

FEDE, RAGIONE E IL PRINCIPIO DI NON-CONTRADDIZIONE IN PIER DAMIANI

FABRIZIO AMERINI

Abstract: In literature Peter Damian has been often presented as an anti-dialectic thinker. Over time this statement has been subjected to careful historiographical revision. Today it is commonly accepted that the distinction between dialectic and anti-dialectic thinkers only partially describes the state of philosophy in the eleventh century. In fact, the relation between faith and reason is complex in Damian. The purpose of this paper is to reconsider this relation in the light of the significance Damian attributes to the notion of contradiction. Reason must respect the principle of non-contradiction not only when it describes the natural world, but also when it explores the dimension of the mysteries of faith.

Keywords: Peter Damian; faith; reason; principle of non-contradiction; dialectic.

English title: *Faith, Reason and the Principle of Non-Contradiction in Peter Damian*

1. Pier Damiani tra dialettici e anti-dialettici

Pier Damiani è stato spesso presentato in letteratura come un anti-dialettico. Questa affermazione è stata sottoposta ormai da tempo a un'attenta revisione storiografica e si può dire che sia oggi acquisito che quella tra dialettici e anti-dialettici è una distinzione che descrive solo sommariamente la realtà delle cose¹. Ciononostante, come ha avuto modo di ricordare in più di un'occasione

1 Per uno stato dell'arte e ulteriori riferimenti bibliografici sull'argomento, si vedano CANTIN 1996 e MARTELLO 2005. Sul significato della dialettica nel periodo tardo-antico e alto medioevale, si veda D'ONOFRIO 1986. Sul rapporto tra teologia e dialettica specificamente nell'XI secolo, si veda HOLOPAINEN 1996. Altri studi saranno citati nelle note seguenti. Preciso che in questo studio tutti i riferimenti alle *Lettere* di Pier Damiani sono tratti dall'edizione di Kurt Reindel (DAMIANI 1983-1993). Per quanto riguarda invece i *Sermoni*, ho fatto riferimento all'edizione critica di Giovanni Lucchesi (DAMIANI 1983). Per una cronologia della vita e delle opere di Damiani, si veda LUCCHESI 1975 e, più recentemente, LONGO 2015.

André Cantin, è vero che si riscontrano nell'XI secolo sensibilità diverse riguardo alla relazione tra la dialettica, intesa come una delle discipline del trivio, e la fede cristiana, ed è vero che Damiani ha un atteggiamento generalmente negativo nei confronti della dialettica. Non sarà forse inutile ricordare il celebre passo della *Lettera 28*, meglio nota come *Dominus vobiscum*, dove Damiani formula una inequivocabile presa di distanza dal sapere dei dialettici:

Non mi interessa Platone che scruta i segreti della natura; non tengo in alcun conto Pitagora che determina le misure delle orbite dei pianeti, calcola i movimenti degli astri e distingue in base al radiante tutti i climi della sfera terrestre. Rinunzio a Nicomaco che si logora le dita sulle sue effemeridi; rifuggo del pari da Euclide, curvo a studiare le complicate figure della sua geometria. Evito senza distinzione tutti i retori con i loro colori e i loro entimemi; reputo indegni di tale questione tutti i dialettici, con i loro sillogismi e sofismi. I frequentatori dei ginnasi rabbriviscano pure, visto che vanno nudi per l'amore della sapienza, cerchino pure i Peripatetici la verità nascosta nel profondo di un pozzo².

Per quanto in controluce da affermazioni come queste si possano ricavare anche informazioni sulla formazione filosofica di Damiani, acquisita durante gli anni di permanenza alla Scuola cattedrale di Parma (1026-1032), è tuttavia vero che le sue parole non lasciano dubbi sulla reale prospettiva scelta da Da-

2 Cfr. DAMIANI 2001, 115; DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 251,14-22: «Platonem igitur latentis naturae secreta rimantem respuo, planetarum circulis metas astrorumque meatibus calculos affigentem, cuncta etiam sperici orbis climata radio distinguentem Pythagoram parvipendo, Nichomachum quoque tritum ephemeridibus digitos abduco, Eucliden perplexis geometricalium figurarum studiis incurvum aequae declino, cunctos sane rethores cum suis coloribus et entimematibus indiscrete praetereo, omnes dialecticos cum suis sillogismis et sophisticis cavillationibus indignos hac quaestione decerno. Tremant gymnici suam iugiter amore sapientiae nuditatem, quaerant Peripatetici latentem in profundo putei veritatem». Come nota Kurt Reindel, il riferimento a Platone in particolare potrebbe essere a *Teeteto* 174A, recuperato da qualche fonte indiretta. Ma potrebbe anche essere, più genericamente, un riferimento all'indagine che Platone svolge nel *Timeo*. Sulla necessità di reinterpretare, contestualizzandole, le frasi polemiche di Pier Damiani, si veda comunque D'ACUNTO 2009 e D'ACUNTO 2010, 539. Ma già BREZZI, NARDI 1943, xxxv. Sull'argomento si veda anche il contributo di Renato de Filippis in questo volume.

miani. “La sua condanna nei confronti dell’abuso teologico delle arti liberali è assoluta e inequivocabile” scriveva Giulio d’Onofrio nella sua *Storia della teologia*³. Credo che non si possa che continuare a sottoscrivere questo giudizio. Damiani non sembra avere dubbi sul fatto che non sia lecito trarre conclusioni sulla fede partendo da semplici ragionamenti razionali, o applicare a Dio ragionamenti che hanno una loro validità solo nell’ambito del mondo naturale o in quello dell’*ars disserendi*⁴. La fede e la dialettica hanno ambiti distinti, tra loro quasi in opposizione; la fede ha una sua logica che trascende quella della ragione, una logica del mistero che spesso Damiani qualifica come ‘incomprensibile’ e ‘ineffabile’⁵. Non si tratta di semplici formule retoriche e di

3 Cfr. D’ONOFRIO 2003, 152-156, a p. 153. Si veda anche D’ONOFRIO 1996.

4 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 353,15-18 e ss.; 355,3-12. Sono famose e molto studiate le tre invettive contro i dialettici che Damiani elabora in questa *Lettera*, più comunemente nota come *De divina omnipotentia*. Il termine ‘*ars disserendi*’, inteso nel senso di arte della disputa o della discussione, ricorre quasi esclusivamente in questo scritto.

5 Così sono qualificati, ad esempio, i misteri della Trinità, dell’Incarnazione del Verbo, della processione dello Spirito Santo negli opuscoli noti come *De fide catholica* e *Contra errores Graecorum*. Si vedano DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 81, t. 2, 421,17-27: «Totus enim manet in patre, totus in Filio; totus procedit a Patre, totus procedit a Filio. In quibus sic manet, ut semper ab utroque procedat; sic procedit, ut in eis inseparabiliter maneat (...). *Et hec est summa, ineffabilis et incomprehensibilis trinitas, non dicam unius Dei, sed unus Deus*»; 423,13-17: «quomodo (...) humanitatis potuit induere formam, vel solus passionis toleravit iniuriam? *Quod quia divinum et inaccessible est, quod ex ipsius ineffabilis materie manifestis comprehendere nequit indicium, a catholicis saepe doctoribus visibilium rerum declaratur exemplis. Unde et beatus loquitur Augustinus: “Aliud est, inquit, anima, aliud ratio; et tamen in anima est ratio; et una quidem est anima, sed aliud anima agit, aliud ratio. Nam anima vivit, et ratio sapit, et ad animam pertinet vita, ad rationem pertinet sapientia; et tamen nec anima sine ratione, nec ratio sine anima. Et cum unum sint, anima sola suscepit vitam, ratio sola suscepit sapientiam. Sic et pater et Filius, licet unum sint, et unus Deus sit, ad solum Christum pertinet caro, sicut ad solam rationem pertinet sapientia, licet non recedat ab anima”*» (come ricorda Kurt Reindel in nota, la citazione è tratta dal *Sermo* 245, c. 2, dello Pseudo-Agostino); DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 91, t. 3, 6,16-21 e 8,28 – 9,3: «*Ad comprehendendum ergo summum et ineffabile verae fidei sacramentum, non humanae opinionis sequamur indaginem, sed solam amplectamur caelestis eloquii veritatem, ut hoc potissimum de Deo credatur, quod divinitus dicitur, et in his, quae summa et incomprehensibilis veritas perhibet, fidei nostrae constantia non vacillet (...). Verumtamen et illa generatio et ista processio non modo ineffabilis, sed et prorsus incomprehensibilis est. Sed in his, quae nostrae mentis acie penetrare non possumus, illis per quos Spiritus sanctus locutus est, fidem certam, tanquam si res nostris subiaceret obtutibus, adhibemus. Et quanquam nobis ignota sint archanae profunditatis occulta misteria, non tamen*

maniera, volte a scusare la complessità e difficoltà dei temi teologici che di volta in volta vengono affrontati, ma l'incomprensibilità e ineffabilità del mistero sancisce la differenza tra ciò che si può arrivare a comprendere e dire di Dio in quanto tale e ciò che si può arrivare a comprendere e dire di Dio rispetto al nostro modo di concepirlo e di esprimerlo. Quanto ai filosofi menzionati nel *Dominus vobiscum*, possiamo notare qui una sola cosa, ossia che, a parte Agostino (il cui nome ricorre oltre venti volte negli scritti di Damiani, anche se in varie occasioni il riferimento è in realtà allo pseudo-Agostino), Platone è il filosofo forse più nominato da Damiani. Il suo nome ricompare almeno altre due volte negli scritti damianei, anche se sempre, a dire il vero, accompagnato da giudizi svalutativi.

La prima menzione ricorre nel *Sermo VI*, dedicato al vescovo ravennate Eleucadio, il greco convertito al cristianesimo da sant'Apollinare e la cui santità è celebrata il 14 febbraio. Damiani nota che l'intera sapienza di Platone è semplicemente superata dal discepolo di un pescatore che ha gettato le reti della parola nella laguna salmastra di Ravenna pescando una gran quantità di pesci. Il riferimento al pescatore di uomini è chiaramente evangelico ed è adattato alla predicazione del vescovo Eleucadio; il sapere pratico della fede viene presentato come superiore rispetto a qualsiasi sapienza mondana⁶.

dubitamus in eo, quod Dominus loquitur, non ambigimus in eo quoque, quod in prophetarum vaticiniis invenitur». (mio il corsivo nei testi citati) Come vedremo più avanti, così sarà qualificato anche il mistero della verginità perpetua di Maria.

6 Cfr. DAMIANI 1983 *Sermones*, VI, *In festivitate sancti Eleuchadii confessoris*, 34-35,23-34: «Erat autem Eleuchadius iste philosophus, sicut in ipsa beati magistri narratur historia. Superata est ergo sapientia Platonis a discipulo piscatoris. Misit rete uerbi in profundam salsuginem rauennatis oceani et magnum auratam ad fidei litus traxit. Porro, cuius magister olim nouerat conto per stagna nauiculam regere, discipulum docuit cum arguta dialecticorum uersutia disputare. Docuit inquam dicipulum, acris ingenii et acutae facundiae, homines simplici sermone concludere, qui ad includendos per profunda pelagi pisces uilia consueuerat retia subnodare. Plane, postquam nauicularius pelagi clauicularius constitutus est caeli, discipuli piscatorum magistri facti sunt oratorum et sapientia mundi uicta est a simplicitate Christi». Nella raccolta dei *Sermones* pubblicata nel t. 144 della *Patrologia Latina*, una seconda menzione di Platone ricorre nel *Sermo XI*, te-

La seconda menzione di Platone ricorre nella *Lettera 117*, nota anche come opuscolo *De sancta simplicitate*. Damiani ricorda come il vescovo Ilario di Arezzo avesse respinto Platone e Pitagora e, accontentandosi del Vangelo, si fosse rinchiuso nella propria cella. La via eremitica e solitaria di Ilario viene indicata come una via privilegiata per la salvezza rispetto a quella di coloro che spendono il proprio tempo a ricercare la sapienza dei filosofi⁷.

Ciò detto, sarebbe tuttavia sbagliato credere che questa visione svalutativa riguardi la dialettica *tout court*. Damiani pare interessato a svalutare prima di tutto la ricerca di coloro che sono orientati solamente verso il sapere filosofico e che trascurano quindi la vera ricerca, quella di una Verità assoluta e trascendente. In secondo luogo, Damiani sembra voler svalutare la ricerca di coloro che pensano di poter raggiungere o esprimere i misteri della fede solo attraverso la dialettica. Ciò che invece Damiani non sembra intenzionato a svalutare è la dialettica intesa come un sapere disciplinato che può risultare utile e prezioso se si pone al servizio della fede. Si potrebbe a questo riguardo ricordare una famosa immagine damianea della *Lettera 119, De divina omnipotentia*, quella della ragione che si deve porre rispetto alla fede come si pone un'ancella (*ancilla*) rispetto alla propria padrona. Il punto di Damiani è che

nuto in occasione dell'annunciazione alla Vergine Maria (25 marzo). L'autore si lamenta della cecità di Platone che ha parlato di un principio generante, di un mezzo attraverso cui le cose sono generate ma non è stato capace di indicare un terzo genere che collega i primi due. Si sta qui alludendo a una sorta di anticipazione della Trinità che Platone avrebbe solo intravisto ma non formulato. Il testo che l'autore sembra avere in mente è il *Timeo*. Cfr. DAMIANI 1844-1855 *Sermones*, XI, *De annuntiatione beatissimae Virginis Marie (XXV mart.)*, 560C: «Ubi sunt gigantes a saeculo nominati, qui ab initio fuerunt statura magna, scientes bellum, languentes circa pugnas verborum? Numquid non maximus ille gigas, Platonem loquor, ab intellectu tam purissimae veritatis repulsus est? Numquid non acerrimo mentis ingenio tangens, sed non attingens divinitatem Dei dicit: Unum inveni, quod cuncta operetur; at aliud, per quod cuncta efficiuntur; tertium autem invenire non potuit?». Va tuttavia precisato che il *Sermo XI* non è da attribuire a Damiani, ma a Nicola di Chiaravalle (XII secolo). Sull'argomento si veda LECLERCQ 1956.

