

Contributi/1

«*Nulla succurri providentia potest*»

Le critiche di Eloisa al concetto di provvidenza divina nella lettera IV dell'*Epistolario* con Abelardo*

Matteo Sperandini  0009-0001-0337-7378

Articolo sottoposto a *double-blind peer review*. Inviato il 01/04/2024. Accettato il 25/07/2024.

NULLA SUCCURRI PROVIDENTIA POTEST. 'ELOISE'S CRITIQUE OF THE CONCEPT OF DIVINE PROVIDENCE IN LETTER IV OF THE *EPISTOLARY* TO ABELARD

In the conclusion of the *Historia calamitatum mearum*, Abelard asserts that every human misfortune is part of a divine design whose end is good. This observation lends itself well to the consolatory nature of the epistle, addressed to an anonymous friend to find solace for his misfortunes. Upon coming into possession of the letter, Heloise reproaches Abelard for never having addressed such consolation to her. Between them, an intense confrontation opens up during which Heloise repeatedly denies the concept of providence upheld by Abelard in the *Historia calamitatum*. The paper aims to retrace this unusual criticism through five courageous considerations of Heloise present in letter IV: a) God's design is unjust because it brought misfortune when the relationship with Abelard had been made chaste through marriage, showing that, if evil can be resolved into good, even good can lead to evil; b) the memory of love for Abelard preserves in her soul a *peccandi voluntas* contrary to the design of God; c) God is cruel because he initially punished only Abelard; d) she has no merit with God because, enduring her misfortunes, she intends to please Abelard rather than the Lord, bending to the will of the former and not the latter.

1. Provvidenza e consolazione nella *Historia calamitatum mearum* di Pietro Abelardo

Historia calamitatum mearum: questo è il titolo con cui si designa tradizionalmente l'*Epistola* 1 di Pietro Abelardo¹. Il testo possiede una doppia

* Desidero ringraziare Luisa Valente per aver letto una versione precedente di questo articolo e per i preziosi consigli. Vorrei inoltre ringraziare Jacopo Tomatis per i suggerimenti bibliografici.

¹ La bibliografia sull'*Historia calamitatum* è vasta. Si vedano almeno G. Misch, *Geschichte der Autobiographie* III.1, Frankfurt am Main 1959, pp. 545-54 (per la trattazione generale dell'e-

natura: come chiarisce il prologo, esso si presenta anzitutto come una lettera consolatoria inviata da Abelardo a un amico anonimo²; tuttavia, lo scritto si configura al contempo come una sorta di racconto autobiografico³. I due aspetti sono strettamente legati. La loro connessione è data dal tipo di consolazione che Abelardo propone: il racconto biografico⁴ ha lo scopo di consolare l'amico attraverso il confronto delle sue sventure con quelle di Abelardo; in questo modo, egli potrà riconoscere le proprie disgrazie come «insignificanti o modeste» rispetto a quelle del suo interlocutore e perciò meglio sopportarle:

Sepe humanos affectus aut prouocant aut mitigant amplius exempla quam uerba. Vnde post nonnullam sermonis ad presentem habiti consolationem, de ipsis calamitatum mearum experimentis consolatoriam ad absentem scribere decreui, ut in comparatione mearum tuas aut nullas aut modicas temptationes recognoscas et tolerabilius feras⁵.

La lunga serie di avversità narrate nell'*Historia* presenta inoltre uno scopo ulteriore: indicare la vita di Abelardo come un percorso di espiazione⁶ guidato

pistolario tra Abelardo ed Eloisa si vedano pp. 523-719), D. De Robertis, *Il senso della propria storia ritrovato attraverso i classici nella «Historia calamitatum mearum» di Abelardo*, «Maia», 16, 1964, pp. 6-54, E. Birge Vitz, *Type et individu dans l'«autobiographie» médiévale. Étude d'Historia Calamitatum*, «Poétique», 24, 1975, pp. 426-445, U. Kindermann, *Abaelards Liebesbriefe*, «Euphorion», 70, 1976, pp. 287-295, P. Archambault, *Sensus and Sententia: Levels of Meaning in Abelard's Story of My Misfortunes*, «Papers on Language and Literature», 15, 1979, pp. 227-246, M. Amsler, *Genre and Code in Abelard's Historia calamitatum*, «Assays», 1, 1981, pp. 35-50, A. Callejo Pérez, *Autobiografía y conciencia de la propia individualidad. La «Historia de mis calamidades» de Pedro Abelardo*, «Thémata», 39, 2007, pp. 591-596, J. Gomes, *Pierre Abélard et la question de l'individu: conscience et mémoire individuées*, «Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre», Hors-série n. 2, 2008 (online dal 20 gennaio 2009 e consultato il 15 marzo 2024, URL: <http://journals.openedition.org/cem/10602>), C. Schrock, *The Proportion of His Purpose: Peter Abelard's Historia calamitatum as Sacred History*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 77, 2010, pp. 29-46 e R. Bosch, *Questões sobre autenticidade e gênero literário na Historia calamitatum de Pedro Abelardo*, «Outras Fronteiras», 2, 2015, pp. 70-88.

² Sulla letteratura consolatoria nel Medioevo, è fondamentale P. Von Moos, *Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, 2 voll., München 1971-1972.

³ A tal proposito, si vedano M. M. McLaughlin, *Abelard as Autobiographer: The Motives and Meaning of His "Story of Calamities"*, «Speculum», 42, 1967, pp. 463-488, C. D. Ferguson, *Autobiography as Therapy: Guibert de Nogent, Peter Abelard and the Making of Medieval Autobiography*, «Journal of Medieval and Renaissance Studies», 13, 1983, pp. 187-212, S. Bagge, *The Autobiography of Abelard and Medieval Individualism*, «Journal of Medieval History», 19, 1993, pp. 327-350 e W. Otten, *Autobiography and the Dialectic of the Self in Peter Abelard*, in *Proceedings of the Patristic, Mediaeval, and Renaissance Conference 19-20*, Villanova 1997, pp. 177-187. Per una critica all'interpretazione dell'*Historia calamitatum* come autobiografia, si veda R. Bosch, *A História das minhas calamidades de Pedro Abelardo e o universo intelectual parisiense da primeira metade do século XII*, «Brathair», 21, 2021, pp. 23-39.

⁴ Sulla biografia di Abelardo, il principale riferimento è M. T. Clanchy, *Abelard. A Medieval Life*, Oxford 1997.

⁵ D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise*, Oxford 2013, p. 2.

⁶ Sull'interpretazione dell'*Historia calamitatum mearum* e dell'intero epistolario tra Abelardo ed Eloisa come una storia di conversione, si vedano R. R. Edwards, *Abelard and Heloise: Conver-*

dalla grazia divina⁷. Anche questo aspetto non è slegato dall'intento consolatorio della lettera⁸. Secondo Abelardo, infatti, la confluenza di ogni male in un progetto di redenzione costituisce la ragione ultima in cui ciascun essere umano può trovare consolazione e la sua vita ne costituisce un esempio. Vediamo come egli giunge a questa idea.

1.1. *L'Historia calamitatum mearum: contenuto generale*

Dopo aver raccontato delle proprie origini⁹ e di alcune fasi della sua formazione¹⁰, Abelardo prende in esame il momento in cui a Parigi si consacra come maestro¹¹. Stordito dal successo, il Filosofo Palatino riconosce quel particolare momento di gloria come una parentesi di lassismo morale, descrivendo la fase immediatamente successiva della sua esistenza come interamente incentrata sulla lussuria e sulla superbia. La prima deriva dalla relazione con Eloisa e culmina nell'episodio della castrazione; la seconda scaturisce invece dalla consapevolezza del proprio sapere letterario ed è scontata con il rogo del primo scritto di teologia trinitaria composto da Abelardo¹², la cosiddetta *Theologia "Summi Boni"*¹³, l'opera di cui egli era più fiero. Abelardo si accinge così a esporre i fatti che lo hanno

sion and Irreducible Desire, in Id., *The Flight from Desire. Augustine and Ovid to Chaucer*, New York-Basingstoke 2006, pp. 59-84 e D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, p. xix.

⁷ Sulla grazia nel pensiero di Abelardo, si vedano W. Otten, *Fortune or Failure: the Problem of Grace, Free Will and Providence in Peter Abelard*, «Augustiniana», 52, 2002, pp. 353-372 e T. Williams, *Sin, Grace and Redemption in Abelard*, in J. E. Brower and K. Guilfooy (eds.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge 2004, pp. 258-278. Per una prospettiva sulla soteriologia di Abelardo, si veda R. E. Weingart, *The Logic of Divine Love. A Critical Analysis of the Soteriology of Peter Abailard*, Oxford 1970. Sul rapporto tra riflessione teologica ed esistenza personale in Abelardo, si veda A. Podlech, *Abaelard und Heloisa oder die Theologie der Liebe*, München-Zürich 1990.

⁸ Cfr. É. Wolff, *Abélard et l'autobiographie*, in J. Jolivet et H. Habrias (eds.), *Pierre Abélard*. Colloque international de Nantes, Rennes 2003, pp. 41-48, in cui si relativizza l'adesione di Abelardo a un «modèle providentiel» nel descrivere la propria esistenza.

⁹ Sulle origini di Abelardo e in particolare sul contesto sociale della sua famiglia, si veda M. T. Clanchy, *Abelard – Knight (Miles), Courtier (Palatinus) and Man of War (Vir Bellator)*, in S. Church and R. Harvey (eds.), *Medieval Knighthood V. Papers from the Sixth Strawberry Hill Conference*, Woodbridge 1995, pp. 101-118.

¹⁰ Si veda D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, pp. 1-21.

¹¹ Cfr. Ivi, p. 20. Sulle scuole cittadine nel XII secolo, si veda L. Valente, *Il secolo delle scuole cittadine*, in G. Cambiano, L. Fionnesu e M. Mori (a cura di), *Storia della filosofia occidentale 2. Medioevo e Rinascimento*, Bologna 2014, pp. 67-109. Sul rapporto tra Abelardo e il contesto delle scuole cittadine, si veda J. Châtillon, *Abélard et les écoles*, in J. Jolivet (ed.), *Abélard et son temps*. Actes du colloque international organisé à l'occasion du IX^e centenaire de la naissance de Pierre Abélard (Nantes, 14-19 mai 1979), Paris 1981, pp. 133-160.

¹² Per una presentazione della teologia trinitaria di Abelardo, si vedano J. Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris 1969, Id., *Abelardo. Dialettica e mistero*, Milano 1996, C. J. Mews, *The Development of the Theologia of Peter Abelard*, in R. Thomas in collaborazione con J. Jolivet, D. E. Luscombe e L. M. de Rijk (eds.), *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*, Trier 1980, pp. 183-198 e Id., *Peter Abelard's Theologia Christiana and Theologia "Scholarium" Re-examined*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 52, 1985, pp. 109-158.

¹³ Su quest'opera, si veda J. Jolivet, *La théologie d'Abélard*, Paris 1997, in particolare pp. 24-52.

condotto a questi due peccati, evidenziando sin da subito il ruolo provvidenziale della grazia divina rispetto al loro superamento: «Cum igitur totus in superbia atque luxuria laborarem, utriusque morbi remedium diuina mihi gratia licet nolenti contulit»¹⁴.

Un primo gruppo di eventi riguarda il peccato di lussuria e dunque la celebre relazione con Eloisa¹⁵. La storia è nota¹⁶, pertanto ne richiamiamo qui soltanto i momenti salienti. Invaghitosi di Eloisa¹⁷, Abelardo si applica alla ricerca di un modo per poter frequentarne la casa e fare così la sua conoscenza¹⁸. Sfruttando la propria fama d'insegnante, convince facilmente lo zio della giovane, Fulberto (al quale Eloisa era stata affidata¹⁹), a conferirgli l'incarico di precettore²⁰. Tra Abelardo ed Eloisa nasce ben presto un'appassionata relazione amorosa²¹. Il loro legame non rimane celato a lungo²² e, venuto a conoscenza della relazione, Fulberto impone la separazione²³. Tuttavia, alla notizia della gravidanza della ragazza, Abelardo architetta un piano di fuga e invia Eloisa in Bretagna, presso la sorella, dove nascerà il figlio Astrolabio²⁴. Per placare Fulberto, Abelardo decide

¹⁴ D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, p. 22.

