
Dopo *Les aveux de la chair*

Valerio Marchetti

Michel Foucault dedicated an essential part of *Les aveux de la chair* to the figure of the monk. From the 4th to the 7th century, the monks put in writing the experience of the desert. In this book, Foucault “criticizes” the genealogy he had previously advocated of the origins of confession and prepares a comeback to the modern age: «I have more than a draft of a book about sexual ethics in the sixteenth century, in which also the problem of the techniques of the self, self-examinations, the cure of souls is very important, both in protestant and catholic churches» (1983). This article examines the adaptations and translations into Italian of the *Conferences* of John Cassian (360-435) and John Climacus (579-649). In particular, it analyzes their inclusion in the most popular piece of Jesuits’ *Exercises of perfection* and their exclusion from the *Pratiche* of Paolo Segneri and Alfonso de’ Liguori.

Keywords: *Cassian – The Avowals of the Flesh – Desert Fathers – Adaptations and Translations – Sleep and dream*

Premessa

1.

Michel Foucault ha dedicato una parte importante del libro *Les aveux de la chair* (2018) ai monaci che, dal quarto al settimo secolo dell’era volgare, misero in forma di scrittura l’esperienza del deserto¹. In primo luogo a Giovanni Cassiano (360-435)². Corposi riferimenti appaiono, oltre che in diversi articoli e interviste (*Omnes et singulatim*, *Sexualité et solitude*, *Le combat de la chasteté*, *L’écriture de soi*, *Les techniques de soi*)³,

¹ M. Foucault, *Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard, 2018; V. Marchetti-A. Salomoni, *La volonté de savoir e Les aveux de la chair*, in «Storica», 2018, n. 71, pp. 137-152.

² I. Cassianus, *De institutis renuntianatur libri XII; Collationes sanctorum patrum XXIV*, Romae, Basa, 1580. D’ora in avanti *De institutis* e *Collationes*. Per emendare alcuni errori ho fatto ricorso alle edizioni critiche di E. Pichery (J. Cassien, *Conférences*, voll. 1-3, Paris, Cerf, 1955-1959; d’ora in avanti *Conférences* I, II, III) e di J.-C. Guy (J. Cassien, *Institutions cénobitiques*, Paris, Cerf, 1965; d’ora in avanti *Institutions*).

³ M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1994, pp. 134-161; 168-178; 295-308; 415-430; 783-813.

in quasi tutti i corsi tenuti al Collège de France dal 1977 in avanti⁴, nel seminario tenuto all'università di Stanford nel 1979⁵ e nelle lezioni di Lovanio (1981)⁶. L'interesse di Foucault per la letteratura cristiana antica non è però, come si potrebbe pensare, un effetto di lettura dei manuali per la direzione di coscienza del sedicesimo e diciassettesimo secolo che aveva sottomano quando scriveva il saggio *La volonté de savoir* o dettava le lezioni su *Les anormaux*⁷. Il volume che avrebbe dovuto trattare della pastorale nell'età moderna (*La chair et le corps*) non fu mai portato a termine. Foucault aveva infatti cominciato a “criticarlo” nel 1977 (vedi in particolare, due anni dopo, la prima conferenza di *Omnes et singulatum*) aprendo, con una discontinuità a mio avviso radicale, quella fase che porterà alla trilogia composta da *L'usage des plaisirs*, *Le souci de soi*, *Les aveux de la chair*⁸.

2.

L'ultimo Foucault non ha mai fatto cenno a *La chair et le corps* e, quando ha licenziato la versione definitiva dell'*Histoire de la sexualité*, ha eliminato *La volonté de savoir* – consapevole com'era, dopo le letture patristiche, dell'esiguità e fragilità della documentazione che reggeva le prime pagine dell'*Incitation aux discours*⁹. C'è però, racchiusa in un'intervista del 1983, ritoccata l'anno successivo, una notizia che ci riporta alla prima età moderna: «J'ai écrit une esquisse, une première version d'un livre sur la morale sexuelle au XVI^e siècle, où le problème des techniques de soi, l'examen de soi même, la charge d'âmes sont très importants à la fois dans les églises protestante et catholique»¹⁰. L'*Esquisse* non è stata trovata tra le carte di Foucault. Con tutta probabilità, tenuto conto della data dell'intervista e del titolo (*A propos de la généalogie de l'éthique*), non si dovrebbe trattare del capitolo de *La chair et le corps* menzionato nella *Volonté de savoir* e dedicato alla pastorale («charge d'âmes») cattolica

⁴ Id., *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004; *Du gouvernement des vivants*, Paris, Gallimard-Seuil, 2012; *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.

⁵ Id., “*Omnes et singulatum*”. *Towards a criticism of political reason*, in S. McMurrin (ed.), *The Tauber lectures on human values*, vol. 2, Salt Lake City, University of Utah Press, 1981, pp. 223-254.

⁶ Id., *Mal faire, vrai dire. Fonction de l'aveu en justice*, Louvain, University of Chicago Press-Presses universitaires de Louvain, 2012.

⁷ Id., *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976; *Les anormaux*, Paris, Gallimard-Seuil, 1999; V. Marchetti-A. Salomoni, *Situation du cours*, in *Les anormaux* cit., pp. 313-337.

⁸ *Les aveux de la chair* è collocato da Foucault a volte tra *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984 e *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984; a volte come terzo volume della *Histoire de la sexualité*. In ogni caso è l'ultimo volume dell'*Histoire de la sexualité* per decisione dell'editore e non per volontà dell'autore. Vedi Marchetti-Salomoni, *La volonté de savoir e Les aveux de la chair* cit., p. 138.

⁹ Foucault, *La volonté de savoir* cit., pp. 25-31.

¹⁰ M. Foucault, *A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, in *Dits et écrits* cit., vol. 4, pp. 383 e 611; *On the genealogy of ethics. An overview of work in progress*, in H.L. Dreyfus-P. Rabinow, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, p. 231: «I have more than a draft of a book about sexual ethics in the sixteenth century, in which also the problem of the techniques of the self, self-examinations, the cure of souls is very important, both in protestant and catholic churches».

e protestante¹¹. Il modo in cui viene presentato il libro, cioè l'insistenza sulle «techniques de soi» e l'«examen de soi même», potrebbe fare intendere che *Les aveux de la chair* avevano indicato la strada per un possibile ritorno a *La chair et le corps*. Ma, avendolo inserito nei limiti del sedicesimo secolo, Foucault cambia le cose. Si tratterebbe quindi non di un ritorno ai manuali "amministrativi" francesi da Pierre Milhard a Louis Habert (*Les Anormaux*)¹². E nemmeno a quelli italiani di Paolo Segneri e Alfonso Maria de' Liguori (*Volonté de savoir*). L'uno e l'altro gruppo non appariranno mai negli scritti successivi al 1976. Fanno parte di una configurazione discorsiva che, dopo *Les aveux de la chair*, si rivela assai meno problematica di quanto non appaia negli *Anormaux* e nella *Volonté de savoir*. Quello che interessa è che né il *Confessore* o il *Penitente* di Segneri, né la *Pratica* di Liguori, allo stesso modo delle tante altre istruzioni ai confessori e ai penitenti pubblicate nell'età moderna in linea con le *Pastorum instructiones* di Carlo Borromeo¹³, fanno riferimento, a parte qualche citazione di circostanza, agli *aveux* dei padri del deserto che il direttore poteva citare e che non sembravano di certo riguardare la sua persona di "peccatore"¹⁴. Nell'articolo che segue gli «examens de soi même» e le «techniques de soi» degli uomini del deserto sono presi all'interno del più importante *Esercizio di perfezione* costruito da Alfonso Rodriguez nella casa dei gesuiti alla fine del sedicesimo secolo¹⁵. Il suo manuale, per quanto riguarda il disagio che procura la pulsione genitale in chi si è consacrato alla *Pratica della perfezione*¹⁶ come effetto di astinenza dai piaceri, si basava, più che sui *Detti e fatti* dei padri, sulle *Conferenze* di Giovanni Cassiano e un po' meno sulla *Scala* di Giovanni Climaco (579-649)¹⁷. In Italia, sia Climaco che Cassiano erano stati tradotti, il primo nel 1491 (*Sermoni*), il secondo nel 1563 (*Costituzioni e Ragionamenti*), e circolavano in numerose edizioni a stampa¹⁸. L'inserimento delle due opere nell'*Esercizio* provoca il cambiamento del genere letterario cui appartenevano: la

¹¹ Foucault, *La volonté de savoir* cit., p. 30n.