⁷ Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 117, t. 3, 322,2-4: «Hylarion Platonis et Phitagoras proicit, unoque contentus evangelio in sepulchralis se cellulae antro concludit».

l'ancella non deve sostituirsi alla padrona, ma assecondarla con riverenza, e deve fare questo per non smarrirsi andando oltre i propri limiti e per non perdere di vista il lume della verità. Come la vera essenza di un'ancella consiste nell'essere a servizio della propria padrona, così la vera essenza della dialettica consiste nell'essere a servizio della fede⁸. Dietro questa immagine si cela un indubbio riconoscimento del valore, per quanto strumentale esso sia, della dialettica. In che modo questo servizio debba realizzarsi non è tuttavia precisato da Damiani una volta per tutte e questo ha dato luogo a interpretazioni molto diverse. Stando al testo della *Lettera* 119, si potrebbe pensare che, per Damiani, la dialettica possa essere d'aiuto alla fede cristiana in vario modo: ad esempio, facilitando l'interpretazione delle Scritture, aiutandola a confutare le posizioni eretiche, contribuendo a definire correttamente i contenuti delle verità in cui credere.

Non voglio tuttavia qui soffermarmi oltre su questo punto su cui molti studiosi hanno richiamato l'attenzione⁹. Possiamo qui limitarci a notare che la figura dell'*ancilla* non ha valore di per sé negativo in Damiani. Essa esprime dipendenza, ma al tempo stesso anche autonomia: l'ancella è un'umile servitrice che acquisisce un suo pieno significato precisamente nell'atto di servire la propria padrona, ma resta ciononostante una figura distinta da quella della propria padrona. A questo proposito, non si deve dimenticare quanto positiva e centrale sia in Pier Damiani l'immagine della Vergine Maria come *ancilla* del Signore. Maria è oggetto di grande venerazione e considerazione da parte

8 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 354,5-14. Come Damiani talvolta sottolinea, la dialettica senza la fede sarebbe una 'cieca sapienza' (*caeca sapientia*) (DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 117, t. 3, 317,7-12).

9 Oltre agli studi menzionati nelle note precedenti, si vedano, tra i molti, anche i seguenti studi: POLETTI 1953; CANTIN 1972, 145 ss.; CANTIN 1975a; CANTIN 1975b; GRÉGOIRE 1975; RESNICK 1990; anche DRESSLER 1954, 187 ss.; GONSETTE 1956, 24 ss. Sull'argomento si vedano, più recentemente, DE FILIPPIS 2018 e DE FILIPPIS 2020, cui rinvio per ulteriori riferimenti bibliografici.

di Damiani e nel caso di Maria si ritrova, come avremo modo di vedere, quella stessa complessità concettuale che si riscontra nel caso dei misteri trinitari. Maria è *domina* e *ancilla* al tempo stesso, anche se le diverse predicazioni a cui i due concetti danno luogo (ciò che predichiamo di Maria in quanto *domina* non coincide con ciò che predichiamo di Maria in quanto *ancilla*) consentono di distinguere i due ruoli: Maria è *domina* in quanto madre e genitrice del proprio figlio, *ancilla* in quanto figlia generata dal proprio figlio¹⁰. Anche la dialettica è a suo modo padrona e serva: padrona se intesa come un sapere mondano, serva se intesa come un sapere ultramondano. Non solo questo, ma non va dimenticato anche che padrona e serva si richiamano, i concetti di *domina* e *ancilla* sono correlativi: se non si dà una serva senza una padrona, non si può dare nemmeno una padrona senza una serva. Così, si potrebbe dire che si può certamente credere senza comprendere così come comprendere senza credere, ma non si può arrivare a una comprensione della fede a prescindere dalla dialettica così come non può la dialettica esaurire il suo ambito di ricerca senza essersi posta anche al servizio della fede. In breve, il punto da enfatizzare è che, per Damiani, la dialettica è uno strumento non solo utile, ma indispensabile per una corretta comprensione razionale delle verità di fede.

Ciò verso cui Damiani mette in guardia è piuttosto un'esaltazione del sapere dialettico in quanto tale, l'idea cioè che la dialettica possa avere un ruolo fondativo o viceversa limitativo della fede stessa. La svalutazione del sapere così inteso ricorre in molti passi delle opere di Damiani. Quando la

¹⁰ Si veda, ad esempio, DAMIANI 1844-1855 *Sermones*, XLVI, *In nativitate sanctae Mariae sermo secundus*, 289,534-539. Se nella preghiera di S. Bernardo alla Vergine che Dante ricorda nel XXXIII canto del *Paradiso* Maria viene descritta come "Vergine Madre, figlia del tuo figlio", la stessa immagine è anticipata da Damiani che presenta Maria, specularmente, come "genitrice di Colui che genera" (si veda sotto, nota 47), così come Cristo "creatus est ex ea quam creavit" (280,217).

dialectica è presa in separazione dalla fede, essa è occasionalmente descritta da Damiani come una inutile e confondente *cavillatio verborum*, un sapere capzioso che non è in grado di uscire al di fuori del linguaggio con cui si esprime. Così, partire da considerazioni logiche o linguistiche, anziché dal testo sacro, per inferire punti di dottrina in materia di fede è una pratica illegittima. I dialettici giungono a dottrine eretiche o rifiutano le verità di fede precisamente perché non tengono in considerazione le Sacre Scritture ma seguono solo le leggi della logica¹¹. Anche semplicemente analizzando gli aggettivi che accompagnano il termine 'dialettica' negli scritti di Damiani, si può registrare l'apprezzamento di Damiani per la acutezza e sottigliezza della dialettica, ma anche la sua richiesta che un eretico o un dubbioso siano convinti non tramite mere 'argomentazioni verbali' (*argumentationibus verborum*) ma attraverso testimonianze ed esempi virtuosi che possano far nascere un abito della fede solido e genuino. Damiani mostra di conoscere bene il vocabolario tecnico della dialettica, facendo occasionalmente riferimento nelle sue *Lettere* tanto ai ragionamenti entimematici quanto ai sillogismi, sia categorici sia ipotetici¹².

11 Il carattere cavillatorio e capzioso della dialettica è affermato più volte da Damiani. Si possono vedere, ad esempio, i seguenti passi: DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 121, t. 3, 395,14-16; *Briefe* 19, t. 1, 187,20-23; *Briefe* 21, t. 1, 203,3-6; anche *Briefe*, 28, t. 1, 251,14-22.

12 Per alcuni apprezzamenti di questo tipo, per l'equiparazione dei dialettici agli eretici e per riferimenti al vocabolario tecnico della dialettica si vedano, ad esempio, DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 38, t. 1, 356,25 – 357,2: «Iam iam ipsa scriptura, quae de monachis loquitur, procedat in medium, ne noster adversarius conqueratur devictum se esse sola argumentatione verborum. Non mihi dialectica silogismorum suorum circulos offerat, non rethorica lepidos delinificae suadelaе colores infundat, non aliqua saecularis sapientia falerata mihi suae urbanitatis lenocinia suggerat»; *Briefe* 31, t. 1, 302,1-4: «Et quis ita sacrae scripturae scientia polleat, quis ita vel in dialecticae suptilitatis acumine argumentosus existat, ut tam ex lege legem tam laudabiliter detestande auctoritatis iudicabile praeiudicium condemnare praesumat?»; *Briefe* 119, t. 3, 355,3-7: «Haec igitur quaestio quoniam non ad discutiendum maiestatis divinae potentiam, sed potius ad artis dialecticae probatur pertinere peritiam, et non ad virtutem vel materiam rerum, sed ad modum et ordinem disserendi consequentiamque verborum non habet locum in aecclisiae sacramentis, quae a secularibus pueris ventilatur in scolis»; *Briefe* 23, t. 1, 217,19 – 218,3: «Non ignoro (...) utrum rethoricae facultatis color eluceat, an et sententias argumenta dialecticae suptilitatis involvant. Quaeritur etiam, utrum categorici an potius ypothetici, quae proposita sunt, per allegationes inevitabiles adstruant syllogismi»; *Briefe* 89, t. 2,

Nel *Sermo XI* della collezione di sermoni riportati nella *Patrologia Latina*, dedicato all'annunciazione alla Vergine Maria (25 marzo), si afferma che una verità così profonda come la verginità perpetua di Maria non può essere spiegata con le sottigliezze della filosofia aristotelica. Anche se il sermone, come detto, non è oggi attribuito a Damiani, ma a Nicola di Chiaravalle (XII secolo)¹³, il punto è comunque interessante, perché mostra bene lo scarto che abbiamo notato sopra tra quanto è oggetto di credenza e quanto è oggetto di comprensione, tra ciò che Dio può fare e ciò che noi comprendiamo che Dio possa fare. Da un punto di vista aristotelico, la perdita della verginità può essere descritta come una privazione di una condizione naturale, e questa privazione determina l'acquisizione di un nuovo 'abito', quello che potrà permettere alla donna di partorire. Le proprietà di 'essere madre' ed 'essere vergine' sono tra loro contrarie, l'una esclude l'altra. Ma questa limitazione della natura di Maria espressa attraverso la filosofia aristotelica è inefficace perché non è in grado di rispettare e rendere correttamente conto del mistero della verginità perpetua di Maria, dipendente dal potere di Dio di intervenire e modificare a suo piacimento l'ordine naturale. Dio non può essere ristretto

565,24 - 566,1: «Recte, plane, ordinabiliter et congruenter, postquam omnis vestrae partis obiectio non retoricis argumentis, non coloribus oratorii, non denique dialecticis syllogismis, sed vivae potius atque perspicuae veritatis est ratione purgata»; *Briefe* 76, t. 2, 378,12-16 (commentando la *Lettera di S. Paolo apostolo ai Romani*, XV, Damiani retoricamente domanda): «Quare ad nostram doctrinam? Numquid ut sillogismorum calleamus tendiculas struere, ut tonantia et accurata verba rethoricae copiae coloribus venustare, ut armonicae suavitatis organa melosque distinguere, ut astrorum signa mathematicorum, ut aiunt, noscamus radio designare?»; *Briefe* 119, t. 3, 366,15: «Veniant dialectici, sive potius ut putantur heretici (...)»; *Briefe* 140, t. 3, 486,23 - 487,3: «(...) sed quoniam nonnulli talium id procaciter astruunt, et quibusdam cavillationum argumentorumque versuciis pervicaciter allegare contendunt, non inmerito, quod inviti dicimus, haereticorum nomen incurrunt»; *Briefe* 19, t. 1, 187,20-22: «Cumque in astruendis propriis allegationibus verba haec sepius iterarent, deinde ratiocinando, assumendo, colligendo, multimoda cavillationum argumenta componerent (...)»; *Briefe* 1, t. 1, 101,31-33: «Ecce perpendis ipse, charissime frater Honeste, quia dum imbecillitati tuae consulere studui, non coloratos rhetoricae facundiae flosculos, non acuta dialecticorum ponere argumenta curavi».

¹³ Si veda sopra, nota n. 6.

entro i confini dei termini impiegati dalla dialettica. La consuetudine di natura su cui la dialettica si appoggia perde il suo carattere di abitudine e non vale più nel caso di un intervento di Dio¹⁴.

Indipendentemente dalla paternità damiana, questo sermone ci offre un'utile chiave di lettura. Lo scarto tra i due ambiti, quello di Dio e quello della dialettica, è sottolineato chiaramente da Nicola di Chiaravalle e questo è fatto anche da Damiani, in vari passi. Nel *Sermo XLVI*, il sermone secondo dedicato alla natività della Vergine Maria (8 settembre), ad esempio, Damiani ricorda che «non c'è eloquenza tanto faconda di retori, non ci sono ragionamenti tanto sottili di dialettici, non ci sono ingegni acutissimi di filosofi» che siano adatti per esprimere le lodi alla Vergine¹⁵. Nella *Lettera 119, De divina omnipotentia*, ancora, Damiani nota come Dio possa distruggere facilmente «i ferrati sillogismi dei dialettici con tutte le loro doppiezze» e confondere «le argomentazioni di tutti i filosofi, da essi ritenute necessarie e inevitabili». Queste concludono rispetto all'ordine naturale delle cose, ma, come detto, Dio può intervenire modificando questo ordine a suo piacimento. Gli esempi di Damiani sono famosi. Un dialettico potrebbe argomentare come segue: se

14 Cfr. DAMIANI 1844-1855 *Sermones*, XI, *De annuntiatione beatissimae Virginis Mariae*, 561D-562A: «Solus iste de sola virgine nascitur, et Virginis uterum novo et singulari partu divinitas humanata sigillat. Ubi nunc Aristotelicae substilitatis facunda quidem, sed infecunda loquacitas? Si peperit, cum viro concubuit? Velit, nolit, vertitur in habitum privatio, nec astringitur dialecticis terminis omnium terminator, ad cuius imperium parit [fort. pro paret] natura, desuescit consuetudo». Si noti che nella *Lettera 119, De divina omnipotentia*, Damiani aveva impiegato un sillogismo analogo («si peperit, concubuit; sed peperit, ergo concubuit»), osservando come esso non valga nel caso di Maria. Si tratta di un sillogismo che ha una lunga tradizione. Sull'argomento, si veda in DAMIANI 1983-1993 *Briefe* 119, t. 3, 366,18, la nota 74 di Kurt Reindel. Si veda anche RESNICK 1988, 131, n. 42, sulla possibile fonte ciceroniana dell'argomento (*De inventione*, I, 29, 44). Resnick ricava l'informazione da MASI 1959, 181. Si veda anche HOLOPAINEN 1996, 19-22.