¹⁵ Molti studi si sono concentrati sulla figura di Eloisa, tentando di restituirne una biografia intellettuale (sebbene ancora a oggi rimangano alcuni punti da chiarire, come ad esempio il nome della famiglia di appartenenza e dunque il suo lignaggio nobile). Si vedano almeno C. Charrier, *Héloïse dans l'histoire et dans la légende*, Paris 1933, dove l'*Epistolario* è considerato come un falso, Y. Jeandet, *Héloïse. L'amour et l'absolu*, Lausanne 1966, E. McLeod, *Héloïse. A Biography*, London 1971, P. Von Moos, *Mittelalterforschung und Ideologiekritik. Der Gelehrtenstreit um Héloïse*, München 1974, M. T. Beonio-Brocchieri Fumagalli, *Eloisa la intellectual*, in F. Bertini (ed.), *La mujer medieval*, Madrid 1991, pp. 153-175, G. Duby, *Dames du XII^e siècle. Héloïse, Aliénor, Iseut et quelques autres*, Paris 1995, pp. 64-93, P. Bourgain, *Héloïse*, in J. Jolivet (ed.), *Abélard et son temps*, pp. 211-237, B. Wheeler (ed.), *Listening to Heloise: The Voice of a Twelfth Century Woman*, Basingstoke 2000, H. Feld, *Frauen des Mittelalters. Zwanzig geistige Profile*, Köln-Weimar-Wien 2000, pp. 78-98 e G. Lobrichon, *Héloïse. L'amour et le savoir*, Paris 2005.

¹⁶ Sulla relazione tra Abelardo ed Eloisa, la bibliografia è assai ricca. Si vedano almeno R. Pernoud, *Héloïse et Abélard*, Paris 1970, D. W. Robertson, *Abelard and Heloise*, New York 1972, P. Zerbi, *Abelardo ed Eloisa: Il problema di un amore e di una corrispondenza*, in W. Van Hoecke and A. Welkenhuysen (eds.), *Love and Marriage in Twelfth Century*, Leuven 1981, pp. 130-161, M. T. Beonio-Brocchieri Fumagalli, *Eloisa e Abelardo. Parole al posto di cose*, Milano 1984, J. Verger, *L'amour castré. L'histoire d'Héloïse et Abélard*, Paris 1996, É. Gilson, *Héloïse et Abélard*, Paris 1997³, G. Lobrichon, *Abélard et Héloïse. Les jeux de l'amour et du savoir*, in J. Jolivet et H. Habrias (eds.), *Pierre Abélard*, pp. 121-136, C. J. Mews, *Abelard and Heloise*, Oxford 2005 e F. Oudin, *Héloïse et Abélard. Amants, époux, religieux*, «Questes», 20, 2011, pp. 38-53.

¹⁷ D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, p. 24.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 26.

¹⁹ La ricostruzione della storia familiare di Eloisa è ancora incerta. A tal proposito, si vedano R.-H. Bautier, *Paris au temps d'Abélard*, in J. Jolivet (ed.), *Abélard et son temps*, pp. 21-77, W. Robl, *Heloïsas Herkunft: Hersindis Mater*, München 2001 e G. Lobrichon, *Héloïse*, pp. 111-129.

²⁰ D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, p. 26. Abelardo sottolinea il grande attaccamento di Fulberto alla nipote. Quest'ultimo aveva soprattutto a cuore l'educazione di Eloisa. Tale aspetto sarà ciò su cui Abelardo farà leva per introdursi nella casa della giovane in qualità di precettore. A tal proposito, si veda *ivi*, p. 24.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 28.

²² Cfr. *ivi*, p. 30.

²³ Cfr. *ibid.*

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 32.

di prendere in moglie Eloisa, a condizione che il matrimonio rimanesse segreto²⁵. La segretezza del rito aveva lo scopo di preservare all'apparenza la condizione di continenza che ci si attendeva da chi ricopriva il ruolo di *magister*²⁶. Sulla base di un ideale filosofico che considera la vita coniugale come un ostacolo alla filosofia²⁷, le nozze avrebbero infatti comportato un forte ridimensionamento delle pretese di Abelardo in quanto attore intellettuale. Come viene riportato nell'*Historia calamitatum mearum*, la stessa Eloisa tenterà invano di dissuadere il futuro sposo dalle nozze per salvaguardarne la sua reputazione di filosofo²⁸. Fulberto e la sua famiglia diffondono però la notizia. Si apre così un momento di tensione tra Eloisa e i suoi familiari dovuto al fatto che la ragazza perseverava a negare pubblicamente il suo matrimonio con Abelardo per difenderne la

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 34.

²⁶ Si veda Abelardo ed Eloisa, *Epistolario*, a cura di I. Pagani, Torino 2008, p. 142, nota 86.

²⁷ Tale ideale è nutrito non soltanto da testi filosofici, ma anche patristici. Si vedano a tal proposito Ph. Delhaye, *Le dossier anti-matrimonial de l'Adversus Jovinianum et son influence sur quelques écrits latins du XII^e siècle*, «*Mediaeval Studies*», 13, 1951, pp. 65-86 e C. J. Mews, *Un lecteur de Jérôme au XII^e siècle*, Pierre Abélard, in Y. M. Duval (ed.), *Jérôme entre Occident et Orient*. XVI^e centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem (Chantilly, septembre 1986), Paris 1988, pp. 492-544. Sul ruolo dei filosofi pagani nella perorazione antimatrimoniale di Eloisa, si veda L. Valente, «*Exhortatio*» e «*recta vivendi ratio*». *Filosofi antichi e filosofia come forma di vita in Pietro Abelardo*, in A. Palazzo (ed.), *L'antichità classica nel pensiero medievale*. Atti del XIX Convegno internazionale di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Trento, 27-29 settembre 2011), Porto 2011, pp. 39-66, in particolare pp. 50-53. Sulla figura del filosofo-continente e la sua equipollenza con l'ideale monastico in Pietro Abelardo, si vedano J. Leclercq, *Ad ipsam sophiam Christum. Le témoignage monastique d'Abélard*, «*Revue d'ascétique et de mystique*», 46, 1970, pp. 161-181, L. Valente, *Philosophers and Other Kinds of Human Beings according to Peter Abelard and John of Salisbury*, in J. L. Fink, H. Hansen and A. M. Mora-Márquez (eds.), *Logic and Language in the Middle Ages. A Volume in Honour of Sten Ebbesen*, Leiden-Boston 2013, pp. 105-123, in particolare pp. 109-117 ed Ead., *Happiness, Contemplative Life and tria genera hominum in Twelfth Century Philosophy: Peter Abelard and John of Salisbury*, «*Quaestio*», 15, 2015, pp. 73-98, in particolare pp. 79-82. Sulla concezione di filosofia in Abelardo, si vedano M. M. McLaughlin, *Abelard's Conceptions of Liberal Arts and Philosophy*, in *Arts liberaux et philosophie au Moyen Âge*. Actes du quatrième Congrès international de philosophie médiévale (Université de Montréal, Montréal, Canada, 27 août-2 septembre 1967), Paris 1969, pp. 523-530 e L. Valente, *Il desiderio di filosofia nel pensiero filosofico e teologico di Pietro Abelardo*, in A. Palazzo (ed.), *Il desiderio nel Medioevo*, Roma 2014, pp. 185-206.

²⁸ Si veda D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, pp. 34-42. Sulla perorazione antimatrimoniale (*dehortatio a nuptiis*) di Eloisa, si vedano É. Gilson, *Héloïse et Abélard*, pp. 37-54, P. Von Moos, *Cornelia und Heloise*, «*Latomus*», 34, 1975, pp. 1024-1059, P. Von Moos, *Abaelard, Heloise und ihr Paraklet: ein Kloster nach Maß. Zugleich eine Streitschrift gegen die ewige Wiederkehr hermeneutischer Naivität*, in G. Melville und M. Schürer (eds.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster 2002, pp. 563-619, in particolare pp. 615-619 e C. Nouvet, *The Discourse of the "Whore": An Economy of Sacrifice*, «*Modern Language Notes*», 105, 1990, pp. 750-773. Sulla rappresentazione di Abelardo nella perorazione di Eloisa, si veda P. Von Moos, *Lucan und Abaelard*, in G. Cambier (ed.), *Hommages à André Boutemy*, Bruxelles 1976, pp. 413-443, in particolare pp. 437-440, dove Abelardo è posto in confronto con i ritratti di Pompeo e Catone nella *Pharsalia* di Lucano. Sulla concezione abelardiana di filosofo, si veda J. Jolivet, *Doctrines et figures de philosophes chez Abélard*, in R. Thomas in collaborazione con J. Jolivet, D. E. Luscombe e L. M. de Rijk (eds.), *Petrus Abaelardus*, pp. 103-120.

fama²⁹. Quest'ultimo sceglie quindi di trasferire la moglie presso il monastero di Argenteuil, dove era stata educata, travestendola da monaca³⁰. Questo gesto irrita Fulberto, il quale pensa a un ripudio. Gli esiti sono tragici: Abelardo viene evirato per vendetta³¹. A seguito di questo evento, per vergogna, egli vestirà l'abito monacale e imporrà la monacazione anche a Eloisa³².

Un secondo gruppo di eventi concerne il peccato di superbia ed è legato alla *Theologia "Summi Boni"*. Stando al racconto dell'*Historia*, il testo attira molte attenzioni e invidia. Alberico di Reims e Lotulfo Lombardo, vecchi compagni di studio d'Abelardo e suoi rivali³³, si prodigano nel persuadere le autorità ecclesiastiche, in particolare l'arcivescovo della diocesi di Reims, della presenza di posizioni eretiche nel testo, ottenendo la convocazione di un concilio presso Soissons³⁴ per esaminare l'opera³⁵, che infine sarà condannata e arsa³⁶. Per Abelardo l'evento costituirà un durissimo contraccolpo emotivo, che analizzeremo in seguito. Da questo momento segue una sequela di peripezie che scandirà la vita di Abelardo. In ordine cronologico, l'ultima è la difficile gestione dell'abbazia di Saint-Gildas de Rhuys, di cui è nominato abate³⁷. L'*Historia* si chiude infatti tra le inquietudini ispirate da vari tentativi di omicidio e avvelenamento perpetrati dai monaci di Saint-Gildas³⁸ in risposta agli sforzi di Abelardo volti a correggere la loro cattiva condotta.

²⁹ Cfr. D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, p. 44.

³⁰ Cfr. *ibid.*

³¹ Cfr. *ibid.* Sull'evirazione di Abelardo, si veda anche *ivi*, pp. 527-529. Secondo Guy Lobrichon, la castrazione inferta da Fulberto era volta a punire il «ratto» commesso da Abelardo, ossia una pratica sociale e rituale, condannata dai concili, di sottrazione dal gruppo familiare di appartenenza. A parere di Lobrichon, ciò dovrebbe confermare l'alto lignaggio delle origini di Eloisa. Si veda G. Lobrichon, *Héloïse*, p. 123.

³² D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, p. 48.

³³ Alberico e Lotulfo fanno la loro prima apparizione nell'*Historia calamitatum mearum* quando Abelardo illustra le ostilità riservategli da Anselmo di Laon, da cui si era recato per formarsi nella *sacra pagina*. Cfr. *ivi*, p. 20. Su Anselmo di Laon e la sua scuola, si veda C. Giraud, *Per verba magistri. Anselme de Laon et son école au XII^e siècle*, Turnhout 2010.