¹² P. Milhard, *La grande guide des curés, vicaires et confesseurs*, Lyon, Rigaud, 1617 (la prima edizione è del 1604); L. Habert, *Pratique du sacrement de pénitence ou méthode pour l'administrer utilement*, Blois-Paris, Couterot et Guérin, 1689.

¹³ C. Borromeus, *Pastorum instructiones*, Antverpiae, Plantinus, 1586.

¹⁴ Foucault, *La volonté de savoir* cit., pp. 27-30; *Les anormaux* cit., pp. 177, 204, 205.

¹⁵ A. Rodriguez, *Essercizio di perfettione*, voll. 1-3, Roma, Propaganda fide, 1617-1619. Cito dall'edizione veneziana di Poletti del 1718 (*Esercizio di perfettione*).

¹⁶ Non ho trovato la prima traduzione francese del 1621 che pone numerosi e importanti problemi sul rapporto tra traduzione e adattamento. Ne dà conto Regnier des Marais nella presentazione della sua versione: *Pratique de la perfection chrétienne*, Anvers, Foppens, 1693.

¹⁷ I. Scolasticus, *Climax*, Mediolani, De Ferrariis, 1506 (traduzione di A. Traversari). Uso l'edizione della *Scala Paradisi* curata da Michael ab Isselt e stampata nell'officina birckmannica, a Colonia, nel 1583. L'opera è citata di seguito come *Scala*.

¹⁸ G. Cassiano, *Opera delle costituzioni et origine de' monachi [...] dove si recitano ventiquattro ragionamenti dei nostri antichi padri*, Venetia, Tramezzino, 1563 (citati come *Costituzioni e Ragionamenti*); G. Climaco, *Sermoni*, Venetia, De Farri-Dalla Chiesa, 1545. Incunaboli: Matheo da Parma, Venesia, 1491; Cristoforo Mandelo, Venesia, 1492. Sono ripresi a stampa, sempre a Venezia, da Guglielmo da Fontaneto nel 1517.

confessione. L'autore si allinea in effetti alla stilizzata rappresentazione tridentina del direttore di coscienza e modifica in profondità il modello fondato sull'esicasta che *senza pudore* parla ai novizi di sé. Questo significa che, al contrario degli uomini del deserto che probabilmente non conoscevano la pastoralità dei *directoria*, non fa conoscere a chi lo ascolta le sue tentazioni e le sue cadute. *L'Esercizio*, pure difendendo l'esemplarità dell'esperienza del deserto, si riduce in realtà a una serie di citazioni prelevate da un *corpus* di scritture nelle quali chi parla di sé è sempre un altro. Eppure il gesuita che l'ha scritto sembra essere stato in qualche misura capace di integrarvi la letteratura del deserto. Non c'è ancora segno della strategia dei nuovi trattati di involuppare il lettore, con abili soluzioni stilistiche, in una rete di allusioni che legano morbosamente il confessore al penitente. In questo articolo mi sono limitato a esaminare la parte che riprende il discorso sul sogno nella «notte» e i pensieri della «veglia», sollecitato da un'osservazione del traduttore francese. Regnier des Marais, stupito dal giudizio di un predecessore il quale aveva messo sotto accusa la tendenza di Rodriguez a mescolare «les paroles des auteurs profanes avec celles des pères», aveva scritto che tale consuetudine era così «familier aux pères de l'église greque et latine» che non ci si poteva meravigliare «que le traducteur condamne si facilement une chose de cette nature»¹⁹. Forse si potrebbe tenere conto, ma è un'impresa che va oltre questo lavoro, che il lettore delle opere dei padri in cui si parla dei problemi posti dal sogno assisteva, mentre si riesumavano i padri de deserto, alla ripresa degli studi sul quarto capitolo *Peri diates* di Ippocrate, sul *De insomniis* dello pseudo Aristotele, e su Cicerone, Artemidoro di Dalidi, Sinesio di Cirene: tutta una configurazione discorsiva che Girolamo Cardano rappresenta al livello più completo nelle sue opere sul sonno e sul sognare²⁰.

3.

All'inizio di ogni paragrafo ho procurato di riportare, a volte in testo e a volte in nota, a seconda delle esigenze, una traduzione di Cassiano del XIV secolo ad uso delle fondazioni monastiche e conventuali che avevano conservato gli scritti dei padri fondatori²¹. Il confronto tra i testi in italiano del Trecento e del Cinquecento mostra una sostanziale continuità linguistica e ideologica. È proprio il contrario, per esempio, di ciò che è avvenuto in Francia dove le versioni che abbiamo a disposizione mostrano un'evoluzione molto complessa e, per quanto riguarda l'ultima, secentesca, stretta tra accuse di giansenismo e pelagianesimo, rielaborazioni e tagli (anche di

¹⁹ Rodriguez, *Pratique* cit., p. a iij v.

²⁰ G. Cardano, *Sul sonno e sul sognare*, Venezia, Marsilio, 1989 e *Sogni*, Venezia, Marsilio, 1993.

²¹ G. Cassiano, *Volgarizzamento delle Collazioni*, a cura di T. Bini, Lucca, Giusti, 1854 (citato d'ora in avanti in testo come *Volgarizzamento*).

capitoli) tali da snaturare il testo²². Ho citato il *Volgarizzamento* così com'è stato reso dal curatore e, uniformandomi alla sua resa, ho semplificato l'ortografia e modificato la punteggiatura, sia dei *Sermoni* che dei *Ragionamenti*, ma ho mantenuto la sintassi e la flessione verbale.

I²³.

La scala alzata da Cassiano per salire verso la perfezione cominciava, nella traduzione veneziana, in questo modo: «Il monaco, quando vegghia, non abbi impugnazione alcuna di carne»; «La mente non si pigli piacere alcuno nel pensarci» (*Ragionamenti* 210v). La soluzione del *Volgarizzamento* non era stata molto diversa: «Che il monaco [nello stato di veglia] non sia danneggiato da battaglia di carne»; «Che la mente non dimori nei dilettevoli pensieri della carne» (151). Rodriguez non fa altro che ripetere che ai primi due livelli si ha accesso quando, durante il giorno, «l'uomo non si lascia vincere, né trasportare» dal pensiero dei sensi. E poi, pur venendogli alla mente, non vi si trattiene²⁴. Il terzo grado, nella resa dei *Ragionamenti*, comporta che, «vedendo le femmine, non [ci] si commuova niente in desiderarle». Il *Volgarizzamento* aveva fatto responsabile del *motus* della carne il *femineus aspectus* inteso come occhiata di donna (151). L'*Esercizio* invece, che aggiunge al movimento della carne l'alterazione dello spirito, intende il turbamento provocato dal solo fatto di vedere un corpo muliebre. E aggiunge che arrivare a «questo grado» non è «tanto comune» a causa della «fragilità e corruzione della carne». La carne infatti «in simili occasioni si solleva» mossa dal desiderio inteso come «movimento» del senso e «alterazione» dell'anima²⁵.

II²⁶.