15 Cfr. DAMIANI 2015, 139-141; DAMIANI 1983 *Sermones*, XLVI, *In nativitate sanctae Mariae sermo secundus*, 279,173-175: «Ad eius namque digne efferenda praeconia, non rethoricum diserta facundia, non dialecticorum subtilia argumenta, non acutissima philosophorum apta reperiuntur ingenia». Enfasi sulla differenza tra ciò che le Sacre Scritture ci attestano e ciò che potrebbero sostenere i dialettici e Aristotele si riscontra già nel *De Virginitate Beatae Mariae Adversus Helvidium* di Girolamo.

il legno arde, allora brucia e si consuma; ma il legno arde; dunque il legno brucia e si consuma. Oppure: se il ramo è reciso dalla pianta, allora non fruttifica; ma il ramo è reciso; dunque non fruttifica. Queste conclusioni, diremmo oggi, sono verità di fatto. Ma il punto di Damiani è che per quanto esse valgano rispetto al mondo attuale, non valgono in tutti i mondi possibili. Le Sacre Scritture ci propongono infatti vari contro-esempi, tutti dipendenti dall'onnipotenza di Dio: ad esempio, ci ricordano l'episodio in cui Mosè vede un rovo che arde senza che il rovo bruci e si consumi, oppure l'episodio della verga di Aronne che produce mandorle nella tenda della testimonianza nonostante sia recisa dall'albero¹⁶. Un 'dialettico' potrebbe obiettare che anche le eccezioni di Mosè e di Aronne possono e devono pur sempre essere inquadrare e spiegate nei termini della filosofia aristotelica. Ma anche di fronte a questa possibile obiezione il punto di Damiani resta intatto: Dio può intervenire a suo piacimento sull'ordine causale dei fenomeni e, così, modificare il mondo che fa da sfondo al nostro linguaggio naturale, determinando un nuovo quadro ontologico rispetto al quale sillogismi veri non sono più tali. Questo vale anche nel caso della Vergine Maria, come vedremo. Damiani non sembra tuttavia del tutto ostile a considerare la dialettica indispensabile anche per rendere comprensibili queste eccezioni. Ma per essere considerata tale, la dialettica non deve limitarsi al mondo attuale, ma ragionare anche sulle possibilità determinate dall'intervento soprannaturale di Dio.

16 Cfr. DAMIANI 2018, 137; DAMIANI 1983-1993 *Briefe* 119, t. 3, 365,21 – 366,3: «Hinc est, quod sepe divina virtus armatos dialecticorum sylogismos eorumque versutias destruit, et quae apud eos necessaria iam atque inevitabilia iudicantur, omnium philosophorum argumenta confundit. Audi sylogismum: Si lignum ardet, profecto uritur; sed ardet, ergo et uritur. Sed ecce Moyses videt rubum ardere et non comburi. Rursus si lignum praecisum est, non fructificat; sed praecisum est, non ergo fructificat. Sed ecce virga Aaron in tabernaculo contra naturae ordinem reperitur amigdales protulisse». Nel passo in questione Damiani contesta la liceità di estendere a Dio la necessità che può essere inferita concludendo in modo necessario da premesse vere all'interno di un dato linguaggio e tenendo presente l'ordine del mondo naturale.

2. *Rationibus, argumentationibus, argumentis*

La forza logica delle argomentazioni razionali in ambiti non strettamente riguardanti le verità fondamentali della fede cristiana è chiaramente riconosciuta da Damiani. Nella *Lettera 39*, nota come *Invectio in episcopum monachos ad saeculum revocantem*, Damiani ad esempio osserva che le argomentazioni che ha addotto per giustificare le condizioni che devono essere soddisfatte da coloro che abbracciano la vita religiosa sono forti come «pietre ben squadrate» su cui è stata eretta «una fortezza inespugnabile» e Damiani aggiunge di volerla «chiudere bene, a conclusione dell'opuscolo, con la chiave di un sillogismo»¹⁷. Senza scendere nei dettagli del sillogismo, ciò che qui preme sottolineare è che il sillogismo, quello stesso sillogismo che nella *Lettera 119, De divina omnipotentia*, viene assunto come ragionamento che non riesce a restituire fino in fondo la logica di Dio, è in questo contesto proposto come uno strumento tecnico importante per chiarire e risolvere, distinguendo i vari casi, la questione oggetto dell'opuscolo: se tutti coloro che hanno ricevuto l'abito della professione monastica debbano rimanere nell'ordine in cui sono entrati.

Anche in contesti più direttamente teologici, Damiani non disdegna il ricorso ad argomentazioni razionali. Come ho avuto modo di mettere in risalto altrove, alla fine della *Lettera 1*, meglio conosciuta come *Dialogus inter Iudaeum et Christianum*, Damiani osserva di non voler lasciare niente di intentato per convincere l'Ebreo a convertirsi al cristianesimo e quindi, messi da parte gli esempi e le testimonianze delle Sacre Scritture, e proseguendo lo schema letterario tipico della tradizione apologetica, afferma di voler provare an-

¹⁷ Cfr. DAMIANI 2001, 287; DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 38, t. 1, 371,14-16: «Sed quoniam ex quadratis argumentationum nostrarum lapidibus inexpugnabile munimen ereximus, consequens est, ut hoc in ipsius calce opusculi quadam syllogismi clave firmiter observemus».

che con la sola ragione (*sola ratiocinatione*):

Or dunque, o Giudeo, se tanto numerose testimonianze della Sacra Scrittura non ti attraggono alla fede di Cristo, se detti tanto evidenti e chiari di tutti i profeti non sono sufficienti a piegarti, *messi da parte i loro esempi mi piacerebbe contendere ancora con te solo a fil di logica*, e con te trattare brevemente, alla fine di questo opuscolo, una sola piccola questione, perché mi sembri di non aver lasciato ai miei sforzi niente di intentato di ciò che convenga per la tua conversione¹⁸.

Si tratta di una ricorrenza del termine '*ratiocinatio*' non registrata nel peraltro eccellente ed esaustivo registro curato da Kurt Reindel nell'ultimo volume della sua edizione delle *Lettere* di Damiani nei *Monumenta Germaniae Historica*. Comunque, chi si aspetta un argomentare astratto e dialettico di Damiani, resterà deluso. Non vi è niente di tutto ciò, ma solo un modo diverso di ragionare sui testi biblici che parte dalla richiesta all'Ebreo di identificare in modo chiaro i peccati che possono aver spinto Dio ad adirarsi con il popolo eletto. L'argomentare di Damiani mira semplicemente a provare che i peccati tradizionalmente indicati dagli ebrei - ossia, la *murmuratio*, l'*idolatria* e la *fornicatio* - non possono essere i motivi reali che spiegano la diaspora del popolo ebreo ancora esistente ai tempi in cui Damiani scrive la *Lettera* (1040-1041). Damiani fa notare che le punizioni per quei peccati si sono ormai estinte nel passato. Per quanto riguarda la *murmuratio*, Damiani fa riferimento a *Numeri* 14,1-4 e 33-34, dove la durata della punizione era stata limitata a quaranta anni. Per quanto riguarda l'*idolatria* dell'adorazione del vitello presso il monte Sinai, Damiani ricorda che in *Esodo* 32,27-29, si dice che la punizione si estinguerà

18 DAMIANI 2000, 227; DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 1, t. 1, 99,1-6: «Nunc igitur, Iudaeae, si tot sacrae scripturae testimonia ad fidem te Christi non attrahunt, si omnium te prophetarum tam perspicua et clara dicta non flectunt, libet adhuc *postpositis scilicet prophetarum exemplis sola tecum ratiocinatione contendere*, et unam tecum in calce huius opusculi quaestiunculam breviter agitare, quatinus quod tuae conversioni sit congruum, nihil videatur nostris studiis intentatum» (corsivo mio). Sull'argomento si veda AMERINI 2014 e anche il contributo di Concetto Martello in questo volume.

quando saranno uccisi per spada ventitremila uomini. E anche la punizione per la *fornicatio* si estinguerà quando moriranno per spada ventitremila uomini, come detto in *Numeri*, 25,8-9¹⁹. Siccome la diaspora degli ebrei è continuata anche dopo il tempo indicato dei quaranta anni e ben oltre il numero di coloro che sarebbero dovuti morire per spada, ed è continuata anche dopo la passione di Cristo, Damiani conclude che la vera causa della punizione di Dio deve essere ricercata altrove e precisamente nel deicidio compiuto dagli ebrei con la condanna a morte di Gesù Cristo, il Figlio di Dio²⁰. In astratto, dunque, la *ratiocinatio* di Damiani non è che un semplice esempio di *modus tollens* ampliato: se A, allora B; ma non B, dunque non A; ma siccome A, allora C. In concreto, però, Damiani non offre nessuna ragione per giustificare il fatto che la morte di Cristo (C), anziché i tre peccati ricordati sopra (B), sia la ragione che spiega la continuata diaspora degli ebrei (A).

Si tratta di un modo di ragionare che può sembrare, a un lettore moderno, poco stringente e poco persuasivo, ma che assume un suo significato alla luce della prospettiva da cui muove l'ebreo. In ogni caso, la presenza in Damiani di precise strategie argomentative – tra cui quella adottata nel dialogo con l'ebreo è solamente un esempio – è un aspetto del suo procedere che è stato notato in letteratura e che dà conto del fatto che le tecniche dialettiche erano, nei fatti, tutt'altro che sconosciute da Damiani. Come detto, non è necessario in questa sede riaprire questa questione che è stata ampiamente discussa in letteratura; possiamo limitarci a notare qui un paio di aspetti del procedere dialettico di Damiani. Il primo è puramente lessicale e riguarda la ricorrenza dei termini *ratio*, *argumentatio* e *argumentum* (nelle varie declinazio-

19 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 1, t. 1, 99,11 – 101,3.

20 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 1, t. 1, 101,4-19, in partic. 8-11: «Quae est ergo haec vestra tam insanabilis culpa? Unde vobis tam inremediabilis poena? Unde, inquam, nisi quia Christum Dei Filium occidistis, et post peractum facinus ad fontem vitae recurrere nolulistis?».

ni) nelle opere di Damiani. Il secondo è filosofico e riguarda il ruolo svolto dal principio logico di non-contraddizione.

Quest'ultimo, soprattutto, è un punto decisivo per delineare meglio la natura dello scarto e del rapporto posto da Damiani tra fede e ragione. In generale, concordo con il giudizio, tra gli altri, di Sofia Vanni Rovighi, secondo cui Damiani non ha mai messo in dubbio, nonostante alcune apparenze contrarie, la validità del principio logico di non-contraddizione, ritenendo cioè possibile la contraddizione e proponendo di conseguenza una logica che in alcuni casi può risultare, per così dire, paraconsistente²¹. Per la logica che presiede al funzionamento del linguaggio naturale il principio di non-contraddizione resta un limite insuperabile. Come Damiani riconosce all'inizio della *Lettera 119, De divina omnipotentia*, la natura certamente non ammette che ci siano cose che oscillano tra l'essere e il non essere. «Perché nulla può, insieme, essere e non essere; mentre ciò che non è secondo natura certamente non è che niente»²². Questa frase si colloca all'interno di un argomento in cui Damiani precisa che Dio può fare solo ciò che può volere; ma siccome Dio non può volere il male, dunque Dio non può fare il male; di riflesso, Dio può volere solo il bene e di conseguenza può fare solo ciò che è bene. Questo comporta che ciò che esiste è bene, mentre ciò che non esiste è male²³.

L'argomento di Damiani è in realtà più articolato, vale la pena soffermarsi su di esso ancora un momento. Osserva Damiani che solo se riuscissimo a provare che la contraddizione di essere e non-essere è *un bene*, allora dovremmo riconoscere che Dio, potendo fare tutto ciò che è bene, potrebbe anche far sì che una stessa cosa sia e non sia nello stesso tempo. Se, tuttavia, rite-

21 Cfr. VANNI ROVIGHI 2006, 43. Sull'argomento, si veda anche BARANZELLI 2008.

22 DAMIANI 2018, 133; DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 362,9-10: «Nichil enim simul potest esse et non esse, sed quod in rerum natura non est, proculdubio nichil est»; anche 365,1-6.