³⁴ Sul concilio di Soissons, si vedano P. Zerbi, «*Philosophi*» e «*Logici*». *Un ventennio di incontri e scontri: Soissons, Sens, Cluny, 1121-1141*, Roma/Milano 2002, pp. 39-55 e J. Rival, *La condamnation de Pierre Abélard au concile de Soissons (1121)*, in *Bâtir et se défendre dans l'Aisne. Mémoires de la Fédération des Sociétés d'Histoire et d'Archéologie de l'Aisne*, 66, 2021, pp. 33-91. Sulla discussione delle critiche mosse ad Abelardo nel concilio di Soissons, si veda J. Jolivet, *Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard*, «*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*», 30, 1963, pp. 7-51, in particolare pp. 8-16.

³⁵ D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, pp. 54-56.

³⁶ Per la narrazione delle dinamiche del concilio nell'*Historia calamitatum mearum*, si veda *ivi*, pp. 56-70. Come sottolinea Pietro Zerbi, la ricostruzione di Abelardo persegue un preciso intento narrativo: «Tutto sapientemente è fatto convergere a dare spicco ad Abelardo, l'innocente che grandeggia su avversari meschini» (P. Zerbi, «*Philosophi*» e «*Logici*», p. 43).

³⁷ Cfr. D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, pp. 92-94.

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 112. Sulla veridicità di questa ricostruzione sono stati avanzati dei dubbi: si veda R. Bosch, *Questões sobre autenticidade e gênero literário na Historia calamitatum*, p. 85.

*1.2. La conclusione dell'Historia calamitatum tra disegno
provvidenziale di Dio e (auto)consolazione*

Ai fini di questo studio è particolarmente significativa la conclusione della lettera di Abelardo, il quale propone una lettura provvidenzialistica della sua complessa vicenda esistenziale. Riferendosi direttamente all'amico a cui è indirizzata l'epistola, Abelardo scrive:

Hec, dilectissime frater in Christo, et ex diutina conuersatione familiarissime comes, de calamitatum mearum hystoria, in quibus quasi a cunabulis iugiter laboro, tue me desolationi atque iniurie illate scripsisse sufficiat, ut, sicut in exordio prefatus sum epistole, oppressionem tuam in comparatione mearum aut nullam aut modicam esse iudices, et tanto eam patientius feras quanto minorem consideras [...] ³⁹.

È qui ripreso il tema consolatorio introdotto dal prologo ⁴⁰. Come osserva Ileana Pagani, il riferimento all'*incipit* dell'epistola è «quasi alla lettera» ⁴¹. Sebbene Abelardo riproponga una strategia consolatoria per *comparatio*, in questo caso egli allarga il contesto del suo discorso, radicandolo in una ragione più profonda di consolazione. Dapprima il filosofo cita i seguenti passaggi dalle Sacre Scritture e da Gerolamo:

Gv 15, 20: *Si me persecuti sunt, et uos persequentur.*

Gv 15, 18-19: *Si mundus uos odit, scitote quoniam me priorem uobis odio habuit. Si de mundo fuissetis, mundus quod suum erat diligeret.*

2 Tm 3, 12: *Omnes qui uolunt pie uiuere in Christo, persecutionem patientur.*

Gal 1, 10: *An quaero hominibus placere? Si adhuc hominibus placerem, Christi seruus non essem.*

Sal 53, 6: *Confusi sunt qui hominibus placent, quoniam Deus spreuit eos.*

Gerolamo, *Epistulae*, LII, *Ad Nepotianum presbyterum*, 13, ed. I. Hilberg, Vindobonae/Lipsiae 1910, p. 436: *'Si adhuc', inquit Apostolus, 'hominibus placerem, Christi seruus non essem'. Desinit placere hominibus, et seruus factus est Christi.*

Gerolamo, *Epistulae*, XLV, *Ad Asellam*, 6, ed. I. Hilberg, Vindobonae/Lipsiae 1910, p. 327: *Gratias ago Deo meo quod dignus sim quem mundus oderit.*

Gerolamo, *Epistulae*, XIV, *Ad Heliodorum monachum*, 4, ed. I. Hilberg, Vindobonae/Lipsiae 1910, p. 49: *Erras, frater, erras si putas umquam Christianum persecutionem non pati. Aduersarius noster, tanquam leo rugiens, deuorare querens circuit, et tu pacem putas? 'Sedet in insidiis cum diuitibus'* ⁴².

I testi citati da Abelardo accostano l'idea di persecuzione alla figura del vero cristiano. La catena di citazioni prende le mosse da Gv 15, 20, dove viene riportato un monito di Gesù di Nazareth secondo cui dalla sua persecuzione

³⁹ Cfr. D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, p. 118.

⁴⁰ Cfr. *supra*.

⁴¹ Si veda Abelardo ed Eloisa, *Epistolario*, p. 230, nota 264.

⁴² I passi sono riportati così come citati da Abelardo. Cfr. D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, p. 118.

discenderà consequenzialmente la persecuzione dei suoi discepoli. Le citazioni successive gravitano tutte intorno al conseguente binomio cristiano-perseguitato. Il secondo passaggio tratto da Giovanni esprime un'idea molto simile al contenuto di Gv 15, 20: ricevere l'odio del mondo rende simili a Cristo. Sulla stessa linea si attesta anche Gal 1, 10 e Sal 53, 6. 2 Tm 3, 12 pone invece la persecuzione come un parametro di vita pia. Tutto ciò trova conferma anche nei tre passi di Gerolamo.

Dal punto di vista di Abelardo, la persecuzione si configura dunque come una forma di *imitatio Christi*⁴³. Significativamente, nel descrivere l'avversione dei monaci di Saint-Gildas nei suoi confronti, egli impiega per ben due volte il termine *persecutio*⁴⁴, interpretando le sue disgrazie come una controprova della sua aderenza a questo ideale di vita del cristiano perseguitato, da cui deriva lo scarto morale e spirituale che a suo parere lo distingue dai suoi persecutori. Questa prospettiva apparentemente amara trova consolazione nel disegno provvidenziale di Dio, dove risiede il fondamento della lettera consolatoria⁴⁵:

His itaque documentis atque exemplis animati, tanto securius ista toleremus quanto iniuriosius accidunt. Que si non ad meritum nobis, saltem ad purgationem aliquam proficere non dubitemus; et quoniam omnia diuina dispositione geruntur, in hoc se saltem quisque fidelium in omni pressura consoletur, quod nichil inordinate fieri umquam summa Dei bonitas permittit, et quod quecumque peruerse fiunt optimo fine ipse terminat; unde et ei de omnibus recte dicitur: *Fiat uoluntas tua*. Quanta denique diligentium Deum illa est ex auctoritate apostolica consolatio qua dicit: 'Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum', etc.! Quod diligenter ille sapientium sapientissimus attendebat cum in Prouerbiis diceret: 'Non contristabit iustum quicquid ei acciderit. Ex quo manifeste a iusticia eos recedere demonstrat quicumque pro aliquo sui grauamine his irascuntur que erga se diuina dispensatione geri non dubitant, et se proprie uoluntati magis quam diuine subiciunt, et ei quod in uerbis sonat: *Fiat uoluntas tua* desideriiis occultis repugnant, diuine uoluntati propriam antepponentes. Vale⁴⁶.

Sulla base delle citazioni precedenti, Abelardo invita l'amico a sopportare le proprie sventure, anche quando siano frutto di ingiustizie. Esse sono infatti necessariamente parte di un disegno divino governato dalla bontà di Dio, grazie alla quale ogni male sfocia sempre in un fine ottimo. Nel mondo è quindi riconosciuta una precisa idea di ordine, alla quale si lega una forma ultima di consolazione: la bontà divina non permette che qualcosa accada inordinatamente, ossia che il suo esito non sia un bene. Perciò, o la sopportazione dei mali condurrà a un merito (in conformità all'ideale di vita del cristiano-perseguitato) o porterà alla

⁴³ A tal proposito, si vedano D. K. Frank, *Abelard as Imitator of Christ*, «Viator», 1, 1971, pp. H107-113 e C. Schrock, *The Proportion of his Purpose*, in particolare p. 46, dove si sottolinea il legame tra la promessa di persecuzione in Gv 15, 20 e la possibilità di consolazione.

⁴⁴ Cfr. D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, p. 112.

⁴⁵ A tal proposito, si veda S. Bagge, *The Autobiography of Abelard*, pp. 333-334.

⁴⁶ D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, p. 120.

purificazione (cioè a un processo di espiazione dei peccati)⁴⁷. L'unico ostacolo a questo conforto è dato dall'anteporre la propria volontà a quella di Dio. Adirarsi contro il Signore per un torto ricevuto significa allontanarsi dalla sua giustizia, cioè misconoscere il disegno provvidenziale che regola il mondo. Occorre perciò porsi sul piano della volontà divina e non su quello dei propri desideri personali per poter accedere alla consolazione qui prospettata da Abelardo.

Nell'economia generale dell'*Historia calamitatum mearum*, la consolazione finale basata sull'idea di provvidenza divina non si rivolge esclusivamente all'anonimo amico. In linea con quanto osservato da Étienne Wolff, è infatti ravvisabile anche un intento autoconsolatorio⁴⁸. Questa autoconsolazione si fonda su un'evoluzione dell'atteggiamento di Abelardo, la cui iniziale desolazione sfocia in una totale fiducia nel piano provvidenziale di Dio. Ciò risulta particolarmente evidente se si considerano le reazioni di Abelardo al rogo della *Theologia "Summi Boni"*⁴⁹. Se la castrazione era stata giudicata come la conseguente punizione del peccato di lussuria, di cui Abelardo ammette la colpa, nel caso della condanna a Soissons egli si sente innocente e vittima di un'ingiustizia. Difatti, nella descrizione dei momenti successivi alla condanna, Abelardo si dice talmente amareggiato e fuori di sé da arrivare a rimproverare e accusare Dio («[...] quanta mentis amaritudine te ipsum [*scil.* Deum] insanus arguebam, te furibundus accusabam [...]»⁵⁰), raffigurandosi in uno stato di affievolitissima lucidità a causa del dolore, della vergogna e della disperazione («Quanto autem dolore estuarem, quanta erubescencia confunderer, quanta desperatione perturbarer, sentire tunc potui proferre non possum»⁵¹). Rispetto a questa prospettiva, la conclusione dell'*Historia* non costituisce né una confessione dei propri peccati né una richiesta di perdono rivolta a Dio⁵² e infatti Abelardo non ammetterà mai che il rogo della *Theologia "Summi Boni"* sia avvenuto per una sua colpa⁵³; essa è piuttosto una giustificazione delle *calamitates* della vita che si risolve nell'accettazione del disegno provvidenziale di Dio, dal quale deriva la consolazione finale destinata tanto all'amico quanto ad Abelardo stesso.

⁴⁷ Nel testo, la stessa idea di consolazione è poi ribadita da Abelardo anche attraverso le parole di *Rm* 8, 28 («Quanta denique diligentium Deum illa est ex auctoritate apostolica consolatio qua dicit: 'Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum'»). Cfr. *ibid.*

⁴⁸ Si veda É. Wolff, *Abélard et l'autobiographie*, p. 48.

⁴⁹ Si veda D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, pp. 70-72.

⁵⁰ Ivi, p. 70.

⁵¹ Ivi, p. 72.

⁵² Si veda É. Wolff, *Abélard et l'autobiographie*, p. 43.

⁵³ Nel corso dello scambio epistolare, questo aspetto sarà messo in luce anche da Eloisa. Si veda a tal proposito K. Wilson and G. McLeod, *Textual Strategies in the Abelard/Heloise Correspondence*, in B. Wheeler (ed.), *Listening to Heloise*, pp. 121-142, in particolare pp. 124-125. Nonostante Abelardo reputi le sue sventure come un «remedium» della grazia divina alla sua lussuria e alla sua superbia, nell'episodio che sancisce la punizione di quest'ultima, ossia il rogo della sua *Theologia*, non ripropone questa lettura. A tal proposito, si veda ivi, p. 124, nota 18. Inoltre, M. M. McLaughlin evidenzia una difficoltà da parte di Abelardo nel leggere con oggettività gli eventi da lui narrati a causa di due fattori: un'incrollabile fiducia nella sua capacità di dare spiegazioni razionali alle sue sventure e una tendenza a proiettare sugli altri le proprie responsabilità. Cfr. M. M. McLaughlin, *Abelard as Autobiographer*, p. 471.

