi meditationibus ante orationis tempus animum suum exercuit, nec improvidus fortassis nec tepidus ad orationem venit. Meditatio namque assidua scientiam parit; scientia vero parta ignorantiam pellit et compunctionem parit; compunctio autem parta desidia fugat et devotionem parit; devotio vero orationem perficit".

peccati che una dopo l'altra passano davanti agli occhi della mente dell'orante²⁵; in un altro lungo passaggio Guglielmo ritorna su questo nesso tra *cogitatio* e *affectio* parlando della preghiera come del concerto di una cetra che rappresenta il cuore dell'uomo scavato dall'umiltà nel quale risuonano per prime le corde delle *cogitationes*, per opera della *fides*, e poi di seguito quelle delle *affectiones*, che sono corde doppie perché le affezioni per essere virtuose devono unirsi a due a due, l'amore per il bene con l'odio per il male, il timore con la speranza, la magnificenza con l'umiltà²⁶.

Gerson riprende ed elabora ulteriormente il tema della derivazione degli affetti della preghiera da una intensa attività di meditazione interiore²⁷ e ne trae in qualche modo le conseguenze rendendo esplicita la diversità di questi affetti, nati all'interno dello spazio purificato dell'anima per azione della volontà e dell'intelletto, da altri affetti implicati a vari titolo e in vario modo con il corpo. In una lettera al fratello sul tema della preghiera e poi successivamente anche nei testi sul canto del cuore, da cui siamo partiti, Gerson distingue tre tipi di preghiere poste in un ordine di perfezione crescente sulla base del tipo di affetti, animali, razionali o spirituali (dell'anima, della ragione o dello spirito), di cui sono costituite. Le passioni animali, che sorgono da una conoscenza o una percezione sensibile del bene e del male, che coinvolgono necessariamente il corpo, che sono sempre pericolose e spesso anche malvagie perché divenute dopo il peccato controllabili con fatica dalla ragione e dalla volontà, sono le passioni della preghiera *simpliciter devota*, una preghiera fervida, fatta di emozioni forti e violente, di lacrime e dolore, alla quale il sesso femminile è particolarmente incline e alla quale Gerson guarda con un certo sospetto perché, per quanto appaia fervida, giusta, santa, e persino sublime, è però priva del freno della ragione e in essa può sempre nascondersi il demone meridiano. Ci sono poi le passioni razionali, quelle che consistono in un movimento della volontà controllato dalla ragione e queste sono sufficienti per una buona preghiera. Ci sono infine passioni di terzo tipo, analoghe ma ben distinte dalle altre due, che

25 Guilelmus Alvernus, *Rhetorica divina*, cap. XXII, 362: "Quoniam nihil magis ingerit dolorem quam ipsa mala, ipsaque detrimenta, atque dispendia, quae passi sumus, vel patimur, et hoc quando videntur vel cogitantur. Tu autem vides evidenter quod verba ista ante oculos cordis tui mala omnia tua tibi ponunt, et etiam in ipsos oculos tuae mentis ingerunt et impingunt. Insensatum igitur et insensibile potest esse cor tum, si dolorem tibi tot et tanta mala tua non ingerunt".

26 *Ibid.*, cap. XXXIX, 380: "Quae autem est cithara, quam sumere iubetur, nisi cor humilitate excavatum ac profundatum, et bonarum cogitationum et affectionum chordis seu nervis tensum, ac preparatum ad resonandum concertum, quem audiet?"; per lo sviluppo dell'immagine, *ibid.*, 380–383.