23 Sul male come non-essere, si veda D'ONOFRIO 1991, 25-27.

nessimo che *sia inutile* che le cose siano confuse tra l'essere e il non-essere, allora Dio non può far sì che una stessa cosa sia e non sia nello stesso tempo, perché Dio non fa cose inutili. Damiani non spiega nessuno dei due passaggi: né perché qualcuno dovrebbe pensare che creare la contraddizione sia un bene, né perché la contraddizione esprima invece qualcosa di inutile. L'argomento di Damiani sembra essere abbastanza dialettico: se qualcuno ritiene che Dio faccia sempre e solo il bene, e ritiene che la contraddizione sia un bene, perché allora dubitare che Dio possa far esistere una contraddizione? L'ipotesi successiva, ossia che la contraddizione sia in realtà inutile, potrebbe invece essere più facile da spiegare sul piano dialettico: sia perché si può presumere che Damiani assuma che un avversario non accetti la conclusione precedente, ossia che una contraddizione possa davvero darsi, sia perché ammettere che Dio possa far esistere e al tempo stesso non esistere una cosa implicherebbe necessariamente l'inutilità dell'agire divino. Sarebbe infatti del tutto inutile, per Dio, far esistere una cosa che in realtà non fa esistere o non far esistere una cosa che in realtà fa esistere. La creazione risulterebbe una creazione e al tempo stesso una non-creazione, per cui Dio agirebbe inutilmente quando crea, non potendo mai portare a termine la creazione. Infatti, l'esistenza della contraddizione implicherebbe una incessante 'alternanza' (*alternitas*), così la chiama Damiani, tra essere e non-essere: una cosa che è, nel momento in cui è, non è e una cosa che non è, nel momento in cui non è, è.

Damiani comunque non si accontenta di questa seconda ipotesi, ma aggiunge un terzo passo: se ritenessimo, anzi, che la contraddizione *sia un male* e, quindi, un niente, allora Dio non potrebbe in alcun modo far sì che una stessa cosa sia e non sia nello stesso tempo²⁴. L'argomento presuppone due

24 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 362,17-22: «Cum ergo Deus omnia possit, cur addubitas Deum hoc posse, ut aliquid simul sit et non sit, si hoc fieri bonum est? Porro si inutile est, res quaslibet inter esse et non esse confundi, Deus autem non inutilia sed bona omnia fecit. Immo si malum est ac per hoc nichil est, hoc Deus omnino non facit, quia

cose: da un lato, che la congiunzione logica tra essere e non-essere implichi il non-essere (se A e non-A, allora non-A) e, dall'altro, che ci sia coincidenza tra il non-essere e il male. Damiani aveva spiegato la conseguenza dell'argomento all'inizio del *De divina omnipotentia*. Aveva osservato che Dio non può fare ciò che è male, perché neppure può volerlo. Di conseguenza, Dio non può fare ciò che è niente. Damiani non si era limitato a dire che Dio non può fare il male perché non vuole farlo, ma aveva affermato che Dio non può fare il male perché non può volere di farlo. Damiani si era reso subito conto che qualcuno avrebbe potuto interpretare le sue parole come l'imposizione di una limitazione anche a Dio e subito si era affrettato a precisare che parlare così non equivale ad attribuire una qualche impossibilità a Dio. Si tratta di una precisazione d'obbligo, abbastanza comune, che sarà introdotta anche da Tommaso d'Aquino e da tutti quei teologi che riconosceranno apertamente che Dio non può fare ciò che implica una contraddizione. Per Damiani, il fatto che Dio non possa volere il male dipende dalla naturale bontà di Dio, cioè dal fatto che per natura Dio può volere e fare solo il bene²⁵. Per un 'dialettico', la risposta di Damiani potrebbe semplicemente spostare il problema perché si potrebbe ancora controbattere che, se Dio è davvero onnipotente, allora niente può impedire a Dio di poter modificare anche la propria natura al punto da poter volere e quindi fare anche il male. Ma accettare questo condurrebbe a quello che è un noto paradosso dell'onnipotenza: che Dio sia a tal punto onnipotente da poter anche volere di non essere onnipotente. Per poter evitare questo paradosso, l'appello alla natura divina deve essere inteso come una limitazione imposta al potere divino stesso.

Comunque si voglia intendere il procedere di Damiani, il suo punto ap-

sine ipso factum est nichil».

25 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 348,21-24: «Quod enim malum est, non potest facere Deus, quia nec potest etiam velle; quod tamen nequaquam referendum est ad impossibilitatem, sed ad naturalem potius singularis clementiae bonitatem».

pare chiaro: se il bene coincide con ciò che esiste, il male coincide semplicemente con ciò che non esiste; ma Dio non può fare il male, quindi non può far sì che esista qualcosa che esiste e non esiste allo stesso tempo. Se la contraddizione, così, è la negazione dell'essere e l'essere è bene, allora la contraddizione è male e Dio non può né volerla né farla esistere. Se questo fosse il pensiero inespresso di Damiani, allora presupporrebbe il riconoscimento che il principio di non-contraddizione disciplina anche l'agire divino, dal momento che sarebbe contraddittorio per la natura divina essere e non-essere quella natura divina.

L'interpretazione che abbiamo proposto resta congetturale, va riconosciuto, sia perché Damiani di fatto non riferisce mai esplicitamente la validità del principio di non-contraddizione anche a Dio, sia perché, come noto, vi sono parti del *De divina omnipotentia* in cui Damiani sembra al contrario affermare la possibilità, per Dio, di nullificare il principio di non-contraddizione²⁶. Se riteniamo invece che nemmeno Dio si sottragga al principio di non-contraddizione, l'affermazione di Damiani che Dio sia al di là della contraddizione deve essere intesa solamente come un invito a descrivere con maggior precisione il modo in cui si possono riconciliare tra loro stati dipendenti dalla natura di Dio o conseguenti alle scelte compiute da Dio che ci appaiono in contraddizione tra loro. La coesistenza di stati apparentemente in contraddizione caratterizza le varie verità della fede cristiana, dall'uni-trinità di Dio alla duplice natura di Cristo, alla verginità perpetua di Maria. Di questi stati la

26 Cfr. e.g. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 367,27 - 368,5: «Quod certe quantum ad naturam verum est statque sententia; factum quoque aliquid fuisse et factum non fuisse unum idemque inveniri non potest. Contraria quippe invicem sunt, adeo ut si unum sit, alterum esse non possit. Nam quod fuit, non potest vere dici quia non fuit, et e diverso quod non fuit, non recte dicitur quia fuit. Que enim contraria sunt in uno eodemque subiecto congruere nequeunt. Haec porro impossibilitas recte quidem dicitur, si ad naturae referatur inopiam; absit autem, ut ad maiestatem sit applicanda divinam. Qui enim naturae dedit originem, facile cum vult naturae tollit necessitatem».

dialettica è chiamata a rendere conto. Prima di esaminare, però, le varie occorrenze del principio di non-contraddizione negli scritti di Damiani, soffermiamoci sul primo punto distinto sopra, ossia sul significato e la ricorrenza dei termini *ratio*, *argumentatio* e *argumentum* negli scritti di Damiani.

Il termine 'ratio' nel senso di argomento (soprattutto utilizzato all'ablativo plurale, *rationibus*) ricorre almeno otto volte, mentre alcune espressioni correlate (come *rationabiliter asserere* o *respondere*), una decina di volte. Le *rationes* sono descritte variamente da Damiani: a volte sono contrapposte agli *exempla* e ai *testimonia* dei testi sacri, a volte sono dette non in grado di *comprehendere i mysteria Dei*; sono qualificate come ciò da cui dipende il consenso²⁷, come ciò che *probabiliter* può portare a superare le resistenze dell'avversario dopo essere stato confuso con le autorità dei canoni o come ciò che serve per convincere un interlocutore²⁸. Se, da un lato, Damiani riconosce il ruolo probante delle argomentazioni, o la loro funzione chiarificatoria o persuasiva nei confronti di un dato argomento o di un avversario, dall'altro sembra ritenere che atteggiamenti eccessivamente razionali possano condurre a 'dogmatizzare', ossia a formulare posizioni dottrinali in conflitto con quelle ortodosse, specie se separate da una sicura base testuale²⁹.

I termini *argumentationibus* e *argumentis* ricorrono più volte, almeno ventitré. L'atteggiamento di Damiani verso le argomentazioni razionali è abbastanza vario. Esse sono qualificate in tanti modi. Talvolta sono dette lunghe e difficili da seguire, altre volte frivole perché fini a sé stesse, oppure, come già anticipato, cavillatorie (*cavillatoriae*, *cavillantia*), sottili (*versutae*) o anche

27 Cfr. e.g. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 89, t. 2, 568,9-11.

28 Cfr. e.g. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 38, t. 1, 367,1-8.

29 Per l'uso di questo verbo, si vedano ad esempio DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 25, t. 1, 238,2-4; *Briefe*, 38, t. 1, 351,14-19; *Briefe*, 119, t. 3, 361,11-12; *Briefe*, 40, t. 1, 497,8-11; DAMIANI 1844-1855 *Sermones*, XXXIII, *Sermo sancti Christophori martyris*, 198,135-141. Incidentalmente, si può notare che il verbo *dogmatizo*, in questa accezione, ricorre almeno dodici volte negli scritti di Damiani.

solo belle (*callidae*) perché curate sul piano stilistico e retorico³⁰; ma anche vie che conducono in una nebbia oscura che vela il fondamento della fede e macchia la purezza della disciplina della Chiesa³¹. Portate a realizzare scenari labirintici, sono dette ‘proteiformi’ nelle *Epistulae*, I, 15³², mentre ‘razionali’ sono chiamate quelle del Giudeo nella lettera dedicata al dialogo tra cristiani ed ebrei³³. Ma Damiani sa che anche gli uomini santi possono essere accusati di piegare le parole all’arbitrio della loro volontà e di servirsi solo di argomenti verbali anziché della verità che deve sempre supportare l’interpretazione delle parole³⁴. Damiani riconosce la forza delle argomentazioni razionali, anche se sa che il piano linguistico o razionale non è quello su cui si possono risolvere tutte le questioni. Le argomentazioni non sempre rispettano i contenuti della fede e in alcuni contesti altre regole possono essere più importanti delle stesse argomentazioni razionali. Ad esempio, nella *Lettera 39*, la *Invectio in episcopum monachos ad saeculum revocantem*, come abbiamo visto, discutendo la questione ‘se i figli dedicati dai genitori a Dio, una volta preso l’abito, siano tenuti a restare nell’ordine religioso’, Damiani elogia la forza delle argomentazioni, anche se poi afferma di voler dismettere le argomentazioni proprie della ragione per seguire il *sermo* del concilio di Magonza (813 d.C.), in quanto dotato di maggiore autorevolezza nel caso della questione in oggetto³⁵. In alcuni casi, dunque, norme giuridiche o disciplinari hanno un valore più forte delle semplici argomentazioni razionali.

Questa rapidissima carrellata sulla ricorrenza dei termini *rationibus*, ar-

30 Cfr. e.g. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 121, t. 3, 395,15; *Briefe*, 134, t. 3, 456,12; *Briefe*, 165, t. 4, 221,15; *Briefe*, 162, t. 4, 150,13.

31 Cfr. e.g. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 353,18-24.

32 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 96, t. 3, 57,20-21.

33 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 1, t. 1, 65,5.

34 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 152, t. 4, 9,13-15.

35 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 38, t. 1, 361,5-15. Per la precisione, Damiani cita il canone 25 del concilio.

gumentationibus e *argumentis* mostra prima di tutto come le occorrenze siano relativamente poche e come nessuna ci offra elementi sostanziali per definire la posizione di Damiani sul valore delle argomentazioni razionali. Mai Damiani si impegna in una discussione organica sulle possibilità e sui limiti dell'investigazione razionale, fatta eccezione della *Lettera 119, De divina omnipotentia*, dove il tema è affrontato in modo più esteso. Ma, come detto, Damiani testimonia di avere una chiara familiarità con le tecniche di argomentazione insegnate e usate nelle *scholae*, di vedere la forza e la ricchezza delle argomentazioni; infatti, non manca di riconoscere che l'indagine razionale è una pratica che produce certezza³⁶. Il suggerimento che trapela tra le righe è di fare un uso delle argomentazioni disciplinato e orientato verso la fede, al fine di evitare, come detto, 'cavillazioni' inutili e meramente verbali, da un lato, o 'dogmatizzazioni' eretiche, dall'altro. Ma per poter valutare quanto Damiani davvero ritenesse utile la dialettica per parlare di argomenti di fede dobbiamo ritornare al nostro interrogativo fondamentale: quanto Dio sfugge al principio di non-contraddizione che regola la logica degli argomenti razionali? Damiani davvero crede che Dio, in virtù della sua onnipotenza, possa fare esistere la contraddizione e che quindi la sua onnipotenza sia al di là della nostra capacità di esprimerla con il linguaggio e vincolarla alla logica della non-contraddizione?