Come già precisato da Sverre Bagge, questo è il punto focale di tutta l'*Historia calamitatum mearum*⁵⁴. Ben più che un mero modello letterario, la conclusione dell'*Epistola I* esprime delle idee troppo radicate negli scritti di Abelardo per ipotizzarvi un'adesione relativa⁵⁵. Inoltre, essa chiarisce la natura esemplare dell'*Historia*: per Abelardo, l'efficacia consolatoria della provvidenza è restituita dalla scelta di darne prova tramite la propria vita, la cui pregnanza esemplificativa risiede in una non sempre coerente corrispondenza tra colpe, consequenziali punizioni e ingiustizie⁵⁶.

2. Eloisa contro la concezione abelardiana di provvidenza: le critiche alla conclusione dell'*Historia calamitatum mearum*

In sintesi, la conclusione dell'*Historia calamitatum mearum* presenta tre idee fondamentali: a) ogni avversità dev'essere sopportata perché adduce merito o almeno purificazione; b) il mondo è regolato dall'ordine della bontà divina, grazie alla quale ogni male è disposto in modo tale da confluire nel bene; c) la consolazione e la giustizia di quest'ordine sfugge a chi vuole anteporre la propria volontà a quella di Dio. In questo secondo paragrafo, vedremo come nell'*Epistola II* e soprattutto nell'*Epistola IV* Eloisa proponga delle considerazioni in antitesi con i tre punti sopra citati.

2.1. L'*Epistola II di Eloisa: le prime critiche*

Nell'edizione dell'epistolario curata da David Luscombe, la prima lettera di Eloisa ad Abelardo è presentata come *Epistola II*⁷. Nell'*incipit*, la badessa del Paracletto afferma di essere entrata in possesso della lettera consolatoria di Abelardo⁵⁸ e si appresta

⁵⁴ Si veda S. Bagge, *The Autobiography of Abelard*, pp. 334-335.

⁵⁵ Ileana Pagani identifica diversi punti di contatto testuali e concettuali tra la conclusione dell'*Historia calamitatum mearum* e alcuni passaggi sia del *Carmen ad Astrolabium* sia delle *Collationes*. Si veda Abelardo ed Eloisa, *Epistolario*, pp. 232-233, nota 275.

⁵⁶ In effetti, l'autocommiserazione di Abelardo, che si giudica vittima di malignità immeritate, si accosta in maniera contraddittoria all'idea precedente secondo la quale le sue sventure sono conseguenza dei propri peccati: ne è un esempio l'affinità che il Filosofo Palatino ravvisa tra sé stesso e Gerolamo in relazione alle «ingiuriose maldicenze patite». D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, p. 118: «[...] Ieronimus, cuius me precipue in contumeliis detractationum heredem conspicio [...]». Qui, il riferimento è alle calunnie a sfondo sessuale che hanno bersagliato sia Abelardo sia Gerolamo. Il primo era stato oggetto di dicerie in seguito al suo impegno materiale e spirituale nella cura del Paracletto, donato a Eloisa e alle sue consorelle dopo che furono costrette a lasciare il monastero di Argenteuil. A proposito del trasferimento della comunità di Eloisa, si vedano ivi, pp. 98-100 e T. G. Waldman, *Abbot Suger and the Nuns of Argenteuil*, «Traditio», 41, 1985, pp. 239-272. Per quanto riguarda Gerolamo, invece, le voci riguardavano il suo rapporto con Paola. Si veda D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, pp. 102-104.

⁵⁷ L'autenticità dell'epistolario tra Abelardo ed Eloisa è stata oggetto di un ampio dibattito. Per una panoramica generale, si vedano J. Dalarun, *Nouveaux aperçus sur Abélard, Héloïse et le Paraclet*, «Francia – Forschungen zur westeuropäischen Geschichte», 32 (1), 2005, pp. 19-66, J. E. Ruiz Doméneq, *El despertar de las mujeres. La mirada femenina en la Edad Media*, Barcelona 1999, p. 64 e sgg., J. Marenbon, *Authenticity Revisited*, in B. Wheeler (ed.), *Listening to Heloise*, pp. 19-33 e I. Pagani, *Il problema dell'attribuzione dell'Epistolario di Abelardo ed Eloisa: status quaestionis*, «Filologia mediolatina», 6-7, 1999-2000, pp. 79-88.

⁵⁸ D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, p. 122.

a presentare alcune osservazioni sul testo. In primo luogo, Eloisa ne rimarca il contenuto amaro e doloroso, precisando come queste notizie abbiano accresciuto la preoccupazione della sua comunità⁵⁹. In secondo luogo, viene recriminato ad Abelardo di aver trascurato le monache del Paraceto, non avendo fatto pervenire sue notizie⁶⁰. Eloisa tenta poi di convincere lo stesso Abelardo a indirizzarle una consolazione⁶¹. Il perno della richiesta è costituito dal *debitum* che il filosofo è chiamato ad assolvere nei suoi confronti⁶². In questa nozione sono racchiusi allo stesso tempo un bilancio della loro relazione e una diversa concezione di consolazione⁶³ rispetto a quelle avanzate nell'*Historia calamitatum mearum*⁶⁴.

Per quanto riguarda il primo aspetto, Eloisa insiste sull'unicità del suo rapporto con Abelardo. In effetti, l'intera *Epistola II* può essere letta come una rivendicazione di questa unicità, sulla cui base è formulata la richiesta di consolazione⁶⁵. Agli occhi di Eloisa, l'amore che contraddistingue il loro rapporto

⁵⁹ Ivi, p. 124. Peter Dronke rileva che, dietro questa soggettività plurale apparirà sempre più chiaramente la soggettività singolare di Eloisa. P. Dronke, *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua (†203) to Marguerite Porete (†1310)*, Cambridge-New York-Melbourne 1984, p. 122: «Implicitly, Heloise's 'we' has more and more come to mean 'I'». Questa puntualizzazione si riferisce in particolare all'*Epistola IV* (la seconda lettera, cioè, che Eloisa invia ad Abelardo); tuttavia, a nostro avviso, già nell'*Epistola II* la prima persona plurale con la quale la badessa esprime le reazioni alle disavventure di Abelardo rivela una partecipazione difficilmente ascrivibile all'intera comunità del Paraceto. Ad esempio, si veda quanto Eloisa osserva in merito alla lettera consolatoria scritta da Abelardo. D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, p. 126: «Scripsisti ad amicum prolixè consolationem epistolæ, et pro aduersitatibus quidem suis, sed de tuis. Quas uidelicet tuas diligenter commemorans, cum eius intenderes consolationi, nostre plurimum addidisti desolationi; et dum eius mederi uulneribus cuperes, noua quedam nobis uulnera doloris inflixisti et priora auxisti». La desolazione che Eloisa rivendica, impiegando la prima persona plurale («nostre plurimum addidisti desolationi»), deriva dall'acuirsi di vecchie ferite e dalla creazione di nuove. Tali ferite fanno evidentemente riferimento al precedente passato comune di Abelardo ed Eloisa senza avere nulla a che vedere con la comunità del Paraceto.

⁶⁰ Cfr. ivi, pp. 124-126.

⁶¹ Sulla richiesta di consolazione da parte di Eloisa, si veda A. Blamires, *No Outlet for Incontinence: Heloise and the Question of Consolation*, in B. Wheeler (ed.), *Listening to Heloise*, pp. 287-301.

⁶² Nell'*Epistola II* il concetto di debito, espresso o dal termine *debitum* o dal verbo *debere*, appare quattordici volte, tra le quali per ben dodici occorrenze è riferito al rapporto tra Abelardo ed Eloisa (anche se in alcuni casi tale rapporto è ricompreso nel legame tra lo stesso Abelardo e il monastero del Paraceto). Inoltre, la distribuzione delle occorrenze si concentra in blocchi specifici della lettera, in particolare tra i paragrafi 5-9 e nel paragrafo conclusivo, il 16. Per il primo intervallo si veda D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, pp. 126-130, mentre per il secondo si veda ivi, p. 140.

⁶³ Per un'interpretazione dell'idea di consolazione concepita da Eloisa, si veda B. P. McGuire, *Heloise and the Consolation of Friendship*, in B. Wheeler (ed.), *Listening to Heloise*, pp. 303-321.

⁶⁴ Ci riferiamo all'idea di consolazione per *comparatio* esposta nel Prologo della lettera e a quella fondata sul disegno divino, presentata nella conclusione. Si veda per la prima D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, p. 2, mentre per la seconda si veda ivi, pp. 118-120. Sul rapporto tra l'*Historia calamitatum mearum* e l'*Epistola II* di Eloisa, si veda D. Fraioli, *Heloise's First Letter as a Response to the "Historia calamitatum"*, «Mediaevistik», 29, 2016, pp. 119-141. Sulla relazione tra le varie lettere di Abelardo ed Eloisa, si veda I. Pagani, *L'Epistolario di Abelardo ed Eloisa: un gioco di specchi?*, «Filologia mediolatina», 11, 2004, pp. 123-142.

⁶⁵ Da questo punto di vista, sembrano piuttosto rivelative le ultime parole della lettera. D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, p. 140: «[...] longam epistolam breui fine concludo. Vale,

non si è compiuto nella passione (fisica e sentimentale), ma nell'obbedienza con cui l'amata si è sempre piegata all'amato, sino alla decisione di accondiscendere al comando della monacazione⁶⁶. Pertanto, Abelardo ha contratto un doppio debito con Eloisa: il vincolo matrimoniale e la responsabilità della sua vita religiosa. È questo doppio vincolo che contraddistingue la badessa⁶⁷ dalle altre monache del Paracletto di cui Abelardo è considerato il padre spirituale, avendo donato loro il terreno sul quale è sorto il monastero. Scrive infatti Eloisa:

Vnde non mediocri admiratione nostre tenera conuersacionis initia tua iamdudum obliuio mouit, quod nec reuerentia Dei nec amore nostri nec sanctorum patrum exemplis admonitus fluctuantem me et iam diutino merore confectam, uel sermone presentem uel epistola absentem, consolari tentaueris. Cui quidem tanto te maiore debito noueris obligatum quanto te amplius nuptialis federe sacramenti constat esse astrictum; et eo te magis mihi obnoxium quo te semper, ut omnibus patet, immoderato amore complexa sum⁶⁸.

Riprendendo l'espressione che nell'*Historia* denota le modalità di consolazione rivolte all'anonimo amico («uel sermone presentem uel epistola absentem»)⁶⁹, Eloisa esprime tutto il suo risentimento per non aver ricevuto da Abelardo alcuna forma di consolazione. Secondo Eloisa, ciò è tanto più sorprendente quanto più si considerano gli obblighi ai quali Abelardo dovrebbe ottemperare in virtù della peculiarità del loro rapporto. Dato il momento di difficoltà vissuto dalla giovane donna a seguito della tragica fine della loro relazione e della monacazione imposta, Abelardo avrebbe dovuto rivolgerle

unice». Rispetto a quanto scrive Eloisa, sembrerebbe che in quel *unice* sia racchiuso il senso dell'intera epistola.

⁶⁶ Étienne Gilson mette in rilievo come l'ingresso in religione di Eloisa sia un'estrema conseguenza del suo amore per Abelardo. Si veda É. Gilson, *Héloïse et Abélard*, pp. 67-85, tuttavia a tal riguardo ci pare particolarmente espressiva p. 116. D'altronde, in riferimento a questa vicenda, la stessa Eloisa parla del suo amore definendolo come una follia che l'ha condotta a perdere per sempre l'amato. D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, pp. 130-132: «Et quod maius est dictuque mirabile, in tantam uersus est amor insaniam ut quod solum appetebat, hoc ipse sibi sine spe recuperationis auferret, cum ad tuam statim iussionem tam habitum ipsa quam animum immutarem, ut te tam corporis mei quam animi unicum possessorem ostenderem».