Il quarto e il quinto livello si ricongiungono ai primi due sulla vigilanza diurna del desiderio, mentre quello successivo introduce il tema dell'angoscia che procura la notte quando si perde il controllo di sé. *Volgarizzamento*: «Il sesto grado è che, pure dormendo, [il monaco] non sia schernito dalle dilettevoli fantasie delle femmine» (151-152); *Ragionamenti*: «Il sesto grado» della perdita del desiderio «è che dormendo

²² [J. Cassien], *Les colacions*, tradatées de latin en françoys par J. Golein, Paris, Vérard, [1504]; *Les conférences*, traduites en françois par le Sieur de Saligny [Nicolas Fontaine], Paris, Savreux, 1663.

²³ *Collationes* 404 e *Conférences* II 131: «Primus itaque pudicitiae gradus est, ne vigilans in pugnatione carnali monachus elidatur; secundus, ne mens illius voluptuariis cogitationibus immoretur. Tertius, ne femineo, vel tenuiter, ad concupiscentiam moveatur aspectus».

²⁴ Rodriguez, *Esercizio* cit., vol. 3, col. 222.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Collationes* 404 e *Conférences* II 131-132: «Quartus, ne vigilans vel simplicem carnis perferat motum. Quintus, ne, cum memoriam generationis humanae vel tractatus ratio vel necessitas lectionis ingesserit, subtilissimus mentem voluptuarie actionis perstringat adsensus, sed velut opus quoddam simplex ac ministerium humano generi necessario contributum tranquillo ac puro cordis contempletur intuitu nihilque amplius de eius recordatione concipiat, quam si operationem laterum vel cuiuslibet alterius officinae mente pertractet»; *Collationes* 404 e *Conférences* II 131: «Sextus castimonie gradus est, ne inlecebrosis phantasmatis feminarum vel dormiens inludatur».

non si sentino fantasmi né immagini di femmine» (210v). Secondo Rodriguez, che preferisce quasi sempre alludere a un atto imprecisato («cosa disonesta», «simili cose»), il livello si raggiunge quando, «neanche dormendo», il monaco ha «illusione, né rappresentazioni, né fantasmi di cosa disonesta». La prima parte della chiosa è importante: il dileguamento delle apparizioni notturne nella funzione biologica del sonno è «segno» che la funzione psichica di riprodurre nella mente illusioni, rappresentazioni e fantasmi è interrotta («neanche ve n'è specie nella memoria»). Ma, molto più importante, la seconda osservazione, dato che incorpora nell'insegnamento del cammino di perfezione un pensiero, accolto dai direttori di coscienza dell'età moderna, che il sogno erotico, «benché non sia peccato, perché l'uomo sta dormendo, è nondimeno segno di non essere vinto e soggiogato affatto l'appetito sensuale, né scancellata totalmente la memoria di simili cose».

III²⁷.

Lo schema del gesuita spagnolo è tratto alla lettera da un passaggio di Cassiano che aveva accolto nelle *Costituzioni* la possibilità che la perdita del desiderio sigillasse la perfezione: «Sarà un manifesto segno se la predetta purità sarà in noi perché, dormendo, non ci apparirà avanti veruna immagine che ci commuova o tiri a piacere veruno vizioso» (45v). Poi, cavando la convinzione dall'abate Cheremone, aveva fatto intendere che la *ludificatio* notturna era un evento imposto dalla natura e quindi restava esente da peccato. Sospettava però, come dubitavano altri uomini del deserto, che la cosa fosse molto più complicata. Non poteva il sogno essere indizio di un desiderio non del tutto domato dalle pratiche ascetiche di disciplinamento del corpo e della mente? Non potrebbe quel frammento di desiderio che aveva attraversato la veglia essere rimasto celato nelle profondità dell'anima? *Volgarizzamento*: «Non crediamo che questo schernimento sia sottoposto al peccato, tuttavia egli è segno di concupiscenza che sta nascosta nelle midolla dentro» (152). *Ragionamenti*: «Noi crediamo che queste illusioni non obbligano a peccato, nondimeno è pur indizio che ancora nelle medolle ci sta nascosta la concupiscenza» (210v). *Costituzioni*: «Perché, quantunque tal movimenti non si possino a pieno imputare a peccato, non è però segno di una perfetta mente e di una sincera mortificazione e di avere il cuore ben purgato da' vizi quando vengono ad ingannarci quelle fallaci visioni» (45v).

²⁷ *De institutis* 89 e *Institutions* 274: «Cuius puritatis hoc erit evidens indicium ac plena probatio, si vel nulla imago inliciens quietis nobis et in soporem laxatis occurrat, vel certe interpellans nullos concupiscentiae motus valeat excitare»; *Collationes* 404 e *Conférences* II 132: «Licet enim hanc ludificationem peccato esse obnoxiam non credamus, concupiscentiae tamen adhuc medullitus latitantis indicium est. Quam tamen inlusionem diversis modis constat accidere»; *De institutis* 89 e *Institutions* 274: «Licet enim ad plenam peccati noxam talis commotio minime reputetur, tamen necdum perfectae mentis indicium est nec ad purum excocti vitii manifestatio, cum per fallaces imagines huiusmodi operatur inlusio».

IV²⁸.

Le *Conferenze* avevano svolto la questione distinguendo i diversi modi in cui si producono le *species* responsabili delle turbolenze nella profonda oscurità del deserto, partendo in primo luogo dalla convinzione che la tentazione sopraggiunta nel sonno ha intima connessione con gli atti e i pensieri della veglia. Il *Volgarizzamento* inverte la successione e traduce: «Catuno è tentato dormendo secondo il modo ch'egli usava d'operare o pensare vegghiando» (152). I *Ragionamenti*, rispettando il rapporto che va dal giorno alla notte, scrivono: «Secondo che l'uomo si trova – vegghiando – esercitarsi col pensiero, così dormendo se gli rappresentano le dette immaginazioni» (210v). Nell'opera istituzionale Cassiano era stato molto penetrante dicendo che il sonno fa affiorare *qualcosa* che durante il giorno aveva toccato la mente, sottratta – anche solo per un attimo – al controllo della volontà. Quest'ultima però, intervenendo, ha spostato altrove ciò che è stato «oziosamente pensato». *Costituzioni*: «Ogni volta che vengono, queste illusioni si hanno a imputare non al sonno, ma alla negligenza del tempo passato, quando si vegghiava» (45v-46r). Il sonno, distendendo la persona, non fa altro che permettere al desiderio di affiorare liberamente, dalle profondità in cui si era annidato (le «medolle»), *ad cutis superficiem*. «Il qual male non [lo] causa principalmente la notte, ma, essendo il [male] ascosto nell'anima», è la «quiete» che lo «mena e tira a la superficie de la pelle» (46r).

V²⁹.

Climaco, nell'appendice al discorso ventisettesimo dei *Sermoni*, mettendo in crisi la scala discussa nel frammento 153, mostra il pericolo di una derivazione del desiderio dall'accidia come proiezione del demone meridiano nel sonno di mezzanotte. «Dura e faticosa cosa è, specialmente al tempo de l'estate, scacciare [il sonno] a mezzogiorno, onde solo in quel tempo non si deve scacciare dalla orazione la compagnia de l'opera manuale per vincere quello molto pericoloso sonno. So che il demonio dell'accidia suole preparare la via al demonio de la fornicazione il quale, fortemente risolvendo il

²⁸ *Collationes* 404 e *Conférences* II 132: «Nam secundum illum usum, quem vigilans exercere vel cogitare consueverat, etiam dormiens unusquisque temptatur»; *De institutis* 90 e *Institutiones* 274: «Qualitas enim cogitationum, quae distentionibus diei neglegentius custoditur, probatur quiete nocturna. Et idcirco cum intercesserit aliqua talis inlusio, non culpa somni credenda est, sed neglegentia temporis praecedentis et manifestatio morbi latentis intrinsecus, quem non primitus noctis hora parturiit, sed intimis animae reconditum fibris ad cutis superficiem somni refectione produxit, arguens occultas aestuum febres, quas per totum diei spatium noxiis cogitationibus pasti contraximus: ut solent malae quoque valitudines corporum non ea colloqui tempestate in qua videntur emergere, sed neglegentia sunt praeteriti temporis adquisitae, quo pastus quis imprudenter escis contrariis noxios umores sibimet letalesque contraxit».