3. Ruolo e significato del principio di non-contraddizione

Riprendiamo il filo di quanto detto in precedenza sull'importanza del princi-

³⁶ Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 89, t. 2, 535,29-31. L'*inquisitio* può talvolta prendere la forma di un dialogo basato su domande e risposte, come accade nel caso del *Dialogus inter Iudaeum et Christianum*. Come Damiani occasionalmente ricorda, l'*inquisitio* deve essere sempre condotta con diligenza, essa può essere d'aiuto nella discussione, e può rivolgersi anche ai testi sacri. Si vedano, ad esempio, DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 163, t. 4, 164,31 - 165,1; *Briefe* 100, t. 3, 106,25 - 107,7.

pio di non-contraddizione negli scritti di Damiani. In ciò che segue non entrerò nei dettagli dell'opera che più di ogni altra rivela la posizione di Damiani riguardo a questo principio e alle modalità logiche ad esso collegate, ossia il *De divina omnipotentia*. Le posizioni storiografiche al riguardo sono state molto varie e ci sono altri contributi in questo fascicolo dedicati appositamente a questo scritto, a cui rimando anche per ulteriori riferimenti sull'argomento³⁷. Procederò qui attraverso un'altra via, che si scandisce in un doppio passaggio. Primo, ricercare nelle opere di Damiani le ricorrenze del termine *contradictio* e di tutti i lemmi derivati e collegati. Secondo, definire il ruolo svolto dalla ragione nel decidere ciò che è o non è contraddittorio.

3.1. Le ricorrenze del termine *contradictio* negli scritti di Pier Damiani

Iniziamo con il dire che il termine *contradictio* ricorre poche volte: sei volte all'ablativo (*contradictione*), cinque volte al genitivo (*contradictionis*) e una sola volta all'accusativo (*contradictionem*). Non compare declinato diversamente. Il verbo *contradicere* ricorre a sua volta in almeno cinque occasioni. L'avverbio *contradictorie* e l'aggettivo sostantivato *contradictorium/contradictoria*, nelle sue varie declinazioni, invece, non ricorrono mai. Più frequente è invece l'uso del termine *contrarium* nei suoi vari casi (oltre cinquanta volte).

Il termine *contradictio* viene usato da Damiani in contesti molto diversi ma per indicare sempre un principio inderogabile, ciò su cui non vi è alcun dubbio. Nella *Lettera* 100, ad esempio, Damiani richiama un passo della *Lettera agli Ebrei* in cui S. Paolo osserva che, senza dubbio, è l'inferiore a essere benedetto dal superiore: «Quia absque ulla contradictione, qui minus est, a meliore benedicatur» (*Lettera agli Ebrei*, VII,7)³⁸. La mancanza di contraddizione

³⁷ Si vedano i contributi di Irene Binini e Roberto Limonta.

³⁸ Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 100, t. 3, 114,15-17.

cui si allude (*absque ulla contradictione*) è l'assenza di ogni dubbio o incertezza riguardo al principio che viene enunciato, ossia che ciò che è inferiore è benedetto da ciò che è superiore e non viceversa. Il termine '*contradictio*' esprime qui uno stato di dubbio, ma in altri contesti acquisisce anche altre valenze. Per Damiani, infatti, essere in uno stato di contraddizione non significa solo essere in uno stato di incertezza, ma anche – e basilariamente – essere in uno stato di conflitto, e prima di tutto di conflitto con la fede cristiana. Vivere la fede senza contraddizione equivale a vivere la fede in modo coerente e autentico. Così, nella *Lettera 38*, la *Invectio in episcopum monachos ad saeculum revocantem*, di nuovo, Damiani si sofferma sulla capacità di resistere, senza nessuna contraddizione, alle azioni degli uomini malvagi³⁹. Resistere ai mali del mondo in modo blando o in modo saltuario è resistere ad essi in modo contraddittorio. L'assenza di contraddizione esige una resistenza netta e radicale, realizzata in modo perfetto da colui che sceglie una vita di santità. Il valore morale dell'assenza di conflitto con la fede si rivela proprio quando Damiani esalta la vita dei santi che hanno saputo superare gli ostacoli della contraddizione (*obstacula contradictionis*)⁴⁰. Si tratta di tutte quelle situazioni che pongono l'uomo in una condizione di contrasto con la fede.

Sia nell'accezione per così dire epistemica che in quella morale la contraddizione esprime un contrasto rispetto a una norma. Il senso morale della contraddizione sembra comunque prevalente negli scritti damianei. La contraddizione è una situazione di conflitto che deve essere risolta, spiega Da-

39 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 38, t. 1, 356,14-16: «Nos adversus eos nullo zelo charitatis accendimur, nullis correptionibus obviamus, nulla contradictione resistimus».

40 Cfr. DAMIANI 1983 *Sermones*, XXXIII, *Sermo sancti Christophori martyris*, 199,161-167; DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 86, t. 2, 484,16-19. Occasionalmente l'espressione "*sine ullo contradictionis obstaculo*" assume anche una valenza giuridica: Damiani, ad esempio, la utilizza per indicare il possesso territoriale da parte di un monastero, esercitato in piena legittimità, appunto senza nessuna contraddizione giuridica. Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 157, t. 4, 82,14-16.

miani. Simboleggiata da Cesare presentato da Damiani «velut quidam contradictionis obex, ut ita loquar» per la sua brama sconfinata di conquista⁴¹, la contraddizione si pone come un'opposizione alla verità⁴² o anche genericamente come una resistenza agli avversari⁴³.

Se la risoluzione della contraddizione è ciò che deve guidare il comportamento del cristiano, va tuttavia sottolineato che, per contrappasso, il senso della contraddizione viene visto da Damiani come la cifra stessa dell'intero cristianesimo. Non perché il cristianesimo sia in conflitto rispetto a qualche norma superiore, ma perché il cristianesimo si pone in conflitto rispetto alle logiche che governano il mondo. In realtà, si tratta, per Damiani, di un conflitto solo apparente e la ragione è chiamata a svolgere, in questo, un ruolo nel riconoscere il senso proprio del cristianesimo e quindi nello sciogliere la contraddizione. Così, di fronte al versetto di Luca (2,31) secondo cui *Ecce positus est hic in ruinam et in resurrectionem multorum in Israel, et in signum cui contradicetur*, Damiani lo legge come un riferimento alla crocifissione di Cristo. La croce è assunta come il *signum contradictionis* per eccellenza del cristianesimo: solo in quanto condannato Cristo e il genere umano tutto sarà salvato. Il cristianesimo si pone in contraddizione con il sapere mondano: tutta la sapienza del mondo è in contraddizione con la croce, nota Damiani⁴⁴. Tutta la sapienza mondana rifugge la contraddizione e vede nel cristianesimo qualcosa di inconsistente proprio perché contraddittorio. Ma la corretta comprensione del mistero cristiano scioglie la contraddizione e porta a ripensare alla radice il vero significato della sapienza mondana stessa.

Questo senso di contraddizione come conflitto è esteso da Damiani an-

41 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 104, t. 3, 155,4-6.

42 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 1, t. 1, 85,14-16; DAMIANI 1983 *Sermones*, LXIV, *In festivitate sancti Iohannis apostoli et evangelistae sermo secundus*, 380,201-207.

43 Cfr. DAMIANI 1983 *Sermones*, XXXII, *In festivitate sancti Apolenaris sermo tertius*, 186,43-48.

44 Si veda DAMIANI 1844-1855 *Sermones*, XLVIII *De exaltatione sanctae crucis*, 294,84-102.

che ad altri ambiti, come quello della logica rispetto alla quale va valutata la celebre affermazione del *De divina omnipotentia* secondo cui non vi è nessuna contraddizione nel dire che Dio può far sì che le cose che sono state fatte non siano state fatte⁴⁵. Ciò che a un primo sguardo appare come una contraddizione inspiegabile, all'analisi tuttavia non si rivela tale. Nell'interpretazione che stiamo proponendo, riconoscere che Dio possa far sì che ciò che è accaduto non sia mai accaduto non esprime una rinuncia al principio logico di non-contraddizione, quanto un invito ad arrivare a una sua comprensione più profonda. Quella stessa comprensione che permette di risolvere la contraddizione tra il cristianesimo e la sapienza mondana.

3.2. Il ruolo svolto dalla ragione nel definire la contraddizione

Non ci sono purtroppo in Damiani discussioni esplicite del principio di non-contraddizione e dei vari sensi che abbiamo distinto; tutto rimane molto sullo sfondo. Fa eccezione il *De divina omnipotentia*, come detto, ma anche in quell'opera Damiani esprime una posizione sfumata e a tratti oscillante sul principio di non-contraddizione. Il punto di Damiani sembra essere comunque che Dio può fare ogni cosa, anche ciò che ci appare a un primo sguardo come una contraddizione; ma noi abbiamo l'obbligo di non recepire ciò che Dio fa come una contraddizione e la ragione deve chiarire questo aspetto. Ad esempio, siamo portati a credere che nemmeno Dio possa fare in modo che una cosa sia e non sia nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto. Questo perché, come detto, lo stato di non-essere non è uno stato positivo ma equivale al niente, e Dio non può volere e quindi fare il niente. Il carattere dell'onnipotenza, che attribuiamo a Dio, ci impone tuttavia di ammettere che Dio possa far sì che una cosa che è stata non sia stata, e questo vale per ogni tempo, cioè

⁴⁵ Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 378,4-8; 380,20-24. Si veda anche sopra, nota 26.

che una cosa che è non sia e che una cosa che sarà non sarà. Se Dio può far coesistere proprietà di un soggetto che ci appaiono come contraddittorie, l'unico modo che abbiamo per evitare di attribuire la contraddizione a Dio è di riferire queste proprietà a stati differenti di uno stesso soggetto, stati che possono comunque coesistere nello stesso tempo per quel soggetto. Detto in altri termini, per evitare la contraddizione occorre qualificare i rispetti in relazione ai quali una stessa cosa, nello stesso tempo, può essere detta e non detta in un dato modo. Il discorso qui si fa complicato perché varie distinzioni dovrebbero essere introdotte: come la questione della contraddizione possa essere trattata assumendo il punto di vista di Dio oppure il nostro; che differenza ci sia tra ammettere, nel caso del passato, un intervento di Dio che annulla un evento e tutte le sue conseguenze e ammettere un intervento di Dio che annulla un evento ma non le sue conseguenze; cosa cambi tra il ritenere che Dio possa far coesistere stati contraddittori e il ritenere che Dio possa annullare uno dei due stati contraddittori e sostituirlo con l'altro. Per i nostri fini possiamo limitarci a considerare il problema della contraddizione dal punto di vista del mondo attuale e non dal punto di vista di Dio. Perché è da questo punto di vista che si può comprendere il caso che più sta a cuore a Damiani, ossia quello della natura di Maria a un tempo vergine e madre.

La questione di come riconciliare la nascita di Gesù con la verginità di Maria era stata molto discussa nella tradizione cristiana, e la dottrina della verginità perpetua di Maria era stata ufficialmente riconosciuta come verità di fede nel secondo Concilio di Costantinopoli (553 d.C.). Nel IV secolo, in particolare, S. Girolamo, come noto, aveva dedicato alcune sue *Lettere* e un'opera, il *De virginitate beatae Mariae adversus Helvidium*, a provare che Maria non aveva avuto nessun rapporto carnale con Giuseppe, il quale doveva essere considerato quindi solo come il padre putativo di Gesù, e che il concepimento

mento ad opera dello Spirito Santo era stato pensato per preservare lo stato di verginità di Maria, uno stato da considerare quindi come naturalmente superiore rispetto al suo stato contrario. Nel suo scritto contro Elvidio, Girolamo semplicemente dichiara di andare alla ricerca di testimonianze scritturali che comprovino la verginità di Maria *ante e post partum*⁴⁶. Rispetto a Girolamo (ma anche rispetto ad Ambrogio e ad Agostino), Damiani si sforza di dare una spiegazione della verginità perpetua di Maria e identifica nell'onnipotenza di Dio la condizione di possibilità di questo stato. Damiani tuttavia precisa che si tratta di argomentare non tanto che Maria sia stata miracolosamente ripristinata nel suo stato di verginità dopo la nascita di Cristo (cosa che sarebbe facilmente spiegabile una volta concessa l'onnipotenza di Dio), quanto e soprattutto che tale perdita di verginità non sia mai avvenuta nonostante che Maria abbia dato alla luce Gesù. Il caso di Maria è dunque diverso da quello di qualsiasi altra donna che Dio potrebbe ripristinare nello stato della verginità perduta. Nel suo caso, Dio ha fatto sì che Maria abbia partorito Gesù e che Maria, al tempo stesso, non abbia mai perso la verginità. Così, quando Damiani tiene due sermoni per la festività della nascita della beata Vergine Maria (8 settembre), non ha esitazione a ribadire, nel secondo e più lungo sermone, che Maria deve essere considerata al contempo madre e vergine, dal momento che non le è mai stata tolta la condizione della verginità:

O verginità mirabilmente feconda, che per uno straordinario e inaudito miracolo può chiamarsi madre e vergine! (...) Concepì l'immenso, generò l'eterno, partorì chi era stato generato prima di tutti i secoli il quale, una volta concepito, procurò a lei il dono della fecondità, e, con il suo nascere, non le tolse l'onore della verginità; colui che prima di nascere, la creò in modo tale che lui stesso potesse degnamente nascere da lei (...). Giustamente, quindi, la beata Maria è detta genitrice di Colui che genera, sorgente del sole che sorge, fonte della fonte

46 GIROLAMO 1844-1855, 194. Girolamo affronta il tema della verginità di Maria in molti luoghi. La domanda che apre la *Lettera* 119, *De divina omnipotentia*, rimanda alla *Lettera* 22, 5, di Girolamo. Sull'*Adversus Helvidium*, si veda ROCCA 1998.

viva, origine del principio (...). Inviolata prima del parto, inviolata dopo il parto, concepisce un uomo non conoscendo uomo⁴⁷.