⁶⁷ La particolarità e l'unicità del rapporto tra Abelardo ed Eloisa è ben restituito nella *salutatio* che apre l'*Epistola II*. D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, p. 122: «Domino suo immo patri, coniugi suo immo fratri; ancilla sua immo filia, ipsius uxor immo soror; Abaelardo Heloysa».

⁶⁸ Ivi, p. 130.

⁶⁹ Per la formulazione di Abelardo, si veda ivi, p. 2: «Vnde post nonnullam sermonis ad presentem habiti consolationem, de ipsis calamitatum mearum experimentis consolatoriam ad absentem scribere decreui [...]». Eloisa sembra riferirsi a questa espressione anche ivi, p. 136: «Dic unum, si uales, cur post conuersionem nostram, quam tu solus facere decreuisti, in tantam tibi negligentiam atque obliuionem uenerim, ut nec colloquio presentis recreer nec absentis epistola consoler». Da parte di Eloisa, questo duplice richiamo alle parole di Abelardo, unitamente alla valorizzazione dell'unicità del loro rapporto, lascia intendere un preciso risentimento: ponendosi in confronto con l'amico anonimo, la badessa è sorpresa dal fatto che, malgrado il loro profondo e stratificato legame, Abelardo non le ha dedicato parole di consolazione né a voce né per iscritto.

parole di consolazione non soltanto in quanto padre spirituale, ma anche in quanto marito. Per Eloisa, la mancata consolazione corrisponde quindi a un debito insoluto.

Passiamo ora al secondo aspetto, quello relativo all'idea di consolazione che propone Eloisa. Anche in questo caso l'idea di debito svolge un ruolo nell'argomentazione. Scrive Eloisa:

Quo uero maior est dolendi causa, maiora sunt consolationis adhibenda remedia, non utique ab alio sed a teipso, ut qui solus es in causa dolendi, solus sis in gratia consolandi. Solus quippe es qui me contristare, qui me laetificare seu consolari, ualeas. Et solus es qui plurimum id mihi debeas, et nunc maxime, cum uniuersa que iusseris in tantum impleuerim ut, cum te in aliquo offendere non possem, me ipsam pro iussu tuo perdere sustinerem⁷⁰.

Il tipo di consolazione di cui parla Eloisa appare molto differente rispetto a quella letta nella conclusione dell'*Historia calamitatum mearum*. Se per Abelardo la ragione ultima di consolazione risiede nel fine ultraterreno per cui si sopportano i mali, per Eloisa si trova nella causa terrena da cui nasce la sofferenza. In questo caso, la causa è Abelardo, il quale, essendo il solo motivo di dolore, è perciò il solo a poterlo consolare⁷¹. Eloisa aggiunge però un'ulteriore considerazione: Abelardo è anche colui che più le deve questa consolazione, ritenendola una sorta di contraccambio per la sua cieca obbedienza.

Impostando il discorso intorno al concetto di *debitum*, Eloisa richiede una consolazione fondata su una prospettiva ben diversa rispetto a quella di Abelardo. Se nell'*Historia* la conformità alla volontà di Dio è il requisito fondamentale per una definitiva consolazione, nell'*Epistola II* è la sottomissione alla volontà di Abelardo che pone Eloisa nella condizione di richiedere una consolazione. Nel discorso di Eloisa la volontà di Abelardo si sostituisce quindi alla volontà divina. Come per Abelardo non si potrebbe sperare in alcuna consolazione se non si accettasse la volontà di Dio, così per Eloisa la sua rivendicazione di consolazione sarebbe meno forte se non si fosse assoggettata alla volontà del coniuge⁷².

Vi è poi un altro elemento di differenza rispetto all'idea di consolazione presentata nella conclusione dell'*Historia calamitatum mearum*. Prendiamo in esame il seguente passaggio dell'*Epistola II*:

⁷⁰ Ivi, p. 130.

⁷¹ Nelle prime righe della lettera Eloisa aveva avanzato un'altra idea di consolazione basata sulla condivisione di un dolore. Ivi, p. 124: «Solent etenim dolenti nonnullam afferre consolationem qui condolent, et quodlibet onus pluribus impositum leuius sustinetur siue defertur». Le due concezioni appaiono componibili: la causa di dolore coincide con la fonte di consolazione, mentre il *condolere* pare costituirne la prassi. Da questo punto di vista, l'insistenza di Eloisa sulle proprie sventure è da intendersi come un processo d'avvio di questa pratica consolatoria basata sulla comune partecipazione a un dolore.

⁷² Questa prospettiva risulta dalla relazione tra il concetto di debito e la dottrina dell'amore puro mutuata dal *De Amicitia* di Cicerone. A tal proposito, si veda D. Fraioli, *Assessing Medieval Moral Outrage: the Correspondence of Abelard and Heloise*, «Mediaevistik», 25, 2012, pp. 55-68, in particolare pp. 61-62.

Nunc uero plurimum a te me promereri credideram, cum omnia propter te compleuerim, nunc in tuo maxime perseuerans obsequio. Quam quidem iuuenulam ad monastice conuersationis asperitatem non religionis deuotio sed tua tantum pertraxit iussio, ubi si nihil a te promerear, quam frustra laborem diiudica. Nulla mihi super hoc merces expectanda est a Deo, cuius adhuc amore nihil me constat egisse⁷³.

Abelardo aveva precisato nell'*Historia* come le asperità della vita trovino una più tollerabile sopportazione all'idea dei meriti che in questo modo si ottengono presso Dio. Eloisa prende le distanze anche da questo principio: la badessa non può rivendicare alcun merito presso Dio perché tutto ciò che ha compiuto è stato in funzione dell'amore per Abelardo.

Nell'*Epistola II* sono dunque due i fattori che allontanano Eloisa dalla consolazione della provvidenza pensata da Abelardo: la priorità della volontà dell'amato rispetto a quella divina e la conseguente ammissione di aver agito sulla base del suo amore per Abelardo e non per Dio, presso il quale non può quindi esigere alcun merito. Queste idee avranno un successivo sviluppo nella seconda lettera di Eloisa, che prendiamo ora in esame.

2.2. *L'Epistola IV: sviluppo e radicalizzazione delle critiche*

L'*Epistola IV* presenta toni più radicali rispetto all'*Epistola II*. Tale cambiamento è una reazione alla risposta di Abelardo, cioè all'*Epistola III*, dove il filosofo rende Eloisa partecipe delle sue sventure e si discolpa per non averle indirizzato alcuna consolazione⁷⁴. Abelardo avanza a sua volta delle richieste: dopo aver posto l'accento sul favore che le preghiere delle donne trovano presso Dio⁷⁵, invita Eloisa e la comunità del Paraclito a pregare per lui⁷⁶; inoltre, chiede alle monache del monastero di trasferire, in caso di morte, il proprio cadavere presso il Paraclito⁷⁷. Nella sua successiva risposta (*Epistola IV*), Eloisa fa presente che la lettera di Abelardo ha sortito l'effetto contrario rispetto a quanto aveva richiesto, apportando desolazione piuttosto che consolazione⁷⁸. È in particolare l'ipotesi della morte di Abelardo a scuotere Eloisa⁷⁹. Prendono così forma una serie di osservazioni che, se paragonate al senso ultimo della prima lettera di Abelardo all'amico anonimo, costituiscono una sorta di contro-*Historia calamitatum mearum*. Se infatti la struttura dell'*Historia* è tutta proiettata sulla possibilità di consolazione, l'epistola di Eloisa gravita intorno all'idea di inconsolabilità.

Come scrive Guy Lobrichon, le lettere di Eloisa tengono ben conto dell'«universo mentale» di Abelardo, proponendo dei ragionamenti calibrati su di esso a scopo di persuasione⁸⁰. A nostro avviso, una tale conoscenza non

⁷³ D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, p. 138.

⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 142.

⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 144.

⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 148.

⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 154.

⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 158.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 160.

⁸⁰ G. Lobrichon, *Héloïse*, p. 41.

produce unicamente una conformazione a questo universo mentale, ma anche delle occasioni di scontro, o meglio di recalcitranza. Ad esempio, tra le prime considerazioni della lettera si afferma che nessuna *providentia* può recare sollievo al timore che precede un evento inevitabile: «omne inevitabile quod cum acciderit merorem maximum secum inferet, ut subito ueniat obtandum est, ne timore inutili diu ante cruciet cui nulla succurri providentia potest»⁸¹. È evidente che qui il termine *providentia* si riferisca principalmente alla previdenza umana piuttosto che alla Provvidenza divina⁸²; tuttavia, rispetto alle successive osservazioni di Eloisa, l'espressione appare evocativamente ambigua: con l'affermare che vi sono eventi ai quali la capacità umana di previdenza non può porre rimedio, Eloisa allude anche alla possibilità che la provvidenza divina non possa consolare ogni genere di situazione? Da queste poche righe non è possibile stabilirlo, ma il prosiegua della lettera presenta dei passaggi concettualmente analoghi a questa suggestione.

Se nella conclusione dell'*Historia calamitatum* Abelardo attribuisce a Dio bontà e giustizia, Eloisa si rivolge a un Dio crudele e ingiusto. La crudeltà divina si è manifestata nel privarla di Abelardo. Ritornando sulla loro relazione, la badessa si sofferma in particolare sul momento in cui il Signore li punì con l'evirazione di Abelardo. Secondo la ricostruzione dell'*Epistola IV*, due sono le ragioni per le quali Dio fu con loro ingiusto (nello specifico, Eloisa parla di uno stravolgimento delle leggi dell'equità). Innanzitutto, Dio scelse di punirli non nel momento del peccato, ossia quando la loro relazione era illegittima e caratterizzata dalla fornicazione, bensì quando avevano regolarizzato il loro rapporto con il matrimonio (e per giunta in una fase particolarmente casta della loro unione). In secondo luogo, sebbene siano stati in due a condividere le colpe, fu il solo Abelardo a essere punito. A maggior recriminazione di quest'ultimo aspetto, Eloisa aggiunge che il castigo per Abelardo giunse nonostante l'umiliazione del matrimonio, che egli si era autoinflitto per rimediare all'offesa arrecata a Fulberto⁸³.

Queste idee si articolano ulteriormente nel corso del testo e si intrecciano con altre osservazioni di senso contrario rispetto alla conclusione dell'*Historia calamitatum mearum*. Particolarmente rilevante è il rovesciamento dell'asserzione di Abelardo secondo cui «tutto ciò che avviene nel male termina nel migliore dei fini»⁸⁴. Riguardo alla decisione di convogliare a nozze, la badessa del Paraclito sostiene che si trattò di una macchinazione del diavolo. Quest'ultimo, non essendo riuscito ad addurre il male dal male, utilizzò un bene; ovvero, più esplicitamente, avendo fallito nello sfruttare un male, ossia la fase illecita del loro rapporto,

⁸¹ D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, p. 162.

⁸² Nella revisione della traduzione di Betty Radice compiuta da David Luscombe, *providentia* è tradotto effettivamente come *foresight*. Ivi, p. 163. Pagani mantiene invece l'ambiguità del termine traducendolo come "provvidenza". Si veda Abelardo ed Eloisa, *Epistolario*, p. 273.

⁸³ D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, pp. 164-166.

⁸⁴ Abelardo ed Eloisa, *Epistolario*, p. 233. Per il testo latino, D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, p. 120: «quocumque perurse fiunt optimo fine ipse terminat».

per causare il male, vi riuscì tramite un bene, ossia il matrimonio. Eloisa scrive così: «Qui [*scil.* callidissimus temptator] denique etiam usque ad nos consuetam extendens maliciam, quem de fornicatione sternere non potuit de coniugio temptavit; et bono male est usus qui malo male uti non est permissus»⁸⁵.

La prospettiva abelardiana secondo la quale ogni male confluisce in un bene è qui integrata dall'individuazione di una tendenza diabolica a utilizzare il bene a fin di male. In altri termini, all'opera della bontà divina, che muove il male verso il bene, viene accostata l'azione contraria del diavolo. Eloisa riconosce così una convivenza di questi due principi nell'indirizzare la storia, la quale non è esclusivamente il risultato della provvidenza divina.