27 Vedi Gerson, *De mystica theologia, Tractatus secundus practicus*, consid. XI, 197–208.

costituiscono la preghiera pura e perfetta, quel canto del cuore, di cui abbiamo parlato all'inizio, capace di elevare l'uomo fino a Dio. Sono le passioni spirituali, quelle che provengono da una *scientia* che viene direttamente da Dio, la conoscenza intellettuale dei principi morali, garantita da una specifica facoltà dell'anima, la *sinderesi*. Ispirate da Dio, direttamente o indirettamente attraverso l'azione degli angeli o dei pianeti, le passioni spirituali possono essere più o meno intense a seconda della complessione corporea dei singoli uomini, ma se coltivate, assecondate e protette hanno la capacità di condurre l'orante fino all'unione mistica con Dio e anche di guidare le altre passioni, quelle razionali ma anche quelle animali verso il giusto fine, coordinando in un unico concerto rivolto a Dio i tre tipi di preghiere, quelle ferventi delle passioni carnali, quelle razionali della volontà, quelle spirituali della *sinderesi*²⁸.

Insomma, gli affetti con cui si parla a Dio sono affetti spirituali; che lo siano diventati per opera di un processo di conversione che ha fatto cambiare loro direzione, dal corpo all'anima, dal mondo a Dio, o che siano proprio altri affetti, diversi per origine e per destinazione da quelli per così dire 'quotidiani' perché risultato di un processo interiore affidato alle facoltà superiori dell'anima, gli affetti della preghiera sembrano fare a meno del corpo o quanto meno cercare di allontanarsi dal corpo quanto più possibile.

In realtà il corpo è presente nella preghiera sotto forma di voce, parola, gesto, azione, e lo è perché quegli affetti devono convincere, commuovere, ottenere ascolto, fare in modo che la loro domanda sia esaudita e per questo devono

28 Gerson, *A son frère, Lettre-traité 'De orationis conditione atque sanctitate'*, in *Œuvres Complètes*, II, Paris 1960, 196: "Oratio sicut non solum in cognitione sed in affectione versatur, pro eo dicatur oratio esse petitio non qualiscumque sed devota; devotio autem cum sit affectio, est attendendum quot affectionum species: alia est quae sequitur actum purae intelligentiae, alia sequitur actum voluntatis elicatum, ultima vero in sensuali cognitione naturaliter radicatur. Affectio prima reddit orationem puram, tertia reddit eam simpliciter devotam pro eo ut dicatur devotus esse fervens; sufficit tamen affectio secunda ex voluntate electa consurgens, quae cum tristitiis et amaritudinibus nos invitos sensualiter inquietantibus stare potest"; la distinzione delle passioni a partire dalle diverse facoltà dell'anima ricorre anche in Id., *De canticis*, I, 2, 2-3 (338-340); II, 1, 18 (381) e II, 1, 38-40 (391-394); sulla diffidenza di Gerson nei confronti delle preghiere troppo ferventi delle donne, vedi *ibid.*, II, 1, 41-42 (394-395): "Passiones autem cordis carnalis habeto semper eo suspectiores quo ferventiores nec rationis frenum sequentes attende-ris quantumcumque sancte, devote, iuste, sublimes appareant; quoniam latet in talibus aut sub talibus, ut sepe, demonium meridianum. Habetur consequenter quod non semper illi sunt virtuosiores qui iudicantur devotiores in compunctionibus et lacrimis, ad quas sexus femineus quia pronus est, cantatur esse devotus". La triplice tipologia delle passioni, ripresa in questi testi, è formulata da Gerson per la prima volta nel 1409 nel trattato *De passionibus animae* (in *Œuvres complètes*, IX, *L'œuvre doctrinale*, Paris 1973, 1-25), scritto nel 1409, subito dopo la *Theologia mystica*; cf. Casagrande, Vecchio, *Les passions, la mystique, la prière*.

manifestarsi all'esterno, essere in qualche modo resi visibili o udibili. Ma non è certo il Dio che "scruta i cuori e i reni" (Ps 7, 10), e che dunque vede e conosce ciò che accade nelle anime, ad aver bisogno che l'affetto di chi prega gli sia reso sensibilmente manifesto. Come dice Guglielmo d'Auvergne, l'*orator spiritualis* con l'esibizione sensibile dei suoi affetti non vuole certo *muovere* quel Dio che sa essere "immobilissimo al grado più alto della stabilità" (*in ultimate stabilitatis immobilissimus*); è a se stesso, come insegnava Agostino, che l'orante manifesta i suoi propri affetti per perfezionarne la qualità, per renderli sempre più intensi e spirituali e dunque graditi a Dio²⁹.