Damiani non vede nessuna contraddizione nell'affermare che Maria sia stata nello stesso tempo vergine e madre, e probabilmente Damiani non reputa che sia contraddittorio dire questo perché cambiano i rispetti in relazione ai quali si attribuiscono le due proprietà a Maria (cioè, essere madre ed essere vergine). Sarebbe invece contraddittorio (con la fede) affermare il contrario, ossia che Maria è stata vergine e non madre, o madre e non vergine⁴⁸. Ma vi è una domanda alla quale la dialettica è chiamata a dare una risposta, e quella è la seguente: come può Maria essere sia vergine sia madre? Damiani riconosce la straordinarietà di questa situazione. Se vi è un aggettivo che assume un senso pregnante nei due sermoni che Damiani dedica alla natività della Vergine Maria, questo è l'aggettivo *singularis*. La singolarità di Maria – come quella, d'altronde, di tutti i misteri legati a Cristo e a Dio – risiede precisamente nella natura unica e straordinaria di una donna che è stata madre senza perdere mai la verginità. Questo rende la figura di Maria *ineffabilis* – un aggettivo che Damiani riserva, come detto, ai misteri di fede in genere⁴⁹. Nei due sermoni dedicati alla natività di Maria, comunque, Damiani non offre una risposta

47 Cfr. DAMIANI 2015, 141-143; DAMIANI 1983 *Sermones*, XLVI, *In nativitate sanctae Mariae sermo secundus*, 280-281, 206-237: «O mirabiliter fecunda uirginitas, quae nouo et inaudito miraculo et mater dici possit et uirgo! (...) Inmensum concepit, aeternum genuit, genitum ante saecula parturiuit, qui sibi et munus fecunditatis attulit conceptus, et decus uirginitatis non abstulit natus. Qui antequam nasceretur, talem creauit eam ut ipse digne nasci potuisset ex ea (...). Merito itaque beata Maria dicitur parens parentis, oriens orientis, fons fontis uiui, origo principii (...). Incorrupta ante partum, incorrupta post partum, concipiens uirum nesciens uirum». Per una discussione generale della dottrina mariologica di Damiani, si vedano BALDASSARI 1933, PALAZZINI 1958, ROSCHINI 1973, LASSUS 1983. Sulle fonti canoniche delle dottrine damianee, resta fondamentale lo studio di RYAN 1956.

48 Per il senso di contraddizione come opposizione al mistero, alle Scritture, alla verità si veda ad esempio DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 1, t. 1, 85, 14-16.

49 Cfr. DAMIANI 1983 *Sermones*, XLVI, *In nativitate sanctae Mariae sermo secundus*, 279-280, 170-205.

esplicita a come debba essere intesa la relativizzazione dei rispetti per evitare la contraddizione di una donna che è al contempo vergine e madre.

Per essere più chiari, Damiani non chiarisce (A) se Dio sia intervenuto solo modificando il presente, ossia rendendo possibile il fatto che una donna possa partorire rimanendo vergine, oppure (B) se, come sembrerebbe suggerire la discussione generale del *De divina omnipotentia*, Dio sia intervenuto modificando il passato, ossia facendo sì che la perdita della verginità da parte di Maria, che è avvenuta nell'atto di partorire Gesù, non sia in assoluto mai avvenuta. L'impressione è che Damiani adotti (A) per il caso di Maria e riser- vi (B), eventualmente, al caso di una donna qualunque che potrebbe essere ripristinata da Dio nella sua condizione di verginità. Non è un caso che la domanda 'Può forse Dio far sì che ciò che è stato fatto non sia stato fatto?' viene presentata retoricamente come una domanda a sostegno dell'affermazione che Dio non può ripristinare una donna nel suo stato di verginità – affermazione che costituisce una risposta alla domanda con cui si era aperta la *Lettera* 119 e che viene data dopo che il caso di una donna qualunque è stato distinto da quello di Maria⁵⁰. Se questa è stata la strategia argomentativa di Damiani nel *De divina omnipotentia*, allora si deve notare che nel caso di Maria le modalità del miracolo restano affermate ma non chiarite da Damiani. L'immagine della porta chiusa che ricorre nell'episodio finale del *De divina omnipotentia*, quello del giovane che riesce a entrare nel mulino senza aprire le porte, lascia intendere che questa è la soluzione che Damiani aveva in mente per il caso di Maria, una soluzione che risulterebbe, così, abbastanza scollegata dalla questione più generale della modificabilità del passato⁵¹. Nel caso di una donna

50 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 367,1-26, in part. 23-26; 343,11-20.

51 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 1, t. 3, 383,1-12. Una differente interpretazione di questo episodio è data in GASKIN 1997, 230, n. 12. Secondo Gaskin, Damiani intenderebbe sostenere che è più mirabile per Dio far sì che una porta aperta non sia mai stata aperta che non richiudere quella porta. In realtà, il latino difficilmente supporta questa interpreta-

qualunque, invece, le modalità del miracolo risultano discusse più in dettaglio da Damiani, anche se restano dubbi sul modo in cui deve essere intesa la possibilità, per Dio, di modificare il passato.

Ora, nella parte finale del *De divina omnipotentia* Damiani sembra fissare la sua posizione in due conclusioni che supportano la lettura che stiamo proponendo: primo, che Dio poteva rendere feconda una vergine come Maria senza che questa perdesse la sua verginità, diventando così Dio uomo prima della eventuale perdita della verginità da parte di Maria; secondo, che Dio potrebbe riparare la verginità di una donna qualunque dopo la perdita di questo stato⁵². Damiani tiene distinti i due casi, ma ciò che per il nostro discorso preme notare è la motivazione data da Damiani per trattare il caso di Maria secondo lo schema (A):

E certamente è cosa molto più mirabile e di maggiore prestigio che una vergine resti inviolata dopo il parto, di quel che non sia il ritornare di una donna violata, dopo la caduta, alla purezza verginale; perché è cosa più grande, per chiunque, entrare a porte chiuse, che non il richiudersi di quelle porte dopo che fossero state aperte. Dunque, se nascendo dalla Vergine, il nostro redentore ha fatto qualcosa di ben più grande e di gran lunga più prestigioso, non potrà ridonare la verginità a una donna violata, che è cosa di minor conto?⁵³

Questo passo anticipa il tema della porta chiusa che viene miracolosamente superata dal giovane che entra nel mulino e la domanda finale di Damiani la-

zione: la frase 'est et valde praecellentius virginem incorruptam manere post partum' lascia intendere che per Damiani ciò che è più mirabile è che Dio *mantenga* vergine una donna anche dopo il parto piuttosto che la riporti allo stato perduto della verginità. Più in linea con il testo latino è l'interpretazione di RESNICK 1988, 129-130.

52 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 367,1-3 e 9-10; anche 372,11-14.

53 Cfr. DAMIANI 2018, 139; DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 367,3-9: «Et certe mirabilis est et valde praecellentius virginem incorruptam manere post partum, quam corruptam ad virginale decus redire post lapsum; quia et maius est, quemlibet clausis ianuis ingredi, quam eas, quae patuerant, ianuas claudi. Si ergo natus ex virgine redemptor noster, quod maius est et longe praestantius, fecit, quod minus est, corruptam quamlibet redintegrare non poterit?».

scia intendere che la questione sollevata da Girolamo ha un valore diverso nel caso di una vergine qualunque e nel caso di Maria. Nel caso di quest'ultima, infatti, la verginità non è stata compromessa dal parto, ma Damiani non fornisce una spiegazione di come questo fatto sia stato possibile. In altre parole, Damiani non chiarisce né il modo in particolare in cui il miracolo è avvenuto, né più in generale perché debba essere considerato 'più mirabile' (*mirabilius*) e 'più eccellente' (*praecellentius*) che Gesù sia nato senza che la verginità di Maria sia mai stata perduta piuttosto che Dio abbia ripristinato subito dopo il parto la verginità perduta di Maria o modificato gli eventi affinché tale perdita non sia in realtà mai avvenuta. Probabilmente Damiani assume che nel primo caso Dio preserva in essere una condizione voluta da Dio stesso grazie al concepimento miracoloso di Gesù per opera dello Spirito Santo, mentre nel secondo caso vi è un passaggio dall'essere al non-essere e un secondo passaggio dal non-essere di nuovo all'essere, e procedere così è procedere in modo meno perfetto. Nel secondo sermone dedicato alla natività di Maria Damiani ribadisce che la verità di fede deve includere che Maria «ebbe la dignità di madre e non perse la castità verginale; concepì senza essere contaminata, e senza dolore partorì il figlio. Il dolore non accompagnò il parto, perché la libidine non precedette la concezione»⁵⁴. Il sermone non sembra lasciare dubbi che (A) sia lo schema interpretativo che Damiani adotta per il caso di Maria. Dall'altro lato, però, nei due sermoni dedicati alla natività di Maria Damiani enfatizza l'ineffabilità del parto, la difficoltà di razionalizzare qualcosa che sembra sfuggire alle regole della logica ordinaria. L'incomprensibilità del mistero di Maria non sembra del tutto superata. Damiani difende la possibilità e non-contraddittorietà dell'intervento divino, ma la ragione

54 Cfr. DAMIANI 2015, 157; DAMIANI 1983 *Sermones*, XLVI, *In nativitate sanctae Mariae sermo secundus*, 290,572-576: «quae et dignitatem genitricis optinuit et uirginalem pudicitiam non amisit; quae sine contaminatione concepit et sine dolore filium procreavit. Non secutus est dolor partum, quia non praecessit libido conceptum».

sembra incapace di dar conto fino in fondo di questo intervento e di come esso sia stato possibile⁵⁵.

Per quanto riguarda il caso di ogni altra vergine ad eccezione di Maria, se riteniamo che Damiani abbia optato, nel *De divina omnipotentia*, per lo schema di spiegazione (B), resta ancora in dubbio se questo voglia dire che Dio ha modificato il passato al punto che ciò che è accaduto in realtà non fu mai accaduto o se Dio ha semplicemente modificato il presente facendo sì che ciò che è stato non sia più stato. Non approfondisco oltre il caso del ripristino della verginità di una donna qualunque, un tema più direttamente legato alla questione della modificabilità del passato che è affrontata, come detto, in altri contributi di questo fascicolo⁵⁶. Se limitiamo l'attenzione al caso di Maria, resta da precisare solo un punto: quale sia il ruolo svolto dal principio di non-contraddizione. Un avversario, infatti, potrebbe obiettare che non possiamo sostenere che Maria sia madre e vergine nello stesso tempo, perché proprietà tra loro contrarie non possono essere attribuite a uno stesso e identico soggetto⁵⁷. Tuttavia, siccome le Sacre Scritture autorizzano ad attribuire queste pro-

55 Cfr. DAMIANI 1983 *Sermones*, XLVI, *In nativitate sanctae Mariae sermo secundus*, 280,199-202.

56 Si veda sopra, nota 37. Sull'argomento si vedano anche i seguenti studi: MCARTHUR, SLATTERY 1974; CORVINO 1974; REMNANT 1978; MOONAN 1980; BRINTON 1985; RESNICK 1988; PALMERI 1990; RESNICK 1992, in part. 77 ss.; GASKIN 1997; HOLOPAINEN 1999; GATTO 2013. Per ulteriori riferimenti rinvio alla bibliografia in LIMONTA 2020 e al contributo di Roberto Limonta in questo fascicolo.

57 È questa una convinzione comune. Nella sua edizione delle *Lettere*, Kurt Reindel rinvia a un passo del II libro del Commento di Macrobio al *Somnium Scipionis* (14, 25). Si veda in DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 368, la nota 75. In Macrobio il riferimento può essere stato ricavato da varie fonti aristoteliche: ad esempio, *Phys.*, I, 6, 189a30; III, 3, 202a20 ss; VIII, 4, 255a10 e 257b10; ma anche *De anima*, I, 3, 407b17. Si veda MACROBIO 2007, 538-539 e 678, nota 214. Per la precisione, Damiani parla in quel passo del *De divina omnipotentia* di 'contrari' (*contraria*) e sembra limitare questo principio al mondo naturale, ricordando che Dio può fare cose che vanno oltre questo mondo, tant'è che la stessa creazione è presentata da Damiani come un atto in qualche modo 'contro natura' (*contra naturam*). Se consideriamo le proprietà di 'essere madre' e 'essere vergine' come proprietà contrarie, ma non contraddittorie, diventa più facile spiegare (e accettare) come Dio possa far co-esistere proprietà contrarie in uno stesso soggetto. In fondo, lo scopo della

prietà a Maria, allora dobbiamo presumere che non siano in contraddizione. Ciò che qui preme sottolineare è che il principio di non-contraddizione prescrive che proprietà contraddittorie non possano essere attribuite a uno stesso soggetto, nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto. Siccome, nel caso di Maria, sia la clausola del soggetto ('uno stesso soggetto') sia la clausola temporale ('nello stesso tempo') devono essere concesse, perché è Maria che è simultaneamente vergine e madre nel momento in cui partorisce Gesù, l'unico modo per evitare la contraddizione è qualificare la clausola del rispetto ('sotto il medesimo rispetto'). Non vi è contraddizione nel caso di Maria perché probabilmente, per Damiani, cambiano i rispetti sotto i quali Maria può essere detta madre e vergine: madre rispetto al proprio figlio, vergine rispetto alla propria condizione. Possiamo immaginare che sarebbe stato impossibile, per Damiani, giustificare che Dio possa aver concesso che Maria sia stata nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto vergine e non vergine, madre e non madre. Così come potrebbe essere impossibile da spiegare la non-contraddittorietà implicata dalla convinzione che Dio possa far sì che una cosa sia esistita e non sia esistita nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto. La contraddizione nel caso della maternità vergine di Maria potrebbe essere invece evitata perché, in questa ipotesi, Dio annulla una condizione necessaria per un evento (ossia, la perdita della verginità per il parto), preservando tuttavia l'evento (ossia, il parto); Maria infatti continua ad essere vergine pur avendo un figlio.