La badessa non condivide neppure l'interpretazione della castrazione di Abelardo come un dono della grazia divina, reputandola piuttosto come un male e più in particolare come un'ingiustizia⁸⁶. La pena per la mutilazione inferta ad Abelardo è talmente profonda da portarla a concepire la propria vita come una forma di penitenza in espiazione di quanto accaduto al filosofo. Le asprezze della sua vita monastica sono pertanto offerte ad Abelardo, piuttosto che a Dio⁸⁷.

Qui, si consuma quello che nell'*Epistola IV* è il momento di maggiore distanza o forse di aperta contrapposizione rispetto alla conclusione dell'*Historia calamitatum*. Eloisa ribadisce la sua accusa di crudeltà nei confronti di Dio, impersonificando colui/colei che nel discorso di Abelardo non riconosce la giustizia divina perché imputa il proprio male al disegno di Dio e che antepone la sua volontà a quella divina⁸⁸. Scrive infatti Eloisa:

Si enim uere miserimi mei animi profitear infirmitatem, qua penitentia Deum placare ualeam non inuenio, quem super hac semper iniuria summe crudelitatis arguo et, eius dispensationi contraria, magis eum ex indignatione offendo quam ex penitentiae satisfactione mitigo. Quomodo etiam penitentia peccatorum dicitur, quantacumque sit corporis afflictio, si mens adhuc ipsam peccandi retinet uoluntatem et pristinis estuat desideriiis⁸⁹?

Ricalcando il ritratto, proposto da Abelardo, di chi si discosta dalla provvidenza divina, Eloisa incolpa Dio delle proprie pene. Tale irritazione si

⁸⁵ Ivi, p. 168.

⁸⁶ Nell'*Epistola V*, Abelardo giungerà a definire la sua evirazione come una «saluberrima plaga», considerandola l'unico rimedio con cui la grazia divina avrebbe potuto definitivamente salvarlo dalla lussuria. Si veda ivi, p. 196. Sulla castrazione di Abelardo, si vedano Y. Ferroul, *Bienheureuse castration: Sexualité et vie intellectuelle à l'époque d'Abélard*, «Bien dire et bien apprendre», 4, 1986, 1-28, Id., *Abelard's Blissful Castration*, in J. J. Cohen and B. Wheeler (eds.), *Becoming Male in the Middle Ages*, New York 1997, pp. 129-149, C. Nouvet, *La castration d'Abélard: impasse et substitution*, «Poétique», 83, 1990, pp. 259-280, M. Irvine, *Abelard and (Re)Writing the Male Body: Castration, Identity, and Remasculinization*, in J. J. Cohen and B. Wheeler (eds.), *Becoming Male*, pp. 87-106 e B. Wheeler, *Originary Fantasies: Abelard's Castration and Confession*, in J. J. Cohen and B. Wheeler (eds.), *Becoming Male*, pp. 107-128. Per una visione del rapporto tra Abelardo e la sessualità, si veda J. Ruys Feros, *'Ut sexu sic animo': The Resolution of Sex and Gender in the Planctus of Abelard*, «Medium Ævum», 75, 2006, pp. 1-23.

⁸⁷ D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, p. 168.

⁸⁸ Si veda *supra*.

⁸⁹ D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, p. 168.

spinge qui oltre l'accusa di crudeltà e si compie nel rifiuto del piano di Dio, che invece nell'ottica di Abelardo funge da consolazione ultima. In aggiunta, la volontà individuale che Eloisa prepone a quella divina è definita nel testo come una *uoluntas peccandi*. In questo modo, la badessa non afferma soltanto di rifiutare il volere di Dio, ma di rendere vana ogni forma di penitenza giacché sopravvivono in lei dei desideri che derivano da una volontà peccaminosa.

Qualche riga più avanti il tema della *uoluntas peccandi* sfocia nell'auto-attribuzione di un atteggiamento ipocrita⁹⁰. Questo passaggio dà forma a un altro capovolgimento della consolazione abelardiana. Eloisa spiega che la permanenza di un'attrazione per i peccati commessi insieme ad Abelardo rende la sua castità nient'altro che ipocrisia⁹¹:

Castam me predicant qui non deprehendunt ypocritam; munditiam carnis conferunt in uirtutem, cum non sit corporis sed animi uirtus. Aliquid laudis apud homines habens, nichil apud Deum mereor, qui cordis et renum probator est et 'in abscondito uidet'⁹².

Nell'*Historia calamitatum*, Abelardo aveva sottolineato che le avversità della vita trovano consolazione anche nel fatto che la loro sopportazione permette di ottenere meriti presso Dio o almeno d'intraprendere una forma di purificazione⁹³. Ora, in base al testo sopra citato, per Eloisa è preclusa anche questa forma di consolazione, dato che, a causa della sua condotta ipocrita, ella reputa di non poter pretendere alcun merito presso Dio, il quale conosce le vere intenzioni delle azioni umane⁹⁴. Inoltre, seppure esista qualche merito nell'adeguare le sole azioni esterne a un ideale morale, Eloisa sostiene che non potrebbe far valere tali meriti presso Dio, poiché la sua sopportazione intende compiacere Abelardo, non Dio:

⁹⁰ A tal proposito, si veda C. Brown, Muliebriter. *Doing Gender in the Letters of Heloise*, in J. Chance (ed.), *Gender and Text in the Later Middle Ages*, Gainesville-Tallahassee-Tampa 1996, pp. 25-51.

⁹¹ Per quanto riguarda l'attrattività che i precedenti peccati esercitano ancora su Eloisa, cfr. D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, p. 170.

⁹² Ivi, p. 172.

⁹³ Cfr. ivi, p. 120.

⁹⁴ È stato osservato come nelle epistole II e IV alcune posizioni di Eloisa siano accostabili alla cosiddetta "etica dell'intenzione" di Pietro Abelardo, secondo cui la qualità morale di un'azione dipende non dall'azione in sé, bensì dall'intenzione con la quale essa è compiuta. Si vedano, ad esempio, É. Gilson, *Héloïse et Abélard*, pp. 79-85 e G. McLeod, 'Wholly guilty, wholly innocent': *Self-Definition in Héloïse's Letters to Abélard*, in K. Cherewatuk and U. Wiethaus (eds.), *Dear Sister. Medieval Women and the Epistolary Genre*, Philadelphia 1993, pp. 64-86. Sono state però avanzate delle argomentazioni circa un'«incomprensione apparente» della teoria abelardiana da parte di Eloisa. A tal proposito, si veda D. Fraioli, *L'intention dans l'Éthique d'Abélard: en savons-nous plus qu'Héloïse?*, in J. Jolivet et H. Habrias (eds.), *Pierre Abélard*, pp. 377-388, dove questa prospettiva è messa in relazione anche alla possibile esistenza di un falsario dietro la composizione dell'epistolario. Per una presentazione dell'etica di Abelardo, si veda J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge 1997, pp. 215-331, in particolare pp. 251-264 e M. Perkams, *Intention et charité. Essai d'une vue d'ensemble sur l'éthique d'Abélard*, in J. Jolivet et H. Habrias (eds.), *Pierre Abélard*, pp. 357-376.

In omni autem, Deus scit, uite mee statu, te magis adhuc offendere quam Deum ureor, tibi placere amplius quam ipsi appeto. Tua me ad religionis habitum iussio, non diuina traxit dilectio. Vide quam infelicem et omnibus miserabiliorem ducam uitam si tanta hic frustra sustineo, nichil habitura remunerationis in futuro⁹⁵.

Ecco perché Eloisa definisce la propria vita come «infelice» e come «la più miserevole di tutte»: le sue disgrazie non possono trovare alcuna consolazione in Dio poiché non possono pretendere alcun merito presso di lui.

3. Conclusioni

Nell'*Epistola IV* Eloisa reagisce alla prospettiva provvidenzialistica nella quale Abelardo aveva indicato il senso della loro vicenda personale. Da questo punto di vista, la lettera di Eloisa costituisce un ribaltamento di alcuni principi sui quali Abelardo aveva costruito la sua consolazione ispirata dal disegno divino. Come già osservato, Eloisa si esprime principalmente in relazione a tre aspetti: a) la consolazione derivante dal merito o almeno dalla purificazione che si ottiene presso Dio con la sopportazione delle avversità; b) l'ordinamento inscritto nel mondo dalla bontà divina, la quale dispone ogni male in vista di un fine buono; c) la necessità di posporre la propria volontà a quella divina. Da parte sua, Eloisa smentisce o corregge la visione di Abelardo tramite le seguenti osservazioni: a) il disegno di Dio non è buono e giusto, ma crudele perché in primo luogo ha punito il solo Abelardo nonostante entrambi abbiano peccato e in secondo luogo la punizione è giunta non nel momento del peccato, bensì quando avevano reso lecito il loro rapporto tramite il vincolo matrimoniale; b) è possibile un rifiuto del disegno divino; c) la capacità divina di trasformare il male in bene può essere scalzata dalla capacità diabolica di fare il male attraverso il bene; d) la consolazione conseguente dal merito acquisito presso Dio non sussiste se non è Dio ciò per cui si compie qualcosa.

In conclusione, a nostro avviso le considerazioni di Eloisa non mirano a proporre una concezione della provvidenza alternativa a quella di Abelardo; piuttosto, la badessa del Paraclito intende rifiutare il processo di razionalizzazione a cui Abelardo sottopone la loro travagliata relazione nell'*Historia calamitatum mearum*. Lontana dal risolvere la loro storia nel piano della necessità provvidenziale, Eloisa scrive una lettera in cui rivendica la libertà delle sue reazioni emotive rispetto a quanto accaduto. Come abbiamo visto nella *Epistola IV*, il richiamo al piano provvidenziale di Dio non ha alcuna presa su Eloisa: non riesce né a spiegare quanto è avvenuto né a consolare. Esso non è altro che crudeltà e inclemenza:

⁹⁵ D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, pp. 172-174.

O, si fas sit dici, crudelem mihi per omnia Deum! O inclementem clementiam! O infortunatam fortunam, que iam in me uniuersi conaminis sui tela in tantum consumpsit ut quibus in alios seuiat iam non habeat! Plenam in me pharetram exhausit, ut frustra iam alii bella eius formident; nec si ei adhuc telum aliquod superesset locum in me uulneris inueniret. Vnum inter tot uulnera metuit, ne morte supplicia finiam; et cum interimere non cesset, interitum tamen quem accelerat timet⁹⁶.

Dal passaggio citato si può evincere come Eloisa non abbia interesse nello strutturare una posizione teorica sistematica fondata su una concezione negativa della divinità. Tali posizioni sono piuttosto l'apice espressivo del proprio dolore, che prende la forma di un triplice risentimento: contro Abelardo, contro sé stessa e contro la propria sorte, di cui viene incolpato anche Dio. Non a caso queste considerazioni s'inseriscono all'interno di uno degli scambi più accesi dell'epistolario. Attribuendo al solo Abelardo la capacità di consolarla e rimproverandogli un atteggiamento d'abbandono e di disinteresse, Eloisa insiste sul rifiuto del disegno divino non al fine di articolare una dottrina filosofico-teologica, bensì per rivendicare la sua immutata condizione di totale sottomissione all'amato, il cui volere è anteposto a quello di Dio. Qui, Eloisa non intende esprimersi sul piano delle idee, ma soprattutto sul piano dell'emotività. Da parte sua, invece, il Filosofo Palatino la invita a meditare in maniera ragionevole sul significato salvifico di ciò che Dio ha voluto per loro. Nella lettera V, Abelardo esorta esplicitamente Eloisa a recuperare un atteggiamento razionale⁹⁷, che il dolore pare aver compromesso: «Hoc uno saltem hec eius [*scil.* Dei] dispositio tibi placeat quod mihi sit saluberrima, immo mihi pariter et tibi, si rationem uis doloris admittat»⁹⁸. Se, dunque, per Eloisa il rifiuto dell'azione provvidenziale

⁹⁶ Ivi, p. 162.