²⁹ *Scala* 161v: «Difficile ac durum est aestivo maxime tempore excutere meridianum somnum. Tunc enim et solum fortasse nequaquam reiicendum est opus manuum. Novi accidiae spiritum praeparare ac praecire fornicationis spiritum solere ut valide corpus resolvens atque in somnum praecipitans veluti per somnium inquinaciones quiescentibus inducat».

corpo e nel sonno sommergendolo, opera quasi manifestamente nelli quieti solitari, per laidi sogni, contaminazione di carne» (206r).

VI³⁰.

Cassiano aveva aggiunto però altre importanti distinzioni che, partendo da luoghi già comuni nella teologia del suo tempo, complicano sempre di più il discorso che procede affidando alla scrittura la nostalgia di una pittura mentale degli effetti di desiderio (*copula, commixtio*). Scrive, per esempio, che bisogna considerare a parte le insidie che vengono tese a coloro che non sanno cosa sia l'unione fisica dei corpi, ma sanno immaginarla. *Volgarizzamento*: «Altrimenti sono ingannati coloro che non sanno che sia opera carnale» (152); *Ragionamenti*: «Altre illusioni [ha] chi non ha conosciuto femmina mai» (210v-211r). Essi sono angustiati da sogni più semplici e più misurati. Possono quindi affrancarsene con minore zelo e minore sforzo. *Volgarizzamento*: «Costoro secondamente che sogliono essere stimolati da più semplici e da più puri sogni, così si possono purgare per più leggeri modi e con meno fatiche» (152). *Ragionamenti*: «Questi ultimi sogliono avere più semplici e puri sogni, così anco si possono rimediare e purgare con minor diligenza e fatica» (210v-211r). Chi, invece, ha conosciuto il corpo d'una donna è aggredito da figure più stagliate e forme più nitide che avviluppano la sua mente e la volontà non riesce a districare. *Volgarizzamento*: «Sono scherniti da più sozze e da più spesse fantasie» (152). *Ragionamenti*: «Sono delusi da più sporche e più chiare fantasie» (211r).

VII.

Rodriguez, al contrario di Cassiano, non sembra nutrire interesse per la memoria della carne, che troviamo affrontata più volte dagli scrittori del deserto e considerata, se lasciata scorrere, come incentivo. Si limita a richiamare un'avvertenza di Gregorio Magno: «Alcune volte le tentazioni disoneste e l'essere la persona molestata da pensieri e movimenti cattivi sogliono essere vestigi e reliquie della mala vita passata e pena e castigo della libertà e mala usanza antica». Il «fuoco» che continua a ardere «s'ha da estinguere con lacrime». Cioè «piangendo [...] le cose passate». Ma questo significa che le «cose passate», per essere distrutte, vengono di continuo richiamate alla mente³¹. Del resto anche negli *Apophtegmata patrum* il vegliardo che investiga sulle preoccupazioni d'un confratello domanda: «Hai forse a che fare con una donna?». E, non prendendo in alcuna considerazione la risposta del novizio («I miei pensieri sono immagini vecchie e nuove; sono ricordi che mi disturbano e fantasmi di donne»), ripete il consiglio tradizionale tratto dalla convinzione che ciò che non cade sotto i

³⁰ *Collationes* 404 e *Conférences* II 132: «Aliter enim falluntur hi qui carnalem copulam norunt, aliter qui femineae sunt commixtionis expertes»; «Illi autem sordidioribus magisque expressis phantasmatis inluduntur».

³¹ Rodriguez, *Esercizio* cit., vol. 3, col. 248.

sensi viene dimenticato: «Non temere i morti» – cioè i ricordi di donna. «Ma fuggi i vivi» – cioè le donne. E siamo in questo modo rimandati alla città, cioè là dov'è la *fornix* come luogo in cui si conclude la tentazione. È quindi opportuno riprendere in mano la clausola del secondo apoftegma in cui una monaca apostrofa un fratello che, incontrando sul suo cammino un gruppo di donne, le aveva salutate nominandole per genere: «Se tu fossi un monaco perfetto non ci avresti guardato e non ti saresti accorto che siamo donne»³².

VIII³³.

C'è nel testo latino di Cassiano un'ardita postillatura che complica ancora di più il nesso del giorno con la notte. Tutti coloro che hanno intrapreso il cammino di perfezione incominciano a detestare, anche quando la mente è immersa nel sonno, così come l'avevano esecrato durante la veglia, ciò che un tempo era stato fonte di piacere. *Volgarizzamento*: «A poco a poco [...] la mente addormentata nel sonno si converte a odiare quella cosa dalla quale sentiva prima diletto» (154). In questa conclusione c'è una figura, ripresa poco dopo (ma la troviamo disseminata anche altrove), che contiene una spiegazione comprensibile solo nella misura in cui l'eiaculazione imposta dalla natura avvenga in assenza di piacere. I *Ragionamenti*, come consapevoli della difficoltà, riportano la cosa alla veglia. Ci sono dei monaci che «cominciano avere in odio [...] anco le dette fantasie notturne»: quei sogni che portano allo «sgravamento» del seme come legge di natura (211r). Esiste tuttavia anche un livello superiore di *ieiunitas*: quello dell'inaridimento dell'umore generativo. Ma il monaco deve sapere che il venire meno del liquido vitale viene concesso come ricompensa solo agli uomini gagliardi e determinati. La conclusione di Cassiano, ponendo ai traduttori notevoli difficoltà, è però restrittiva. *Volgarizzamento*: «Non si può proporre a forma di generale comandamento, cioè che la nostra mente si fermi nella purità di quella castità in sino a tanto che, morto quello naturale movimento della carne, al postutto non sostenga quello vituperoso licore» (152). *Ragionamenti*: «Non si può ponere come regola generale: cioè che la mente nostra possi giungere a tanta castità che, mortificato il naturale movimento de la carne, non patisca esito alcuno di seme» (211r).

IX.

Rodriguez accoglie la convinzione che la perfezione relativa rientri nell'ordine delle cose dato che ci sono casi in cui, si dice, il «movimento» della carne è esente da

³² *Vita e detti dei padri del deserto*, a cura di L. Mortari, Roma, Città Nuova, 2001³, p. 291.

³³ *Collationes* 404-405 e *Conférences* II 132-133: «Donec paulatim secundum mensuram castitatis, ad quam unusquisque contendit, in odium illius rei quam voluptariam antea sentiebat mens etiam somno sopita vertatur»; «Et quia id quod illi specialiter divini muneris largitate conlatum est proponi ad generalis praecepti non potest formam, scilicet ut eo usque mens nostra castitatis ipsius puritate formetur, ut etiam ipso naturali motu carnis emortuo illum obscenum liquorem omnino non perferat».

turbamento e l'erezione è stata piegata dall'esercizio di raffrenamento delle passioni attraverso la dieta: «Il settimo e ultimo grado [...] è quando uno è arrivato a tanta purità che, né vegliando né dormendo, sente più in sé quei movimenti che, con cause naturali, sogliono venire, di maniera che, con la forza della grazia, l'appetito sta quieto e pacificamente soggetto». Il gesuita, oltre a mantenere il concetto di uno stato terminale raggiungibile per straordinaria benevolenza divina («la grazia»), introduce un elemento che, se abbiamo esaminato bene la letteratura del deserto, non vi compare. La «natura debole e inferma» del monaco può godere «parte di quella felicità e privilegi ch'ebbe nel primo stato dell'innocenza». Questo significa riportare la storia del corpo allo stato precedente lo stadio in cui compaiono i caratteri sessuali del maschio. L'annotazione richiama un versetto paolino (*Romani* 6.6-7) e, ricontestualizzandolo al particolare, lo spiega in questo modo: in coloro che hanno raggiunto la sommità «si toglie al peccato, con la grazia del signore, la forza e il dominio che suole avere, sì che non sentono movimento alcuno disordinato, né cosa che di sé abbia sentore, ma vivono in carne come se non l'avessero»³⁴.