Lo strumento fondamentale di questa operazione di autocommozione è la parola, in particolare la parola della Sacra Scrittura, la più efficace nel *muovere*, come insegnava Agostino³⁰, e come mostrano i nostri testi sulla preghiera quando mettono in relazione affetti e versetti della Scrittura o propongono modelli di preghiera. Tuttavia, la parola non basta e non solo perché non tutti conoscono il significato di alcuni passaggi biblici o perché la distrazione, l'errore, il tedio sono sempre in agguato quando si recitano le preghiere, soprattutto i Salmi. La parola non basta perché la parola esteriore è in sé incapace e inadeguata a esprimere l'affetto interiore, come ancora una volta Agostino, e molti dopo di lui, sostenevano. Meglio ricorrere al gesto, al gemito, alle lacrime, come sempre lo stesso

29 Guilelmus Alvernus, *Rhetorica divina*, cap. II, 338: "Orator enim spiritualis oratione, quam coram Deo altissimo fundit, non intendit ipsum muovere, quem scit indubitanter in ultimate stabilitatis immobilissimum, sed potius semetipsum a malo, in quo est, in bono vel a bono in melius, quod est dicere, quia intendit semetipsum facere idoneum per orationem ut ei concedatur quod impetrare intendit"; lo stesso tema anche in Hugo de Sancto Victore, *De virtute orandi*, 144: "Demonstrent [verba orantis] autem, non ut Deum occulta nostra quasi nescientem doceant, sed ut nos, dum internum nostrum desiderium foris loquimur, ex ipsis nostris verbis amplius ad amorem inflammemur. Sola igitur cordis devotio quantum ad Deum sufficere poterat, nisi ad hoc etiam in voce formaretur oratio, ut mentem orantis ad maiorem devotionem accendat"; cf. Augustinus, *Epistola 130*, 18, 225: "Sed ideo per certa intervalla horarum et temporum etiam verbis rogamus deum, ut illis rerum signis nos ipsos admoneamus, quantumque in hoc desiderio profecerimus, nobis ipsis innotescamus et ad hoc augendum nos ipsos acrius excitemus".

30 Agostino sottolinea e mostra più volte la capacità della Scrittura di suscitare passioni, vedi, per esempio, *De doctrina christiana*, IV, XX, 42–44, ed. I. Martin, Turnhout 1962, CCL 32, 148–151, dove cita brani delle epistole paoline come esempio di stile elevato capace di indurre passioni; *De civitate Dei*, XIV, 9, edd. B. Dombart e A. Kalb, Turnhout 1955, CCL 48, 426 dove associa alle passioni buone dei cittadini della Città di Dio i versetti scritturali che li hanno provocati, o ancora, un passaggio delle *Enarrationes in Psalmos*, 30, 2, edd. E. Dekkers e I. Fraipont, Turnhout 1956, CCL 38, 213, in cui invita i fedeli a immedesimarsi con le passioni del salmista: "Et si orat psalmus, orate; et si gemit, gemite; et si gratulatur, gaudete; et si sperat, sperate; et si timet, timete. Omnia enim quae hic conscripta sunt, speculum nostrum sunt".