⁹⁷ Uno dei cardini su cui è costruita la lettera V di Abelardo è l'esortazione a comprendere la razionalità del proprio punto di vista. Si veda ivi, p. 178: «Quibus quidem singulis rescribere decreui, non tam pro excusatione mea quam pro doctrina uel exhortatione tua, ut eo scilicet libentius petitionibus assentas nostris quo eas rationabilius factas intellexeris, et tanto me amplius exaudias in tuis quanto reprehensibilem minus inuenies in meis, tantoque amplius uerearis contemnere quanto minus uideris dignum reprehensione». D'altronde, la stessa Eloisa riconosce al dolore la capacità di far perdere l'uso della ragione e della parola. Si veda ivi, p. 160: «Aut quod orationi tempus tunc erit commodum quando summa perturbatio nichil permittet quietum, cum nec anima rationis sensum nec lingua sermonis retinebit usum, cum mens insana, in ipsum, ut ita dicam, Deum magis irata quam paccata, non tam orationibus ipsum placabit quam querimoniis irritabit?».

⁹⁸ Ivi, p. 194. Da questo punto di vista, l'*Historia calamitatum mearum* assume un forte valore paradigmatico. Abelardo presenta il suo atteggiamento come un esempio di ricomprensione del dolore e della desolazione iniziali nella consolazione indotta dal disegno provvidenziale di Dio. Per questo motivo, egli giudica il lamento di Eloisa come una preoccupante inerzia nel dolore che esercita una forma di resistenza nei confronti del volere divino. Si veda *ibid.*: «Superest tandem ut ad antiquam illam, ut diximus, et assiduam querimoniam tuam ueniamus qua uide licet de nostre conuersionis modo Deum potius accusare presumis quam glorificare, ut iustum est, uelis. Hanc iam dudum amaritudinem animi tui tam manifesto diuine misericordie consilio euanuisse credideram. Que, quanto tibi periculosior est, corpus tuum pariter et animam conterens, tanto miserabilior est et mihi molestior». A ulteriore conferma, aggiungiamo che il tipo di dolore che Eloisa si attribuisce non è sconosciuto ad Abelardo: la condizione emotiva in cui egli versa a seguito del rogo della *Theologia "Summi Boni"* presenta forti analogie con i sentimenti che pervadono le lettere di Eloisa. Lo stesso Abelardo impiega la parola "amaritudo"

di Dio veicola la descrizione di uno stato d'animo, per Abelardo la fiducia nella Provvidenza tende a strutturarsi in una posizione dottrinale, come dimostra la struttura stessa dell'*Historia calamitatum*.

Le lettere II e IV rivelano le molte imposizioni subite dalla badessa: basti pensare, per esempio, al suo matrimonio⁹⁹ e alla finale monacazione¹⁰⁰. Allo stesso tempo, la loro autrice sottolinea più volte quali furono in quei momenti le sue vere intenzioni al fine di rimarcare il proprio dissenso rispetto a queste svolte cruciali della sua esistenza. Non si tratta di precisazioni anodine. Attraverso di esse, Eloisa evidenzia come la sua vita sia stata il risultato di decisioni altrui. A nostro giudizio, il rifiuto della visione provvidenzialistica s'inserisce in questo contesto di libertà negata. Il contrasto con Abelardo riguardo all'azione della Provvidenza divina trae forza anche dalla volontà di ribadire le proprie convinzioni: negare la consolazione apportata dalla Provvidenza significa ribadire al suo interlocutore la propria interpretazione dei fatti avvenuti. D'altronde, è alla luce di questa personale lettura che nasce il suo inconsolabile dolore.

È in effetti la perorazione del proprio dolore a divenire espressione di una forma d'autonomia. L'*incipit* della lettera VI può darne una conferma. In risposta alla lettera V di Abelardo, con la quale il filosofo replica puntualmente alle recriminazioni di Eloisa, la badessa decide di interrompere lo scambio riguardante la loro storia personale, sulla quale fa cadere un ambiguo silenzio. Questa decisione è presentata come una forma di rispetto nei confronti di un ordine (*iussio*) di Abelardo: dato che il dolore di cui Eloisa è preda non è suscettibile di controllo, allora, a suo parere, è opportuno tacere per non disattendere le esortazioni che Abelardo aveva formulato nella lettera V¹⁰¹. La sua resa conserva però uno spazio d'autonomia. Eloisa non ripiega infatti sulla consolazione della Provvidenza, come invece caldeggiava Abelardo, ma continua ad attribuire al coniuge una funzione consolatrice che non prevede nessun riferimento a Dio:

Aliquod tamen dolori remedium uales conferre si non hunc omnino possis auferre. Vt enim insertum clauum alius expellit, sic cogitatio noua priorem excludit, cum alias intentus animus priorum memoriam dimittere cogitur aut intermittere¹⁰².

Sotto questo aspetto, le idee di Eloisa non mutano nell'epistola VI. La badessa silenzia il suo dolore, ma non ne muta le fattezze: segno che, nonostante

per descrivere sia la sua disposizione d'animo sia quella di Eloisa. Si veda *supra*. Questo aspetto conferma come per Abelardo le considerazioni di Eloisa siano frutto di una reazione emotiva pre-razionale, se non del tutto irrazionale, che deve cedere il passo alla comprensione della razionalità insita nel disegno divino.

⁹⁹ Cfr. *supra*. Inoltre, nell'*Epistola* II, 10 e poi nella IV, 10-11, Eloisa sottolinea come non avesse dato il proprio consenso al matrimonio. Si veda D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection*, p. 132 e p. 168.

¹⁰⁰ Nell'*Epistola* IV, 14, Eloisa individua non nell'amore per Dio, bensì nel comando di Abelardo, la ragione per cui ha vestito l'abito monastico. Si veda *ivi*, p. 172: «Tua me ad religionis habitum iussio, non diuina traxit dilectio».

¹⁰¹ *Ivi*, p. 218: «Ne me forte in aliquo de inobedientia causari queas, uerbis etiam immoderati doloris tue frenum impositum est iussionis, ut ab his mihi saltem in scribendo temperem, a quibus in sermone non tam difficile quam impossibile est prouidere».

¹⁰² *Ibid.*

gli sforzi di Abelardo, ella conserva non soltanto una lettura personale degli eventi, ma anche la libertà di reagire a essi nella maniera più confacente alla sua sensibilità, senza assumere la prospettiva di Abelardo. Se l'*Historia calamitatum* esemplifica dunque un percorso di redenzione e (auto)consolazione fondato sul consenso al disegno provvidenziale di Dio, l'*Epistola IV* si delinea come una contro-*Historia calamitatum*, nella quale la provvidenza divina non è in grado di produrre alcuna consolazione.

Matteo Sperandini
Fondazione "Collegio San Carlo" di Modena
École Pratique des Hautes Études
✉ matteo.sperandini@etu.ephe.psl.eu

Bibliografia

Fonti primarie

- Abelardo ed Eloisa. 2008. *Epistolario*, a cura di I. Pagani, Torino, UTET.
Luscombe, D. (ed.). 2013. *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise*, Oxford, Clarendon Press.

Letteratura secondaria

- Amsler, M. 1981. *Genre and Code in Abelard's Historia calamitatum*, «Assays», 1, pp. 35-50.
Archambault, P. 1979. *Sensus and Sententia: Levels of Meaning in Abelard's Story of my misfortunes*, «Papers on Language and Literature», 15, pp. 227-246.
Bagge, S., 1993. *The Autobiography of Abelard and Medieval Individualism*, «Journal of Medieval History», 19, pp. 327-350.
Bautier, R.-H. 1981. *Paris au temps d'Abélard*, in J. Jolivet (ed.), *Abélard et son temps*. Actes du colloque international organisé à l'occasion du 9e centenaire de la naissance de Pierre Abélard (Nantes, 14-19 mai 1979), Paris, Les Belles Lettres, pp. 21-77.
Beonio-Brocchieri Fumagalli, M. T. 1984. *Eloisa e Abelardo. Parole al posto di cose*, Milano, Mondadori.
Beonio-Brocchieri Fumagalli, M. T. 1991. *Eloisa la intellectual*, in F. Bertini (ed.), *La mujer medieval*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 153-175.
Birge Vitz, E. 1975. *Type et individu dans l'«autobiographie» médiévale. Étude d'Historia Calamitatum*, «Poétique», 24, pp. 426-445.

- Blamires, A. 2000. *No Outlet for Incontinence: Heloise and the Question of Consolation*, in B. Wheeler (ed.), *Listening to Heloise: The Voice of a Twelfth Century Woman*, Basingstoke, MacMillan, pp. 287-301.
- Bosch, R. 2015. *Questões sobre autenticidade e gênero literário na Historia calamitatum de Pedro Abelardo*, «Outras Fronteiras», 2, pp. 70-88.
- Bosch, R. 2021. *A História das minhas calamidades de Pedro Abelardo e o universo intelectual parisiense da primeira metade do século XII*, «Brathair», 21, pp. 23-39.
- Bourgain, P. 1981. *Héloïse*, in J. Jolivet (ed.), *Abélard et son temps*. Actes du colloque international organisé à l'occasion du 9e centenaire de la naissance de Pierre Abélard (Nantes, 14-19 mai 1979), Paris, Les Belles Lettres, pp. 211-237.
- Brown, C. 1996. *Mulierbriter. Doing Gender in the Letters of Heloise*, in J. Chance (ed.), *Gender and Text in the Later Middle Ages*, Gainesville-Tallahassee-Tampa, pp. 25-51.
- Callejo Pérez, A. 2007. *Autobiografía y conciencia de la propia individualidad. La "Historia de mis calamidades" de Pedro Abelardo*, «Thémata», 39, pp. 591-596.
- Châtillon, J. 1981. *Abélard et les écoles*, in J. Jolivet (ed.), *Abélard et son temps*. Actes du colloque international organisé à l'occasion du 9e centenaire de la naissance de Pierre Abélard (Nantes, 14-19 mai 1979), Paris, Les Belles Lettres, pp. 133-160.
- Clanchy, M. T. 1995. *Abelard – Knight (Miles), Courtier (Palatinus) and Man of War (Vir Bellator)*, in S. Church and R. Harvey (eds.), *Medieval Knighthood V. Papers from the Sixth Strawberry Hill Conference*, Woodbridge, Boydell, pp. 101-118.
- Clanchy, M. T. 1997. *Abelard. A Medieval Life*, Oxford, Blackwell.
- Charrier, C. 1933. *Héloïse dans l'histoire et dans la légende*, Paris, Champion.
- Dalarun, J. 2005. *Nouveaux aperçus sur Abélard, Héloïse et le Paraclet*, «Francia – Forschungen zur westeuropäischen Geschichte», 32 (1), pp. 19-66.
- Delhay, Ph. 1951. *Le dossier anti-matrimonial de l'Adversus Jovinianum et son influence sur quelques écrits latins du XII^e siècle*, «Mediaeval Studies», 13, pp. 65-86.
- De Robertis, D. 1964. *Il senso della propria storia ritrovato attraverso i classici nella «Historia calamitatum mearum» di Abelardo*, «Maia», 16, pp. 6-54.
- Dronke, P. 1984. *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua (†203) to Marguerite Porete (†1310)*, Cambridge-New York-Melbourne, Cambridge University Press.
- Duby, G. 1995. *Dames du XII^e siècle. Héloïse, Aliénor, Iseut et quelques autres*, Paris, Gallimard.
- Edwards, R. R. 2006. *Abelard and Heloise: Conversion and Irreducible Desire*, in R. R. Edwards, *The Flight from Desire. Augustine and Ovid to Chaucer*, New York-Basingstoke, Palgrave MacMillan, pp. 59-84.