X³⁵.

Rodriguez non ha trovato nei resoconti di Cassiano un passaggio che gli sarebbe stato utile. Un fratello, per mezzo di procedure disciplinari sempre più severe, aveva visto estinta nel cuore la concupiscenza («purità interiore»). S'era imposto allora di fare un ulteriore avanzamento per estinguerla anche nel corpo («purità esteriore»). *Ragionamenti*: «Questo abbate adunque, facendo istanza di continuo, e di e notte pregando dio che lo facessi casto così del corpo come de l'animo e de la mente, non mancando senza sparagno alcuno di digiunare e di vegghiare, vedendo che già l'orazioni sue cominciavano a essere esaudite e che smorzano in lui gli ardenti fuochi della concupiscenza, avendo gustata la soavità di questa purità, tuttavia si accendeva con il desiderio di pervenire a maggior grado di castità» (153r)³⁶. Si propose quindi di ottenere una condizione nella quale «non fosse da qui innanzi molestato da esso semplice e naturale movimento il quale si accende eziandio nei parvoli e in quelli che prendono latte» (*Volgarizzamento* 79); «Di maniera che si trovasse alieno da ogni atto di

³⁴ Rodriguez, *Esercizio* cit., vol. 3, coll. 222-223.

³⁵ *Collationes* 293 e *Conférences* I 244-245: «Hic igitur pro interna cordis atque animae castitate nocturnis diurnisque precibus, ieiuniis quoque ac vigiliis infatigabiliter insistens, cum vidisset orationum suarum obtinuisse se vota, cunctosque aestus in corde suo concupiscentiae carnalis extinctos, velut suavissimo gustu puritatis accensus, in maiorem sitem, zelo castitatis exarsit, et interioribus coepit ieiuniis atque obsecrationibus incubare, ut mortificatio passionis huius, quae interiori homini suo dono dei fuerat attributa, ad exterioris etiam puritatem eatenus pervenerit, ut ne ipso quidem simplici ac naturali motu, qui etiam in parvulis atque lactantibus excitatur ulterius pulsaretur».

³⁶ *Volgarizzamento* 79: «Soprastando costui infaticabilmente a pregare dio il dì e la notte con molti digiuni e in vigilie per avere la castità dentro dal cuore e dall'anima, poi che si vide avere accivito quello che desiderava nelle sue orazioni, e spenti nel cuor suo tutti gli ardori della concupiscenza della carne, acceso come d'un soavissimo assaggio di purità, infiammosi per zelo di castità a maggior sete».

libidine e fosse libero e privo ancora di quei moti e incentivi de la carne che appaiono non solo negli uomini, ma anco nei putti e in quelli che allattano e sono nella cuna» (*Ragionamenti* 153r).

XI³⁷.

L'ultima frase sembra spiegare la restrizione di Rodriguez. La «felicità» e lo speciale onore «che l'uomo ebbe nel primo stato dell'innocenza» non era "innocente" dato che non era esente dall'inturgimento dei genitali. Solo «dio avrebbe potuto sradicare a fondo quegli stimoli della carne che perfino la tecnica dell'arte umana suole mortificare», senza successo, «con il ricorso a certe bevande o a certe medicine o con il taglio prodotto dai ferri». *Ragionamenti*: «Pensava che dio più facilmente gli avessi da concedere [l'atrofia del membro genitale] per avergli fatto grazia prima di quell'altra purità interiore [atrofia del desiderio che ha sede nel cuore] che era molto più difficile ad ottenersi. [Infatti] la esteriore mortificazione degli incentivi della carne non solo si acquista per grazia di dio, ma assai volte con industria umana per via di medicina e de amputazione di membri genitali» (153r)³⁸.

XII³⁹.

Sappiamo ben poco sulle tecniche farmacologiche di ritenzione nel corpo della produzione spermatica in uso nel deserto del quarto secolo. Sappiamo qualcosa di più sulle arti chirurgiche di evirazione e di legamento dei vasi. Quello che però qui interessa è il fatto che l'intervento di soppressione della ghiandola dove avviene l'elaborazione finale del seme venga sognato aprendo una nuova zona nello spazio onirico del deserto. *Ragionamenti*: «Stando in quella supplicazione tutto intento e fermo, gli apparve l'angelo, la notte, in visione, aprendogli il ventre di donde ne cavò fuori un pezzo di carne tutto infocato. E, gettandolo via, rassetò il ventre come prima era. E rimesse l'intestini al luogo suo dicendogli: "Ecco che tutti l'incentivi della carne ti sono stati ora tolti. E sappi ch'oggi tu hai ottenuta una perpetua purità di carne che

³⁷ *Collationes* 293-294 e *Conférences* I 245: «Indepti scilicet muneris experimento, quod se noverat non laborum merito, sed dei gratia consecutum, ardentius animatus ad hoc quoque similiter obtinendum, credens multo facilius hos stimulos carnis radicitus deum posse convellere, quos etiam humanae artis industria nonnunquam solet quibusdam poculis vel medicamentis, seu ferri sectione detrahare; quandoquidem illam spiritus puritatem quae sublimior est, quamque impossibile est humano labore vel studio comprehendere, suo munere contulisset».

³⁸ *Volgarizzamento* 79: «Credendo ancora che dio potesse molto più leggermente divellere dalle barbe questi stimoli della carne, i quali alcuna volta suole altri per senno d'arte umana trarre fuori per cotali beveraggi o per medicamenti o per tagliare di ferro».

³⁹ *Collationes* 294 e *Conférences* I 245: «Cumque petitioni coeptae supplicatione iungi ac lacrimis indefessus insisteret, adveniens ad eum angelus in visione nocturna, eiusque velut aperiens uterum, quandam ignitam carnis strumam de eius visceribus avellens atque proiciens, suisque omnia ut fuerat locis intestina restituens: "Ecce – inquit – incentiva tuae carnis abscisa sunt, et obtinuisse te noveris, hodierno die, perpetuam corporis puritatem quam fideliter poposcisti».

ti durerà per l'avvenire sempre secondo che fedelmente tu l'hai tanto addomandata"» (153r)»⁴⁰.

XIII⁴¹.

L'*Esercizio* di Rodriguez lascia da parte anche un altro importante problema medico-psicologico sollevato da Cassiano. L'autore delle *Collationes*, accanto all'interpretazione del fenomeno dell'emissione del seme durante il sonno come effetto dei sogni in quanto il corpo trattiene resti di *eidola* diurni, allega la tesi contraria che sia la pletora degli umori corporali, secreti dalla natura umana, a formare le immagini che costituiscono il sogno erotico. *Ragionamenti*: «Non posso fare ch'io non adduca l'opinione c'hanno alcuni, sopra questa macchia di carne, i quali dicono ch'ella non per questo conto accasca dormendo, perché i sogni ingannano, ma accade perché la ridondanza di quel umore ha alcuni piacevoli inganni nel cuore infermo» (211r)⁴².

XIV⁴³.