Agostino suggeriva³¹. Suggerimento raccolto, soprattutto nel XIII secolo, come è stato messo in luce dai recenti studi sulla preghiera, quando ci sono testimonianze significative che promuovono e regolamentano l'uso della gestualità e del corpo nell'atto di preghiera³². Mi limito a citare ancora una volta Guglielmo d'Auvergne che indica nel dettaglio le disposizioni del corpo più utili a favorire l'affettività dell'orante³³; a queste posizioni del corpo, aggiunge poi le lacrime, le afflizioni corporali, i digiuni; e conclude con una serie di modi di usare la voce capaci di incrementare la devozione che comprende nell'ordine il grido, il lamento, il ruggito, il pianto, il gemito, il sospiro, il singhiozzo (*clamor, ejulatus, rugitus, planctus, gemitus, suspirium, singultus*)³⁴. Anche Gerson non è da meno nell'indicare i molti modi in cui il corpo può manifestare l'affetto interiore dell'orante: oltre alle diverse forme della preghiera vocale (dalla semplice interiezione alla proposizione), i diversi modi di usare la voce (pianti, sospiri, gemiti, grida come quelle degli animali e dei bambini), le lacrime, i gesti (torcersi le mani, levare gli occhi al cielo, colpirsi il petto ...) ³⁵.

31 Augustinus, *Epistola* 130, 20, 227: "Nam plerumque hoc negotium plus gemitibus quam sermonibus agitur, plus fletu quam affatu. Poni autem lacrimas nostras in conspectu suo et gemitus noster non est absconditus ab eo, qui omnia per verbum condidit et humana verba non quaerit"; Id. *De cura pro mortuis gerenda*, 7, ed. J. Zycha, *CSEL* 41, Praga-Vienna-Lipsia 1900, 631–632: "nam et orantes de membris sui corporis faciunt quod supplicantibus congruit, cum genua figunt, cum extendunt manus vel etiam prosternuntur solo et si quid aliud faciunt visibiliter, quamvis eorum invisibilis voluntas et cordis intentio deo nota sit nec ille indigeat his indiciis, ut animus ei pandatur humanus. sed hinc magis se ipsum excitat homo ad orandum gemendumque humiliter atque ferventius, et nescio quomodo, cum hi motus corporis fieri nisi motu animi praecedente non possint, eisdem rursus exterius visibiliter factis ille interior invisibilis qui eos fecit augetur, ac per hoc cordis affectus, qui, ut fierent ista, praecessit, quia facta sunt crescit".

32 Cf. Nagy, "Au-delà du verbe", 453–461.

33 Guglielmo d'Auvergne analizza nel dettaglio le posizioni e i gesti della preghiera; considera il prostrarsi a terra, l'ingignocchiarsi, l'aprire ed elevare le mani, l'alzare gli occhi al cielo posizioni del corpo utili a rendere più devota e ferma la preghiera; ritiene tuttavia che ognuno debba assumere la posizione che lo aiuta di più sapendo bene che troppe genuflessioni possono a volte essere più di impedimento che di aiuto alla preghiera e ritiene che stare sdraiati su un qualche appoggio, per esempio uno sgabello, dalla parte sinistra sia la posizione migliore per quietare il corpo e lasciare libero di cuore di volgersi a Dio, cf. Guillelmus Alvernus, *Rhetorica divina*, cap. XXVI, *Quaedam dispositiones juvantes orare volentem*, 365.

34 *Ibid.*, 374–375.

35 Gerson, *La mendicité spirituelle*, 236–237: "Et ce fait cecy aucune foiz sans autre voys par dehors; aucune foiz se monstre par soupirs, gémissements, plaintes, larmes, regrez, en tordant ses mains, en levant ses yeulx, en batant son piz, en brays et cris sans parolez, comme li enfanz ou les bestes en leurs douleur"; cf. anche Id., *À son frère, Lettre-traité De orationis conditione atque sanctitate*, 193: "Denique praeter mentales et vocales petitiones possunt omnia signa