- Feld, H. 2000. *Frauen des Mittelalters. Zwanzig geistige Profile*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau.
- Ferguson, C. D. 1983. *Autobiography as Therapy: Guibert de Nogent, Peter Abelard and the Making of Medieval Autobiography*, «Journal of Medieval and Renaissance Studies», 13, pp. 187-212.
- Ferroul, Y. 1986. *Bienheureuse castration: sexualité et vie intellectuelle à l'époque d'Abélard*, «Bien dire et bien apprendre», 4, pp. 1-28.
- Ferroul, Y. 1997. *Abelard's Blissful Castration*, in J. J. Cohen and B. Wheeler (eds.), *Becoming Male in the Middle Ages*, New York-London, Garland, pp. 129-149.
- Fraioli, D. 2003. *L'intention dans l'Éthique d'Abélard: en savons-nous plus qu'Héloïse?*, in J. Jolivet e H. Habrias (eds.), *Pierre Abélard*. Colloque international de Nantes, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 377-388.
- Fraioli, D. 2012. *Assessing Medieval Moral Outrage: The Correspondence of Abelard and Heloise*, «Mediaevistik», 25, pp. 68-55.
- Fraioli, D. 2016. *Heloise's First Letter as a Response to the "Historia calamitatum"*, «Mediaevistik», 29, pp. 41-119.
- Frank, D. K. 1971. *Abelard as Imitator of Christ*, «Viator», 1, pp. 107-113.
- Gilson, É. 1997³. *Héloïse et Abélard*, Paris, Vrin.
- Giraud, C. 2010. *Per verba magistri. Anselme de Laon et son école au XII^e siècle*, Turnhout, Brepols.
- Gomes, J. 2008. *Pierre Abélard et la question de l'individu: conscience et mémoire individualisées*, «Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre», Hors-série n. 2 (online dal 20 gennaio 2009 e consultato il 15 marzo 2024, URL: <http://journals.openedition.org/cem/10602>).
- Irvine, M. 1997. *Abelard and (Re)Writing the Male Body: Castration, Identity, and Remasculinization*, in J. J. Cohen and B. Wheeler (eds.), *Becoming Male in the Middle Ages*, New York-London, Garland, pp. 87-106.
- Jeandet, Y. 1966. *Héloïse. L'amour et l'absolu*, Lausanne, Rencontre.
- Jolivet, J. 1963. *Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 30, pp. 7-51.
- Jolivet, J. 1969. *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris, Vrin.
- Jolivet, J. 1980. *Doctrines et figures de philosophes chez Abélard*, in R. Thomas in collaborazione con J. Jolivet, D. E. Luscombe e L. M. de Rijk (eds.), *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*, Trier, Paulinus, pp. 103-120.
- Jolivet, J. 1996. *Abelardo. Dialettica e mistero*, Milano, Jaca Book.
- Jolivet, J. 1997. *La théologie d'Abélard*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1997.
- Kindermann, U. 1976. *Abaelards Liebesbriefe*, «Euphorion», 70, pp. 287-295.
- Leclercq, J. 1970. *Ad ipsam sophiam Christum. Le témoignage monastique d'Abélard*, «Revue d'ascétique et de mystique», 46, pp. 161-181.

- Lobrichon, G. 2003. *Abélard et Héloïse. Les jeux de l'amour et du savoir*, in J. Jolivet and H. Habrias (eds.), *Pierre Abélard*. Colloque international de Nantes, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 121-136.
- Lobrichon, G. 2005. *Héloïse. L'amour et le savoir*, Paris, Gallimard.
- Marenbon, J. 1997. *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge-New York-Melbourne-Madrid-Cape Town-Singapore-São Paulo, Cambridge University Press.
- Marenbon, J. 2000. *Authenticity Revisited*, in B. Wheeler (ed.), *Listening to Heloise: The Voice of a Twelfth Century Woman*, Basingstoke, MacMillan, pp. 19-33.
- McGuire, B. P. 2000. *Heloise and the Consolation of Friendship*, in B. Wheeler (ed.), *Listening to Heloise: The Voice of a Twelfth Century Woman*, Basingstoke, MacMillan, pp. 303-321.
- McLaughlin, M. M. 1967. *Abelard as Autobiographer: The Motives and Meaning of His "Story of Calamities"*, «*Speculum*», 42, pp. 463-488.
- McLaughlin, M. M. 1969. *Abelard's Conceptions of Liberal Arts and Philosophy*, in *Arts liberaux et philosophie au Moyen Âge*. Actes du quatrième Congrès international de philosophie médiévale (Université de Montréal, Montréal, Canada, 27 août-2 septembre 1967), Paris, Vrin, pp. 523-530.
- McLeod, E. 1971. *Héloïse. A Biography*, London, Chatto & Windus.
- McLeod, G. 1993. *'Wholly guilty, wholly innocent': Self-Definition in Héloïse's Letters to Abélard*, in K. Cherewatuk and U. Wiethaus (eds.), *Dear Sister. Medieval Women and the Epistolary Genre*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 64-86.
- Mews, C. J. 1980. *The Development of the Theologia of Peter Abelard*, in R. Thomas in collaborazione con J. Jolivet, D. E. Luscombe e L. M. de Rijk (eds.), *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*, Trier, Paulinus, pp. 183-198.
- Mews, C. J. 1985. *Peter Abelard's Theologia Christiana and Theologia "Scholarium" Re-examined*, «*Recherches de théologie ancienne et médiévale*», 52, pp. 58-109.
- Mews, C. J. 1988. *Un lecteur de Jérôme au XII^e siècle, Pierre Abélard*, in Y. M. Duval (ed.), *Jérôme entre Occident et Orient. XVI^e centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem*. Actes du Colloque de Chantilly, septembre 1986, Paris, Études augustiniennes, pp. 492-544.
- Mews, C. J. 2005. *Abelard and Heloise*, Oxford, Oxford University Press.
- Misch, G. 1959. *Geschichte der Autobiographie* III.1, Frankfurt am Main, Schulte-Bulmke.
- Nouvet, C. 1990. *La castration d'Abélard: impasse et substitution*, «*Poétique*», 83, pp. 259-280.
- Nouvet, C. 1990. *The Discourse of the "Whore": An Economy of Sacrifice*, «*Modern Language Notes*», 105, pp. 750-773.

- Otten, W. 1997. *Autobiography and the Dialectic of the Self in Peter Abelard*, in Proceedings of the Patristic, Mediaeval and Renaissance Conference 19-20, pp. 177-187.
- Otten, W. 2002. *Fortune or Failure: The Problem of Grace, Free Will and Providence in Peter Abelard*, «Augustiniana», 52, pp. 353-372.
- Oudin, F. 2011. *Héloïse et Abélard. Amants, époux, religieux*, «Questes», 20, pp. 38-53.
- Pagani, I. 1999-2000. *Il problema dell'attribuzione dell'Epistolario di Abelardo ed Eloisa: status quaestionis*, «Filologia mediolatina», 6-7, pp. 79-88.
- Pagani, I. 2004. *L'Epistolario di Abelardo ed Eloisa: un gioco di specchi?*, «Filologia mediolatina», 11, pp. 123-142.
- Perkams, M. 2003. *Intention et charité. Essai d'une vue d'ensemble sur l'éthique d'Abélard*, in J. Jolivet e H. Habrias (eds.), *Pierre Abélard*. Colloque international de Nantes, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 357-376.
- Pernoud, R. 1970. *Héloïse et Abélard*, Paris, Albin Michel.
- Podlech, A. 1990. *Abaelard und Heloisa oder die Theologie der Liebe*, München/Zürich, Piper.
- Rival, J. 2021. *La condamnation de Pierre Abélard au concile de Soissons (1121)*, in *Bâtir et se défendre dans l'Aisne*. Mémoires de la Fédération des Sociétés d'Histoire et d'Archéologie de l'Aisne, 66, pp. 33-91.
- Robertson, D. W. 1972. *Abelard and Heloise*, New York, Dial Press.
- Robl, W. 2001. *Heloisas Herkunft: Hersindis Mater*, München, Olzog.
- Ruiz Doménech, J. E. 1999. *El despertar de las mujeres. La mirada femenina en la Edad Media*, Barcelona, Ediciones Península.
- Ruys Feros, J. 2006. *'Ut sexu sic animo': The Resolution of Sex and Gender in the Planctus of Abelard*, «Medium Ævum», 75, pp. 1-23.
- Schrock, C. 2010. *The Proportion of His Purpose: Peter Abelard's Historia calamitatum as Sacred History*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 77, pp. 46-29.
- Valente, L. 2011. «*Exhortatio*» e «*recta vivendi ratio*». *Filosofi antichi e filosofia come forma di vita in Pietro Abelardo*, in A. Palazzo (ed.), *L'antichità classica nel pensiero medievale*. Atti del XIX Convegno internazionale di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Trento, 27-29 settembre 2011), Porto, FIDEM, pp. 39-66.
- Valente, L. 2013. *Philosophers and Other Kinds of Human Beings according to Peter Abelard and John of Salisbury*, in J. L. Fink, H. Hansen e A. M. Mora-Márquez (eds.), *Logic and Language in the Middle Ages*. A Volume in Honour of Sten Ebbesen, Leiden/Boston, Brill, pp. 105-123.
- Valente, L. 2014. *Il desiderio di filosofia nel pensiero filosofico e teologico di Pietro Abelardo*, in A. Palazzo (ed.), *Il desiderio nel Medioevo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 185-206.

- Valente, L. 2014. *Il secolo delle scuole cittadine*, in G. Cambiano, L. Fonesu e M. Mori (a cura di) *Storia della filosofia occidentale 2. Medioevo e Rinascimento*, Bologna, il Mulino, pp. 67-109.
- Valente, L. 2015. *Happiness, Contemplative Life and tria genera hominum in Twelfth Century Philosophy: Peter Abelard and John of Salisbury*, «Quaestio», 15, pp. 73-98.
- Verger, J. 1996. *L'amour castré. L'histoire d'Héloïse et Abélard*, Paris, Hermann.
- Von Moos, P. 1971-1972. *Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, 2 voll., München, W. Fink.
- Von Moos, P. 1974. *Mittelalterforschung und Ideologiekritik. Der Gelehrtenstreit um Héloïse*, München, W. Fink.
- Von Moos, P. 1975. *Cornelia und Heloise*, «Latomus», 34, pp. 1024-1059.
- Von Moos, P. 1976. *Lucan und Abaelard*, in G. Cambier (ed.), *Hommages à André Boutemy*, Bruxelles, Latomus, pp. 413-443.
- Von Moos, P. 2002. *Abaelard, Heloise und ihr Paraklet: ein Kloster nach Maß. Zugleich eine Streitschrift gegen die ewige Wiederkehr hermeneutischer Naivität*, in G. Melville and M. Schürer (eds.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster, LIT, pp. 563-619.
- Waldman, T. G. 1985. *Abbot Suger and the Nuns of Argenteuil*, «Traditio», 41, pp. 239-272.
- Weingart, R. E. 1970. *The Logic of Divine Love. A Critical Analysis of the Soteriology of Peter Abailard*, Oxford, Clarendon Press.
- Williams, T. 2004. *Sin, Grace and Redemption in Abelard*, in J. E. Brower and K. Guilfooy (eds.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 258-278.
- Wilson, K. and McLeod, G. 2000. *Textual Strategies in the Abelard/Heloise Correspondence*, in B. Wheeler (ed.), *Listening to Heloise: The Voice of a Twelfth Century Woman*, Basingstoke, MacMillan, pp. 121-142.
- Wheeler, B. 1997. *Originary Fantasies: Abelard's Castration and Confession*, in J. J. Cohen and B. Wheeler (eds.), *Becoming Male in the Middle Ages*, New York-London, Garland, pp. 107-128.
- Wheeler, B. (ed.) 2000. *Listening to Heloise: The Voice of a Twelfth Century Woman*, Basingstoke, MacMillan.
- Wolff, É. 2003. *Abélard et l'autobiographie*, in J. Jolivet e H. Habrias (eds.), *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 41-48.
- Zerbi, P. 1981. *Abelardo ed Eloisa: Il problema di un amore e di una corrispondenza*, in W. Van Hoecke and A. Welkenhuysen (eds.), *Love and Marriage in Twelfth Century*, Leuven, Leuven University Press, pp. 130-161.
- Zerbi, P. 2002. «Philosophi» e «Logici». *Un ventennio di incontri e scontri: Soissons, Sens, Cluny, 1141-1121*, Roma-Milano, Istituto storico italiano per il Medio Evo/Vita e Pensiero.