Coloro i quali approvano l'inversione dello schema onirocritico tradizionale sostengono, cominciando ad attribuire l'erezione e la polluzione alla forza dirompente dell'organismo, che le immagini coinvolgenti la sessualità cessano quando si estinguono gli umori che portano al turgore della verga e all'emissione del liquido spermatico. *Volgarizzamento*: «Anche dicono che a quello tempo che quella abbondanza non molesta secondo che cessa l'umore, così cessa lo schernimento» (152). *Ragionamenti*: «Finalmente dicono che, quando quella massa seminale non inquieta l'uomo, che allora anco cessano le illusioni» (211r). I partigiani di questa tesi approvano, di conseguenza e senza riserve, la linea di condotta ascetica consistente nel condannare a morte la carne. L'alterazione morfologica e strutturale del corpo deve arrivare al limite estremo, ma non può tuttavia valicarlo. Si tratta quindi di darsi un sistema di vita che agisca – in primo luogo – sul processo di produzione degli umori naturali che, con il controllo del pane e dell'acqua, lentamente si prosciugano.

⁴⁰ *Volgarizzamento* 79: «Venne l'angelo di dio a lui in visione, di notte. E parve che gli aprisse il ventre e traessegli delle interiora una cotale ragunanza di carne affocata. E gittolla via. E rimettendo le interiora dentro nel suo luogo, disse a lui: Or ecco che ti sono tagliati i granelli della carne tua. Onde sappi che tu hai guadagnata oggi la perpetuale castità del corpo la quale tu hai addomandata fedelmente"».

⁴¹ *Collationes* 405 e *Conférences* II 133: «Opinionem sane quorundam, quam super hac carnis conluvione definiunt, silere non debeo, qui dicunt non idcirco eam dormientibus evenire, eo quod eam producat fallacia somniorum, sed potius quia redundantia umoris illius aliquas in aegrotanti corde fingat inlecebras».

⁴² *Volgarizzamento* 152: «E pertanto non debbo tacere la opinione d'alcuni che diterminano sopra questo schernimento della carne (*conluvio carnis*) e dicono che non avviene a quelli che dormono però che quello proceda da inganno de' sogni (*fallacia somniorum*), ma più tosto perché il traboccamento di quello umore (*redundantia umoris*) mette alcuni diletteamenti (*inlecebrae*) nello infermante cuore».

⁴³ *Collationes* 405 e *Conférences* II 33: «Denique [i sostenitore della seconda tesi] aiunt quod illo tempore, quo non inquietat illa concretio, quemadmodum fluxus eius, ita etiam inlusio conquiescat»

Scrive Iperechio: il monaco che nelle ore meridiane non è morigerato nell'alimentazione «sarà vittima delle illusioni e delle fantasie notturne»; invece «il letto di chi digiuna sarà senza macchia» di umori seminale «e il suo sonno [sarà] privo di fantasie notturne». Il fatto è che il digiuno del monaco non è soltanto «un freno per le passioni». Esso «dissecca le sorgenti del piacere»⁴⁴.

XV⁴⁵.

Il sonno, avverte Climaco, è lo stato fisiologico di riposo nel quale, nel corso della notte, sono interrotti i rapporti sensoriali e fermate le relazioni dell'organismo con l'ambiente (cambiamento della coscienza e delle funzioni corporee). *Sermoni*: «Il sonno è una coadunazione e raccoglimento delle parti della natura perché, cessando nel sonno il dispergimento delli sentimenti esteriori in diverse cose, la natura raccoglie insieme le sue forze e così riposandosi si nutrica e si stenta» (133v). L'anacoreta era consapevole che la sua pesantezza portava con sé dei pericoli. Nel sonno profondo il soggetto perde la possibilità di controllo e cade sotto la dominazione dei sogni. Ecco perché il perfetto modello ascetico, con una sfida destinata all'insuccesso, sembra essere quello della veglia anche nella notte. *Sermoni*: «Le vigilie nelli virtuosi esercizi occupate spezzano li carnali movimenti e incendi e dalli laidi sogni liberano» (135v); «Il vigilante monaco è pescatore delle buone cogitazioni (*piscator cogitationum suarum*) e quelle, nella tranquillità della notte considerando, elegge; e ritiene le buone e uccide e caccia via le cattive e pericolose» (135v).

XVI.

Macario di Alessandria, stando a quello che riporta Palladio nella *Historia lausiaca*, «s'impegnò a dominare il sonno» e a reprimere la sonnolenza. «Raccontò di non essere entrato sotto un tetto» per quasi tre settimane, mentre di giorno «veniva bruciato dalla calura e di notte agghiacciato dal freddo». Rischiò di entrare in coma irreversibile quando l'abbassamento della vigilanza, nel sopore, arrivò a intorpidirgli la psiche: «Se non fossi entrato presto sotto il tetto e non avessi accettato il sonno, il mio cervello si sarebbe disseccato al punto di sospingermi per sempre nell'incoscienza». Ne trasse il seguente insegnamento: «Per quanto dipendeva da me ho vinto; per quando dipendeva dalla natura, che esige il sonno, ho ceduto»⁴⁶.

⁴⁴ Iperechio, *Consigli agli asceti* cit., pp. 32, 28.

⁴⁵ *Scala* 107r-109r: «Somnus est naturae ex parte constantia, imago mortis, sensuum feriae. Unus quidem est somnus, habet autem plurimas (sicut et concupiscentia) occasiones sive causas»; «Vigiliae incendium libidinis frangunt atque a soniis liberant»; «Vigilans monachus piscator cogitationes, easque per tranquillitatem noctis facillime et considerare et capere potest».

⁴⁶ Palladio, *La storia lausiaca*, testo critico a cura di G.J.M. Bartelink, Milano, Mondadori, 1974, pp. 79-81; Palladius, *Die lateinische Uebersetzung der Historia Lausiaca*, Textausgabe von A. Wellhausen, Berlin-New York, De Gruyter, 2003, p. 537.

XVII.

Anche Mosé l'Étiopie non si era voluto piegare all'idea che il sonno fosse una necessità fisiologica. Quando, per liberarsi dai sogni di desiderio, ricevette l'ordine di «rifugiarsi nella veglia» (ovverosia di rinunciare al riposo fisico-psichico denominato sonno) e di pregare «rimanendo digiuno», obbedì. Per sei anni rimase «in piedi in mezzo alla cella» recitando le sue orazioni senza mai «chiudere gli occhi». Ma, delle fantasie, «non riuscì ad averla vinta», certamente perché il suo organismo cedeva e cadeva in preda ad allucinazioni ipnagogiche⁴⁷. Pacomio nel primo dei *Frammenti* ricorda che il diavolo, quando vede il monaco «cedere un poco alla sonnolenza [...], gli gira intorno e si nasconde finché non lo vede addormentato. Allora, all'improvviso, lo assale e lo trascina nell'errore»⁴⁸. Nella *Catechesi* 1.11, richiamato *Proverbi* 6.4-5 («Non concedere sonno ai tuoi occhi, né riposo alle tue palpebre, perché tu possa sfuggire ai lacci come una gazzella»), non esita a dare conto della sua esperienza: «Più volte, fin dalla mia giovinezza, quando ero nel deserto, tutti gli spiriti mi hanno molestato. Mi affliggevo al punto che il mio cuore veniva meno, così che pensavo di non poter resistere alle minacce del drago». Ma, se «fuggivo presso dio [...], con digiuni e notti di veglia, l'avversario e tutti i suoi spiriti divenivano impotenti di fronte a me»⁴⁹.

XVIII⁵⁰.