L'interpretazione che stiamo proponendo è molto congetturale, lo ab-

giustificazione razionale del caso di Maria potrebbe consistere proprio nel mostrare che tali proprietà sono sì contrarie, ma non contraddittorie. In realtà, Damiani non sembra distinguere tra contrari e contraddittori, perché qualifica come *contraria* sia proprietà contrarie (come essere bianco e essere nero: cfr. e.g. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 85, t. 2, 456,33 - 457,2), sia proprietà contraddittorie (come essere e non-essere: cfr. e.g. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 368,29-30).

biamo riconosciuto, perché di fatto Damiani nel *De divina omnipotentia* non va oltre l'affermazione che è possibile per Dio sia far sì che una donna partorisca senza perdere la propria verginità, sia ripristinare una donna nella condizione di verginità perduta. Ciononostante, ciò che qui interessa notare è, in fondo, solamente un punto: che la dialettica è indispensabile per razionalizzare il caso di Maria e, quindi, per comprendere il modo di evitare la contraddizione. La ragione non è chiamata a spiegare tutto, però. Ad esempio, non è chiamata a spiegare come il miracolo della verginità perpetua di Maria in concreto avvenga, ma solo a provare in astratto che non è contraddittorio che esso avvenga. O, almeno, Damiani non si impegna a spiegare come il miracolo avviene, ma si limita a giustificare la possibilità. I miracoli, dipendenti dall'onnipotenza divina, non sono mai posti in discussione da Damiani; anzi, essi contribuiscono a delineare un quadro ontologico più esteso rispetto a quello naturale, un quadro che la ragione aiuta a fare emergere e che alla fine dovrebbe semplicemente accettare.

La stessa apparente contraddizione che sembra sussistere nel caso di Maria e che un dialettico potrebbe assumere come limite dell'onnipotenza divina in generale, si ritrova anche nel caso di altri misteri, come ad esempio quello della Trinità. Abbiamo già avuto modo di richiamare che la Trinità è per Damiani qualcosa di ineffabile e incomprensibile. Quando Damiani dice questo, probabilmente vuole rimarcare la difficoltà che abbiamo nell'immaginarci la coesistenza in Dio delle proprietà di essere uno e di essere trino. Il caso trinitario è certo più difficile da trattare perché riguarda Dio e in quel caso l'onnipotenza non può essere invocata. Come ho avuto modo di notare altrove, il dialogo tra il Giudeo e il Cristiano nasce precisamente dall'esigenza di rendere conciliabili l'unità di Dio e la Trinità delle Persone. Quando Damiani critica il Giudeo dicendo che, mentre nega la Trinità di conseguenza

ignora l'unità⁵⁸, Damiani non intende tanto provare che il concetto di trinità è logicamente implicato dal concetto di unità, o viceversa (cosa che sarebbe stata difficile da provare), ma che i due concetti sono conciliabili e non contraddittori, come invece a prima vista potrebbero apparire. Anzi, la Trinità rivela il senso più profondo dell'unità di Dio. Anche in questo caso, tuttavia, Damiani non si impegna a spiegare fino in fondo come sia logicamente possibile dire che Dio è uno e trino. Ma si limita ad assumere questo come un dato di fede fondamentale e irriducibile, e a spiegare la riconciliazione in termini dialettici, distinguendo cioè (i) le proprietà che competono a Dio in quanto tale (ii) da quelle che competono a Dio in quanto questa o quella Persona, e (iii) da quelle che competono a una Persona in quanto tale. Sul piano linguistico, la relativizzazione dei rispetti avviene attraverso quelle che nella tradizione logica successiva saranno chiamate particelle reduplicative (come *inquantum, ut, in eo quod*, etc.) che consentono di considerare uno stesso soggetto di numero come soggetto logico diverso di predicazioni diverse⁵⁹.

La stessa tecnica di relativizzazione può essere riscontrata anche nel caso di Maria e anche nel suo caso, come visto, Damiani può affermare l'incomprensibilità e ineffabilità della sua natura. Nel caso di Maria, si può dire che essa sia a un tempo *mater* e *ancilla*, distinguendo ciò che possiamo predicare di Maria *in quanto* madre da ciò che possiamo predicare di Maria *in quanto* ancella: ancella per la comune natura della condizione umana, madre per la grazia ineffabile del dono divino; madre in quanto generò, ancella in quanto è stata generata⁶⁰. La stessa tecnica può essere riferita alle proprietà di

58 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 1, t. 1, 67,10-11: «Dic igitur, o Iudee, qui dum trinitatem negas et unitatem consequenter ignores». Per approfondimenti, si veda AMERINI 2015.

59 Sulla logica di queste particelle, si veda BÄCK 1991.

60 Cfr. DAMIANI 1983 *Sermones*, XLVI, *In nativitate sanctae Mariae sermo secundus*, 289,536-539: «Et uere mater simul et ancilla: ancilla siquidem per communem conditionis humanae naturam, mater uero per ineffabilem diuini muneris gratiam. Mater in eo quod genuit, ancilla in eo quod genita fuit».

essere madre ed essere vergine, anche se va detto che Damiani non precisa mai apertamente in che rispetto Maria sia detta madre e in che rispetto sia detta vergine.

4. Conclusione

Nel leggere gli scritti di Damiani uno può ricavare l'impressione che vi sia uno scarto che Damiani vuole preservare tra ciò che possiamo dire di Dio in quanto tale e ciò che possiamo dire di Dio rispetto a noi. Ma in entrambi i casi siamo noi che parliamo di Dio e, per quanto possiamo differenziare i due casi, il nostro parlare deve sempre evitare la contraddizione. Spiegare come questo possa avvenire è compito della dialettica, anche se la sua capacità di spiegazione risulta alla fine limitata. O quantomeno Damiani non sembra chiedere alla ragione di andare fino in fondo nella spiegazione della natura, dei miracoli e dell'onnipotenza di Dio. L'onnipotenza e la natura trinitaria di Dio ci restano in sé stessi sconosciuti, ma ci impongono comunque di raffinare il nostro linguaggio per correggere l'apparenza di contraddizione che sembra caratterizzare i misteri della fede. Fissare tuttavia i confini della contraddizione non è semplice e sembra essere compito della ragione chiarire la non-contraddittorietà dell'agire divino e di conseguenza stabilire dove porre i limiti stessi di ciò che è contraddittorio. Quando proprietà contraddittorie possono essere predicate di uno stesso soggetto, è richiesto che le due proprietà siano predicate in relazione a rispetti differenti. Spetta alla ragione spiegare come questa 'compatibilità predicativa' sia possibile. Così, abbiamo detto che Damiani probabilmente non accetterebbe che si possa dire che Maria sia vergine e non sia vergine allo stesso tempo e sotto il medesimo rispetto, o che Dio sia una Trinità di Persone e che non sia una Trinità di Persone nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto. In questo caso il principio di non-con-

traddizione appare inderogabile e sembra proporsi come un principio di consistenza del nostro linguaggio anche quando ci stiamo riferendo a Dio in quanto tale. Come notato, la possibilità di attribuire le proprietà di 'essere madre' ed 'essere vergine' a Maria potrebbe essere più agevole da spiegare se assumiamo quelle proprietà come contrarie anziché come propriamente contraddittorie. In fondo, mostrare la non-contraddittorietà di quelle proprietà è il compito a cui è chiamata la ragione nel suo ruolo ancillare verso la fede. Ma, come detto, Damiani non sembra tracciare una linea di demarcazione netta tra proprietà contrarie e contraddittorie.

Resta una domanda a cui Damiani non dà una risposta esplicita. Riconsideriamo il caso di Maria per un'ultima volta. Perché, ci si potrebbe domandare, un cristiano deve credere che Maria sia vergine e madre allo stesso tempo, o per un altro verso, credere che sia stata concepita senza peccato originale? A un cristiano, per poter venerare e pregare Maria, può sembrare sufficiente credere che Maria sia la madre di Gesù e che questi sia il Figlio di Dio, e che Maria sia stata concepita miracolosamente per intervento dello Spirito Santo. Che Maria, poi, abbia partorito in maniera miracolosa o che abbia partorito come ogni altra donna potrebbe essere ritenuto del tutto indifferente. Nel primo caso si accentuerebbe l'eccezionalità del parto, nel secondo caso la sua naturalità. Allo stesso modo, potrebbe essere irrilevante affermare la perpetua verginità di Maria per escludere che Maria abbia partorito altri figli oltre Gesù. L'eventuale ammissione della perdita della verginità logicamente non implica, anche se di per sé logicamente non esclude, una seconda maternità di Maria. Come noto, le interpretazioni circa la natura di Maria o la sua concezione immacolata saranno diverse nel corso del Medioevo. Questo prova che la ragione è chiamata a svolgere un ruolo importante nel sostanziare le convinzioni fondamentali della fede cristiana. Tommaso d'Aquino, ad esem-

pio, non riterrà necessario sostenere l'immacolata concezione, pur riconoscendone il suo valore in termini di venerazione⁶¹; Giovanni Duns Scoto e in generale i francescani invece la difenderanno convintamente⁶². Entrambi riterranno che la loro posizione preservi il senso di Maria intesa come madre del Figlio di Dio.

Quanto alla questione della riparazione di una vergine, Tommaso non ha dubbi nel riconoscere che Dio può ripristinare una vergine nella sua integrità fisica e morale di vergine, ma che non può annullare la causa della perdita della verginità, ossia il fatto che una vergine abbia giaciuto con un uomo⁶³. Maria non rientra in questa fattispecie semplicemente perché non ha mai perso la verginità⁶⁴. Quanto a Damiani, nel sermone secondo dedicato alla natività di Maria, egli si limita a ricordare che il principio che la dialettica deve seguire quando aiuta la fede a dare corpo e coerenza logica alle proprie credenze è quello del rispetto della singolarità e *perfezione* di Dio e di tutto ciò che riguarda Dio in quanto tale⁶⁵. Nel caso della verginità perpetua di Maria, questo principio si sostanzia nel *De divina omnipotentia* in una domanda: «Quale difetto, mi chiedo, poté reclamare un suo spazio nell'anima o nel corpo di colei che, al pari del cielo, meritò di essere il sacrario della pienezza di tutta la divinità?»⁶⁶. Se la logica del discorso è quella di preservare il più pos-

61 Si veda, ad esempio, TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, III, d. 3, q. 1, a. 1, q. 1a 1; *Quodlibet* VI, q. 5, a. 1; ma anche, per una posizione più favorevole, *Summa theologiae*, III, q. 32, a. 4, ad 1.

62 Si veda, ad esempio, GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura super Sententias*, III, d. 3, q. 1.

63 Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Quodlibet* V, q. 2, a. 1.

64 Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, I, d. 42, q. 2, a. 2.

65 La dialettica trova uno spazio nei margini della Sacra Scrittura che è silente sui misteri fondamentali della fede. Non sempre gli scrittori del testo sacro dicono tutto. Ad esempio, Damiani ricorda che essi tacciono su ciò che reca danno sapere e anche su ciò che non giova sapere. In generale, viene omesso tutto ciò che serve a rafforzare ulteriormente il senso di mistero. Si veda DAMIANI 1983 *Sermones*, XLVI, *In nativitate sanctae Mariae sermo secundus*, 282,275-283.

66 Si veda, ad esempio, DAMIANI 2015, 141; DAMIANI 1983 *Sermones*, XLVI, *In nativitate sanctae Mariae sermo secundus*, 280,186-188: «Quod, rogo, uitium, in eius mente uel corpore

sibile la perfezione di Maria, come sacrario della pienezza della divinità, allora Damiani sembra ritenere che sia più perfetto considerare Maria vergine che non-vergine (*in corpore*), concepita senza peccato originale anziché concepita con il peccato originale (*in mente*).

Sul piano concettuale, abbiamo visto che la tecnica per evitare la contraddizione consiste nel ridisegnare i contorni di un concetto. Così, nel caso di Maria, la proprietà di 'essere madre' risulterebbe contraddittoria con la proprietà di 'essere vergine' se probabilmente fosse intesa come la proprietà di 'avere un figlio e di averlo partorito avendo perso la verginità', ma non lo sarebbe più se venisse intesa semplicemente come la proprietà di 'aver partorito un figlio', a prescindere dalle modalità del parto. Questa ridefinizione – su cui, a dire il vero, Damiani è piuttosto silente – rende compatibili proprietà che nell'ordine naturale non lo sono, ma che l'intervento miracoloso di Dio rende tali. La ridefinizione può avvenire in forme diverse, ma sempre deve tener conto della possibilità di Dio di intervenire e modificare l'ordine causale dei fenomeni naturali. Nel *De divina omnipotentia* ricompare anche in questo contesto l'immagine dell'*ancilla*. Non solo la dialettica, ma anche la natura è ancella di Dio: la natura delle cose, infatti, ha una sua natura e questa è la volontà di Dio, per cui le leggi a cui è sottoposta sono leggi volute da Dio e che Dio poteva e può in ogni momento cambiare⁶⁷.