Una moltiplicazione dunque delle forme della preghiera nelle quali il corpo è molto presente in modi diversi, alcuni discreti e appena percepibili alla vista e all'udito, altri particolarmente enfatici, plateali, quasi teatrali. Questa presenza rilevante, a volte persino invadente del corpo, che è stata imposta dalla retorica della preghiera, può però confliggere con quella spiritualizzazione dell'affetto di cui prima si diceva. Troppe parole, troppi gesti, troppe lacrime, troppi gemiti e troppi sospiri possono soffocare l'affetto orante e renderlo pericolosamente simile agli affetti sensibili. Già avevamo sottolineato la diffidenza di Gerson per alcune forme troppo fervorose della preghiera femminile, nutrite da passioni animali non controllate dalla ragione. Si tratta di trovare ogni volta la misura e ricordare che parole, gesti, lacrime, gemiti e ogni altra manifestazione esteriore dell'affetto hanno la funzione di perfezionare e intensificare l'affetto il quale, rispetto a Dio, il vero destinatario della preghiera, resta l'unica 'parola', l'unico 'gesto', l'unico 'gemito' che conta. È come se il corpo entrasse in gioco nella preghiera contro se stesso: consente all'affetto interiore di raggiungere il più alto grado di intensità; dopo di che può uscire di scena.

Il processo è illustrato chiaramente da Ugo di San Vittore nel *De virtute orandi* in riferimento alla parola ma potrebbe valere anche per gli altri segni esteriori dell'affetto orante. Per Ugo la *virtus* della preghiera sta in un affetto intenso, non esprimibile a parole ma pur tuttavia conseguibile solo attraverso le parole. Da qui l'attenzione di Ugo per la forma verbale della preghiera, per i vari modi in cui viene formulata la domanda rivolta a Dio: l'*insinuatio* (discorso che manifesta l'intenzione dell'orante senza formulazione della domanda), la *postulatio* (discorso che prevede la domanda), la *supplicatio* (supplica umile e devota in cui non si fa una domanda precisa). Ognuna di queste modalità prevede a sua volta suddivisioni interne, forme di discorso in parte ricavate dalla retorica antica³⁶, a proposito delle quali vale qui la pena di segnalare che sono poste in un ordine di perfezione crescente che parte dall'*insinuatio* per arrivare alla forma più elevata di *supplicatio*, l'*oratio pura*, la preghiera in cui l'affetto si fa così intenso da comportare l'oblio della domanda per la quale ci si è rivolti a Dio³⁷, qualcosa di molto

extrinseca constituta ad significandum mentis affectum vel conceptum, dici quaedam petitiones, quamvis improprie, ut est sonus vel motus aeris factus per campanulas aut asserum collisiones ad invicem, ut sunt praeterea gestus hominum varii per nutus oculorum aut aliis signis humanis ..."; cf. Casagrande, Vecchio, *Les passions, la mystique, la prière*, 118–119.

³⁶ Hugo de Sancto Victore, *De virtute orandi*, 134–140: l'*insinuatio* si può fare in tre modi, *timore*, *fiducia*, *contemptu*; la *postulatio* si distingue in *obsecratio*, *exactio*, *postulatio simplex*; la *supplicatio* in *captatio*, *rogatio*, *oratio pura*.

³⁷ *Ibid.*, 136: «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, et dum amore eius quem videt, perfrui vehementer concupiscit, totaque iam illi vacare desiderat,

simile e molto vicino all'oblio di sé dell'esperienza mistica. Questo ordine di perfezione crescente, che coincide con un progressivo fervore interiore, coincide anche con una sempre minore capacità delle parole di significare gli affetti. "L'affetto – scrive Ugo – ha questo di proprio che quanto più è grande e intenso all'interno, tanto meno si riesce ad esprimerlo con la voce (*per vocem*) all'esterno"³⁸. E dunque quanto più le parole favoriscono l'intensità dell'affetto tanto meno sono capaci di esprimerlo. Ugo riprende il tema agostiniano della inadeguatezza del verbo esteriore a esprimere la passione interiore e lo declina in una serie di esempi in crescendo: dalle frasi articolate in proposizioni con cui inizialmente ci si rivolge a Dio alle preghiere affidate a un solo verbo (per esempio *respice, miserere, fac*) o a un solo nome (per esempio *refugium meum, Deus meus*), come accade nella *oratio pura*; ma l'ascesa prosegue e l'*oratio pura* può trasformarsi in giubilo, suono inarticolato privo di parole, che Agostino definiva come voce di esultanza capace di esprimere quella gioia dell'anima che la parola non può dire³⁹.