La ventunesima delle *Conferenze* di Cassiano è dedicata al risveglio e ai riti che l'accompagnano. L'abate Teona aveva stabilito le regole di consacrazione del ritorno delle membra alla vitalità del corpo (*rediviva alacritas*) dopo la stasi della notte e prima che con il risveglio s'imprima nel cuore un qualsiasi movimento dei sensi (*motus sensus*). Elenca quindi le «primizie» mattutine che comprendono infine l'allontanamento di ogni indugio del pensiero sui sogni dai quali era appena uscito. In questo modo complicò ulteriormente il rapporto tra il giorno e la notte quasi che non fosse possibile stabilire una distinzione tra i due regimi. *Ragionamenti*: «In noi preveniamo a tutti i pensieri e opere nostre carnali acciò non ci disturbassino da l'ufficio nostro di lodare,

⁴⁷ Palladio, *La storia lausiaca* cit., p. 101.

⁴⁸ Pacomio, *Regole e scritti*, a cura di L. Cremaschi, Magnano, Qiqajon, 1988, p. 271.

⁴⁹ *Ivi*, p. 209.

⁵⁰ *Collationes* 574-575 e *Conférences* III 100-102: «Cum expergefacti a somno et quasi rediviva post soporem alacritatem surgentes, priusquam motum sensus illius corde concipiant vel memoriam aut curam rei familiaris admittant, cogitationum suarum ortus atque principia divinis consecrant holocaustis»; «Nullus namque est alius quem aut propheta praevenit matutinus aut nos praevenire similiter debeamus, nisi aut nosmet ipsos, id est occupationes nostras et adfectus curasque mortales, sine quibus esse non possumus, aut suggestiones subtilissimas inimici, quas nobis adhuc quiescentibus ac sopore demersis per phantasias inanium somniorum inferre conatur, quibus nos mox evigilatos occupet et involuat, ut primitiarum nostrarum opima deflorans primus ipse decerpatur»; *De institutis* 91 e *Institutiones* 278: «Emergentes etiam peccatores terrae nostrae, id est sensus carnales, in matutinis sui ortus nos oportet extinguere, et dum adhuc parvuli sunt adlidere filios Babylonis ad petram, qui nisi dum tenerimi sunt fuerint enecati, adulti per conviventiam in perniciem nostram validiores insurgent aut certe non sine magno gemitu ac labore vincuntur».

la prima cosa, iddio» (290v). L'originale è invece molto ricco di senso. Si presta, come il testo del *Volgarizzamento* che cerca con qualche fatica di meglio orientarsi nella prosa latina ma procede a tagli ingiustificati, a soluzioni che sollevano numerosi problemi⁵¹. Il più importante dei quali fa riferimento all'*io del mattino* ch'è ancora prigioniero dei fantasmi entrati nella notte. Vale a dire quando il corpo era esposto, senza difese, alle suggestioni insinuate dal demonio per mezzo dei sogni. La questione è ripresa nelle *Costituzioni* dove Cassiano aggiunge qualcosa di ancora più pericoloso per l'equilibrio del monaco: la proiezione del sogno nella veglia. Scrive infatti che i sensi o «pensieri» carnali vanno sterminati (*oportet extingueri*) al mattino, nello stesso momento in cui – insieme al monaco – essi si risvegliano, affinché non prendano «forza nel cuore» e diventi difficile sradicarli (46r).

XIX⁵².

Germano, il compagno di Cassiano, verso la fine della conferenza, consapevole che il solitario aveva chiarito la questione in generale ma che restavano fuori molti problemi particolari, solleva l'argomento che, stando alla sua esperienza, lo fa cadere in una profonda depressione – invilimento nella coscienza e atteggiamento passivo nelle pratiche devozionali. Lo formula in questo modo: il monaco, impegnato a osservare una pratica alimentare che avrebbe dovuto ridurre la forza del sangue che alimenta il desiderio nel cuore, si accorge, quando al termine del sonno ritorna la sensibilità, che le immagini della notte hanno procurato una eiaculazione. Non riesce quindi a spiegarsi come mai, proprio nel momento in cui il corpo del *ieiunans* è giunto quasi allo sfinimento, la carne lo chiama a una lotta ancora più implacabile. *Ragionamenti*: «Tu ci hai dichiarata una difficile questione. Ma ti pregamo bene ch'appresso la predetta grazia che ci hai fatta tu ci dichi perché è che, quanto più noi rigorosamente digiunamo, tanto più alle volte ci sentiamo che la carne ci dà impaccio, di maniera – dico – che ci conduce spesso fino alla polluzione, ch'è cagione di farci invilire nelle coscienze nostre e ci fa negligenti a l'orazione» (293v)⁵³.

⁵¹ *Volgarizzamento* 268: «[Cacciamo] i sottilissimi sommettimenti del nemico, e' quali, mentre che noi ci posiamo e siamo ben profundati nel sonno, si sforza di mettere in noi per fantasie di vari sogni. Ne' quali sommettimenti, incontanente che noi ci svegliamo, c'imbriglia e involve a ciò che, corrompendo la grassezza delle nostre primizie, egli sia il primo che se le abbia».

⁵² *Collationes* 582 e *Conférences* III 111-112: «Oscurissimam quaestionem et multis etiam ut putamus incognitam apertissime revelasti. Unde ut hoc quoque profectui nostro adicias deprecamur, ut cur interdum etiam propensius ieiunantibus nobis et exhaustis atque defectis vehementiores spugnae corporis excitentur, diligenter edisseras. Nam plerumque etiam expergefacti e somno cum deprehenderimus nos sordidi liquoris contagium pertulisse, ita deicimur conscientia, ut ne ad ipsam quidem consurgere orationem fiducialiter audeamus».

⁵³ *Volgarizzamento* 273: «Tu n'ha manifestata una scurissima questione e non saputa da molta gente, secondo 'l nostro credere. Ma a ciò che tu aggiunga qualcosa al nostro miglioramento sì te ne preghiamo che tu ci spiani diligentemente perché interviene alcuna volta che digiunando noi lungamente, essendo infraliti e quasi venuto meno, ci sono mosse più forti battaglie di corpo che,

XX⁵⁴.

Cassiano dedica lo spazio più importante alle illusioni della notte nella successiva conferenza (*De nocturnis inlusionibus*). Teona, che aveva chiesto una sospensione, riprende e riformula la domanda, irta di difficoltà, posta da Germano con una precisione molto maggiore. *Volgarizzamento*: «Se io non sono ingannato questa fu la vostra questione: perché interviene tal volta che, digiunando noi più largamente, siamo più leggermente punti dalle tentazioni di questa carne; e molte volte, facendo più stretta astinenza, e avendo più afflitto e macero il corpo, abbiamo più forti tentazioni, in tal modo che, come voi medesimi confessate, da che noi ci destiamo, ci troviamo bagnati della corruzione de' naturali umori» (274); *Ragionamenti*: «Se non m'inganno la domanda vostra fu questa: perché era che leggermente digiunando manco semo molestati dalla carne e quando digiunamo più strettamente semo più molestati di sorte che c'interviene a le volte la polluzione?» (294r).

XXI⁵⁵.

Sul monaco che, in condizioni fisiologiche giunte al limite, si trova bagnato dalla profusione di liquidi genitali, l'abate dà una spiegazione che sembra essere il riassunto di una delle concezioni che circolavano a quel tempo nel deserto. La prima fa semplicemente riferimento alla relazione proporzionale tra alimentazione e produzione della materia spermatica. La seconda rinvia all'*incuria mentis*, una forma di mancata vigilanza delle divagazioni del pensiero, che ne fa aumentare la quantità; la natura di conseguenza espelle la sostanza in eccesso. La terza convoca le insinuazioni dell'avversario. *Ragionamenti*: «I nostri maggiori dissero che tre sono le cause di questa molestia e tentazione (*infestatio*), perché il seme si moltiplica per il mangiare troppo e, moltiplicato per negligenza nostra, la natura il butta fuori, o vero il nemico è quello che n'è cagione» (294v)⁵⁶.

molte volte, quando svegliati noi dal sonno ci troviamo essere corrotti fra 'l sonno sì gran coscienza ne abbiamo che non siamo arditi di levarci all'orazione?».