Sul piano del linguaggio, invece, la tecnica per evitare di esprimere la contraddizione consiste, come detto, nel relativizzare le proprietà attraverso il ricorso a quelle particelle che la logica basso-medievale chiamerà 'reduplicative'. Per la dialettica, il principio di non-contraddizione resta insuperabile. Così, anche quando attribuiamo alle verità di fede il valore della contraddi-

uendicare sibi potuit locum, quae ad instar caeli, plenitudini totius diuinitatis meruit esse sacrarium?».

⁶⁷ Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe* 119, t. 3, 368,20-25.

zione, la dialettica non può far altro che giustificare il fatto che questo avvenga e provare a spiegare come ciò avviene, il che equivale a sciogliere concettualmente e linguisticamente la contraddizione. Ma il modo in cui ciò avviene sembra essere, per Damiani, al di là dei compiti della ragione nella sua funzione di ancella della fede. Da questa prospettiva, il punto che ho voluto rimarcare in questo contributo è che la riflessione filosofica e teologica di Damiani può essere letta anche come un'attenta e continua meditazione sul significato della contraddizione.

FABRIZIO AMERINI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

BIBLIOGRAFIA

Fonti

DAMIANI 1844-1855 *Sermones* = B. PETRI DAMIANI *Sermones ordine mensium servato*, in JACQUES-PAUL MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*, t. 144, Paris 1844-1855.

DAMIANI 1983 *Sermones* = SANCTI PETRI DAMIANI *Sermones*, ed. IOANNIS LUCCHESI, Turnhout, Brepols 1983 (*Corpus Christianorum Continuatio Medievales*, 57).

DAMIANI 1983-1993 = KURT REINDEL (ed.), *Die Briefe des Petrus Damianus, I-IV*, München, Monumenta Germaniae Historica 1983-1993 (MGH. Epistolae. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, IV.1-4).

DAMIANI 2000 = PIER DAMIANI, *Lettere (1-21)*, a cura di GUIDO INNOCENZO GARGANO, NICOLANGELO D'ACUNTO, traduzioni di ADELELMO DINDELLI, LORENZO SARACENO, COSTANZO SOMIGLI. Roma, Città Nuova 2000.

DAMIANI 2001 = PIER DAMIANI, *Lettere (22-40)*, a cura di G. INNOCENZO GARGANO, NICOLANGELO D'ACUNTO, traduzioni di ADELELMO DINDELLI, LORENZO SARACENO, COSTANZO SOMIGLI, revisione generale di LORENZO SARACENO, Roma, Città Nuova 2001.

DAMIANI 2015 = PIER DAMIANI, *Sermoni (36-76)*, a cura di UGO FACCHINI, LORENZO SARACENO, traduzioni di LINO VIGILUCCI, ADELELMO DINDELLI, LORENZO SARACENO, revisione generale di LORENZO SARACENO, Roma, Città Nuova 2015.

DAMIANI 2018 = PIER DAMIANI, *Lettere (113-150)*, a cura di NICOLANGELO D'ACUNTO, LORENZO SARACENO, traduzioni di †ADELELMO DINDELLI, †COSTANZO SOMIGLI, LORENZO SARACENO, revisione generale di LORENZO SARACENO, con una introduzione di NICOLANGELO D'ACUNTO, Roma, Città Nuova 2018.

GIROLAMO 1844-1855 = S. EUSEBII HYERONIMI *De virginitate beatae Mariae adversus Helvidius* Migne, *Patrologia Latina*, t. XXIII, Paris 1844-1855, 194-216.

MACROBIO 2007 = MACROBIO, *Commento al Sogno di Scipione*, a cura di MORENO NERI, Milano, Bompiani 2007.

Studi

AMERINI 2014 = FABRIZIO AMERINI, «L'impossibile dialogo. Il caso di Pier Damiani e Gilberto Crispino», in MARIO COPPOLA, GERMANA FERNICOLA, LUCIA PAPPALARDO (eds.), *Dialogus. Il dialogo filosofico tra le religioni*, Roma, Città Nuova 2014, 153-182.

AMERINI 2015 = FABRIZIO AMERINI, «Pier Damiani e la teologia trinitaria», *Medioevo* 40 (2015), 11-43.

BÄCK 1991 = ALLAN BÄCK, *On Reduplication. Logical Theories of Qualification*, Leiden, Brill 1991.

BALDASSARRI 1933 = SALVATORE BALDASSARI, «La mariologia in S. Pier Damiano», *La Scuola Cattolica* 61 (1933), 304-312.

BARANZELLI 2008 = DANTE BARANZELLI, «Pedro Damían y la defensa ética del principio de non contradicción», *Scripta Mediaevalia* 1 (2008), 15-34.

BREZZI, NARDI 1943 = SAN PIER DAMIANI, *De divina omnipotentia e altri opuscoli*. Introduzione di PAOLO BREZZI, traduzione di BRUNO NARDI, Firenze, Vallecchi 1943.

BRINTON 1985 = ALAN BRINTON, «Omnipotence, Timelessness, and the Restoration of Virgins», *Dialogos* 20 (1985), 149-156.

CANTIN 1972 = ANDRÉ CANTIN, *Pierre Damien. Lettre sur la toute-puissance divine*, Paris, Editions du Cerf 1972.

CANTIN 1975a = ANDRÉ CANTIN, *Les sciences séculières et la foi. Les deux voies de la science au jugement de S. Pierre Damien (1007-1072)*, Spoleto, CISAM 1975.

CANTIN 1975b = ANDRÉ CANTIN, «Saint Pierre Damien et la culture de son temps», *Studi Gregoriani* X (1975), 245-285.

CANTIN 1996 = ANDRÉ CANTIN, *Fede e dialettica nell'XI secolo*, Milano, Jaca Book 1996.

CORVINO 1974 = FRANCESCO CORVINO, *Necessità e libertà di Dio in Pier Damiani e in Anselmo d'Aosta*, in FRANCESCO CORVINO, *Studi di filosofia medievale*, Bari, Adriatica 1974, 97-122.

D'ACUNTO 2009 = NICOLANGELO D'ACUNTO, «Pier Damiani tra retorica e tensione eremitica», *Studi umanistici piceni* 29 (2009), 35-45.

D'ACUNTO 2010 = NICOLANGELO D'ACUNTO, «Prospettive sulla figura e sull'opera di Pier Damiani nelle pubblicazioni per il millenario della sua nascita», *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 64/2 (2010), 538-549.

D'ONOFRIO 1986 = GIULIO D'ONOFRIO, *Fons scientiae: la dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli, Liguori 1986.

D'ONOFRIO 1991 = GIULIO D'ONOFRIO, «'Quod est et non est'. Ricerche logico-ontologiche sul problema del male nel Medioevo pre-aristotelico», *Doctor Seraphicus* 38 (1991), 13-35.

D'ONOFRIO 1996 = GIULIO D'ONOFRIO, *La crisi dell'equilibrio teologico altomedievale*, in GIULIO D'ONOFRIO (ed.), *Storia della teologia nel Medioevo. Vol. 1: I principi*, Casale Monferrato (Alessandria), Piemme 1996, 435-480, in part. 436-444 (1. I limiti del sapere teologico secondo Pier Damiani).

D'ONOFRIO 2003 = GIULIO D'ONOFRIO, *Storia della teologia. Età medievale*, Casale Monferrato (Alessandria), Piemme 2003.

DE FILIPPIS 2018 = RENATO DE FILIPPIS, «"Omnes dialecticos... decerno". Ruolo delle arti liberali e strategie argomentative nelle epistolae del giovane Pier Damiani (1040-1052)», *Schola Salernitana* XXIII (2018), 51-76.

DE FILIPPIS 2020 = RENATO DE FILIPPIS, «"Philosophi (...) vanis adversus Christum vociferantur obloquiiis". Ruolo delle arti liberali e strategie argomentative nelle epistolae (1052-1062) di Pier Damiani», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* XXXI (2020), 57-87.

DRESSLER 1954 = FRIDOLIN DRESSLER, *Petrus Damiani. Leben und Werk*, Roma, Herder 1954.

GASKIN 1997 = RICHARD GASKIN, «Peter Damian on Divine Power and the Contingency of the Past», *British Journal for the History of Philosophy* V/2 (1997), 229-247.

GATTO 2013 = ALFREDO GATTO, *Pier Damiani. Una teologia dell'onnipotenza*, Roma, Aracne 2013.

GONSETTE 1956 = JEAN GONSETTE, *Albert Denis, Pier Damien et la culture profane*, Louvain, Publications universitaires de Louvain 1956.

GRÉGOIRE 1975 = REGINALD GRÉGOIRE, *San Pier Damiani e la teologia del suo tempo*, «Studi gregoriani» 10 (1975), 221-244.

HOLOPAINEN 1996 = TOIVO J. HOLOPAINEN, *Dialectic and Theology in the Eleventh Century*, Leiden, Brill 1996.

HOLOPAINEN 1999 = TOIVO J. HOLOPAINEN, «Necessity in Early Medieval Thought: Peter Damian and Anselm of Canterbury», in PAUL GILBERT, HELMUT KOHLENBERGER, ELMAR SALMANN (eds.), *Cur Deus homo. Atti del Congresso anselmiano internazionale*, Roma, 21-23 maggio 1998, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo 1999, 221-234.

LASSUS 1983 = LOUIS-ALBERT LASSUS, «Essai sur la mariologie de saint Pierre Damien, précurseur de S. Bernard», *Collectanea Cistercensia* 45 (1983), 35-56.

LECLERCQ 1956 = JEAN LECLERCQ, «Les collections des sermons de Nicolas de Clairvaux», *Revue bénédictine* 66 (1956), 269-302.

LIMONTA 2020 = PIER DAMIANI, *Sull'onnipotenza divina*, a cura di ROBERTO LIMONTA, prefazione di MARIATERESA FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI. Testo latino a fronte, Milano, La Vita Felice 2020.

LONGO 2015 = UMBERTO LONGO, «Pier Damiani», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 2015, s. v.

LUCCHESI 1975 = GIOVANNI LUCCHESI, «Per una Vita di San Pier Damiani. Componenti cronologiche e topografiche», in AA.VV., *San Pier Damiano nel IX centenario della morte: 1072-1972*, 4 voll., Cesena, Centro studi e ricerche sulla antica provincia ecclesiastica ravennate 1975, vol. 1, pp. 13-179, e vol. 2, pp. 13-160.

MARTELLO 2005 = CONCETTO MARTELLO, *La dottrina dei teologi. Ragione e dialettica nei secoli XI-XII*, Catania, CUECM 2005².

MASI 1959 = ROBERTO MASI, «San Pier Damiani e la cultura», *Divinitas* 3 (1959), 176-186.

MCARTHUR, SLATTERY 1974 = ROBERT P. MCARTHUR, MICHAEL P. SLATTERY, «Pe-

ter Damian and Undoing the Past», *Philosophical Studies* 25/2 (1974), 137-141.

MOONAN 1980 = LAWRENCE MOONAN, «Impossibility and Peter Damian», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 62 (1980), 146-163.

PALAZZINI 1953 = PIETRO PALAZZINI, «San Pier Damiani s. Mariæ Virginis camerarius», *Tabor* 12 (1958), 900-918.

PALMERI 1990 = PIETRO PALMERI, «Il concetto logico di 'omnipotentia' in Pier Damiani», in SIMO KNUUTTILA, REIJO TYÖRINOIA, STEN EBBESEN (eds.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (Helsinki, 24-29 August 1987)*, 3 vols., Helsinki, Publications of Luther-Agricola Society 1990, vol. 3, 476-481.

POLETTI 1953 = VINCENZO POLETTI, *Il vero atteggiamento antidialettico di san Pier Damiani*, Faenza, Lega 1953.

REMNANT 1978 = PETER REMNANT, «Peter Damian: Could God Change the Past?», *Canadian Journal of Philosophy* 8/2 (1978), 259-268.

RESNICK 1988 = IRVEN M. RESNICK, «Peter Damian on the Restoration of Virginity: A Problem for Medieval Theology», *The Journal of Theological Studies* 39/1 (1988), 125-134.

RESNICK 1990 = IRVEN M. RESNICK, «Attitudes Towards Philosophy and Dialectic During the Gregorian Reform», *The Journal of Religious History* 16/2 (1990), 115-125.

RESNICK 1992 = IRVEN M. RESNICK, *Divine Power and Possibility in St. Peter Damian's De divina omnipotentia*, Leiden-New York, Brill 1992.

ROCCA 1998 = GIANCARLO ROCCA, *L'Adversus Helvidium di san Girolamo nel contesto della letteratura ascetico-mariana del secolo IV*, Berna, Peter Lang 1998.

ROSCHINI 1972 = GABRIELE ROSCHINI, «La Mariologia di S. Pier Damiano», in AA.VV., *San Pier Damiano nel IX centenario della morte (1072-1972)*, Cesena, Centro studi e ricerche sulla antica provincia ecclesiastica ravennate 1972, 195-237.

RYAN 1956 = J. JOSEPH RYAN, *Saint Peter Damiani and His Canonical Sources. A Preliminary Study in the Antecedents of the Gregorian Reform*, Toronto, Pontifical

Institute of Mediaeval Studies 1956.

VANNI ROVIGHI 2006 = SOFIA VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia medievale. Dalla patristica al secolo XIV*, a cura di PIETRO B. ROSSI, Milano, Vita e Pensiero 2006.