Alla fine di questo percorso possiamo ritornare là dove avevamo cominciato, a quella singolare *ars gersoniana* per imparare il canto del cuore. Il canticordo gersoniano richiama per molti aspetti l'*oratio pura* di Ugo; consiste in un'armoniosa sequenza di affetti spirituali ('voci razionali e spirituali', dice Gerson), intensi e perfetti, coordinati dalla *compassio*, che non hanno bisogno di alcuna manifestazione esteriore se non quelle cinque vocali, le 'note degli affetti', che consentono di leggere quel che accade all'interno del cuore e nello stesso tempo insegnano come con i movimenti del cuore, gli affetti, si possa cantare. Esiste però per Gerson un ulteriore grado di perfezione oltre il canto del cuore, una preghiera ancora più perfetta, perfettissima potremmo dire, ed è la preghiera di chi sa cantare il canto del cuore riuscendo a far risuonare all'esterno suoni perfettamente proporzionati agli affetti interiori. È una preghiera perfetta all'interno e all'esterno, nell'anima e nel corpo. L'unico essere umano capace di una simile

eius etiam pro quo venit curam libenter postponat»; sulla *pura oratio*, vedi il commento di Dominique Poirel al testo (*ibid.*, n. 32, 167) che ricorda come l'espressione appartenga alla tradizione monastica; ricorre infatti nella *Regula Benedicti* (XX, 4) ed è oggetto d'analisi da parte di Cassiano che la definisce come una risoluzione della mente nella contemplazione di Dio (*Conlationes*, 9,3, ed. E. Pichery, *Sources chretiennes* 54, Paris 1958, 41–43).

38 Hugo de Sancto Victore, *De virtute orandi*, 136: "Affectus enim hoc proprium habet, quod quanto maior et ferventior intus est, tanto minus foris per vocem explicari potest".

39 *Ibid.*, 138: "Illud igitur quod solis nominibus fit ad puram orationem pertinere videtur ... ita ut pura oratio magis in iubilum convertatur et appropinquet Deo, perveniat citius et efficacius obtineat". Sul giubilo in Agostino, cf. C. Panti, "Verbum cordis e ministerium vocis: il canto emozionale di Agostino e le visioni sonore di Ildegarda di Bingen" in M. Cristiani, C. Panti e G. Perillo (edd.), *Harmonia mundi. Musica mondana e musica celeste tra Antichità e Medioevo*, Firenze 2007, 167–199, in particolare 181–189.

preghiera è Maria Vergine, cioè l'unico essere umano preservato dal peccato originale e dunque dotato di un corpo capace di esprimere e assecondare perfettamente lo spirito. Il canto del cuore di Maria, scrive Gerson, è simile in molte cose a quello degli spiriti angelici. Con qualcosa di più: quello strumento perfettamente accordato e misurato che è il suo corpo, nel quale e grazie al quale l'anima e lo spirito di Maria potevano, su loro comando, far risuonare all'esterno canti proporzionati allo spirito, diversamente da come capita nell'esperienza di noi umani "con quegli strumenti scordatissimi (*in organis distemperatissimis*) che sono i nostri corpi"⁴⁰.

⁴⁰ Gerson, *De canticis*, II, 2, 15, 410–411; sulla figura e sul ruolo di Maria nella dottrina gersoniana del canto del cuore, cf. Fabre, *La doctrine du chant du cœur de Jean Gerson*, 185–203.