⁵⁴ *Collationes* 584 e *Conférences* III 116: «Hoc enim, nisi fallor, inquisitio vestra complexa est, cur interdum remissius iucundantes levioribus carnis huius aculeis titillemur et nonnunquam districtius abstinentes adflicti exhaustoque corpore incentivis acrioribus urgueamur, ita ut, quemadmodum patefecit vestra confessio, expergefacti reperiamus nos umorum naturalium egestionem respersos».

⁵⁵ *Collationes* 584 e *Conférences* III 116: «Huius ergo infestationis triplicem causam nostri prodidere maiores, quae modum temporis constituti intempestivis inrumpat excessibus. Aut enim superflua escarum nimietate congeritur aut per incuriam mentis elabitur aut inimici inludentis insidiis provocatur».

⁵⁶ *Volgarizzamento* 275: «Tre cagioni n'hanno assegnate i nostri maggiori di questa molestia che n'è data, la quale rompe il modo del tempo ordinario per li avvenimenti che vengono innanzi tempo di soperchio. Od egli si grava per troppo soperchio di mangiare o di bere, od egli esce fuori per mala guardia della mente, od egli s'accende per gli aguati del nimico che inganna».

XXII⁵⁷.

La responsabilità maggiore dell'effusione dell'umore è dovuta ai residui alimentari ingeriti nella fase precedente il periodo della stretta osservanza del digiuno. *Ragionamenti*: «Il vizio de la gola causa questo eccesso e, quando occorre che la polluzione si faccia nel tempo che si fanno gli estremi digiuni non crediate che nasca dal digiuno o da l'astinenza (*inedia*), ma procede dalla saturità o voracità precedente» (294v)⁵⁸. È come se si fosse formata, «nel midollo», una riserva di sostanze che debbono essere necessariamente evacuate. Esse, quale ne sia il modo, approfittano della debolezza del corpo per uscire. E non c'è bisogno d'andare a cercare tra improbabili pasti sontuosi. La stessa sazietà di pane e acqua può attentare alla conquistata eliminazione di mescolanza del corpo con elementi estranei impedendogli di rispecchiare l'inviolata integrità dello spirito. *Ragionamenti*: «Non solo bisogna astenersi dalle vivande laute, ma fa di bisogno d'essere moderato in le vili e grosse. Anzi. Il pane e l'acqua bisogna parimenti usarle per potere stare più lungamente puro» (294v)⁵⁹.

XXIII⁶⁰.

La seconda causa del «flusso seminale» sta nell'allentamento delle discipline di governo dell'uomo interiore e nell'adattamento all'inerzia dei comportamenti abitudinari essendosi imposta la convinzione che bastino i dispositivi di continenza dell'uomo esteriore – la dieta. *Ragionamenti*: «La seconda cagione di quel sporco flusso seminale è perché la mente s'intepidisce negli studi spirituali occupandosi in cose vane

⁵⁷ *Collationes* 584-585 e *Conférences* III 116-117: «Primum igitur gastrimargiae, id est voracitatis vel gulae vitium hanc redundantiam obsceni umoris extrudit. Nam et cum districtioris abstinentiae tempore statum polluit puritatis, non de praesenti ut putatis inedia, sed de nimietate praeteritae saturitatis effunditur»; «Quamobrem non solum lautioribus epulis abstinendum, sed etiam a vilioribus cibis aequali est continentia temperandum: immo ipsius etiam panis et aquae satietas est cavenda, ut possit diu in nobis acquisita corporis puritas permanere atque imitari quodammodo intemperatam spiritus castitatem».

⁵⁸ *Volgarizzamento*: «Primieramente dico che 'l vizio della gola, cioè del divoramento o della ghiottornia, fa uscire il soperchio di questo sozzo umore. Onde, quando sozza lo stato della purità nel tempo della più stretta astinenza, non si spande, come voi credete, per cagione della presente fame, ma per lo troppo satollamento passato» (275).

⁵⁹ *Volgarizzamento* 275: «Quello che era stato raccolto nelle midolle per la ghiottornia dello troppo mangiare bisogna che si tragga fuori per pizzicore o vero per ignoranza del corpo, avvegnadio che sia macerato per grande digiuno».

⁶⁰ *Collationes* 585 e *Conférences* III 117: «Si mens spiritalibus studiis atque exercitiis vacuata nec disciplinis interioris hominis instituta quendam sibi segnitiae situm per consuetudinem continui torporis obduxerit, aut cum sordidarum cogitationum minutias non cavendo ita illam cordis sublimissimam puritatem segniter concupiscit, ut omnem perfectionis et castimoniae summam in sola credat exterioris hominis castigatione consistere. Cuius erroris atque socordiae vitio consequenter eveniet ut [...] multimoda cogitationum pervagatio inverecunde atque procaciter secretum mentis inrumpat».

o vero s'impoltronisce ne l'ozio» (294v)⁶¹. Ne consegue una generale astenia della mente che non regge all'irruzione dei pensieri. *Volgarizzamento*: «Per lo vizio dello errore e della pigrizia [...] interverrà questo, che non solamente molto svagamento di pensieri entrerà svergognatamente nel secreto del cuore, ma eziandio vi persevereranno entro i semi di tutte le passioni di prima» (275); *Ragionamenti*: «Dalla qual pigrizia avviene poi che la mente si riempie tutta delle pristine passioni» (294v).

XXIV⁶².

I pensieri vanno a fecondare i germi delle antiche passioni (*pristinæ passionēs*) che, celati nelle parti più profonde della psiche, riescono a turbare il riposo perché spingono in avanti, con forza, delle fantasie – capaci, di per sé, di provocare l'espulsione del seme dall'apparato genitale. *Ragionamenti*: «Finché [le antiche passioni] durano in noi, non giova che si digiuni sottilmente, perché l'illusioni e fantasme notturne non cessaranno né mancaranno de inquietarne nel sonno conducendone a far delle polluzioni» (294v)⁶³. Ma l'incidentale sugli gli umori che possono essere ridotti al loro ciclo naturale solo per grazia divina viene eliminata dai *Ragionamenti* che concludono: «Imperò fa di bisogno tenere a freno i nostri sentimenti e non li lasciare oziosamente vagar nelle cose vane» (294r).

XXV⁶⁴.

L'ultima causa delle polluzioni va cercata nei raggiri del tentatore. L'emissione interviene proprio quando il soggetto sta gustando gli effetti della continenza e fa in

⁶¹ *Volgarizzamento* 275: «La seconda cagione di questo sozzo dilagamento è se, stando la mente vota degli spirituali studi et esercitamenti, [né] informata degli ammaestramenti dell'anima, si porrà stare in alcuno luogo di pigrizia per usanza di continuo ozio o vero che, non [schifando] i minuzzoli de' sozzi pensieri, desidera sì pigramente quella altissima purità del cuore che crede che tutta la somma della perfezione e della castità stia in solo gasticamento del corpo».

⁶² *Collationes* 585 e *Conférences* III 117-118: «Qui [umores] non tam inanitate carnis quam mentis circumspectione antequam virtute, si inhiberi penitus nequeunt, saltem ad illam egestionis simplicem qualitatem auxiliante dei gratia perducuntur»; «Quae passiones quamdiu in eius adytis delitescunt, quamvis rigido corpus ieiunio castigetur, tamen nihilominus dormientem inlecebrosis phantasmatis inquietant, quibus ante legitimi temporis cursum non iam ex naturae necessitate, sed adhuc ex fraude nequitiae obsceni eliciantur umores».

⁶³ *Volgarizzamento* 275: «Mentre stanno ne' suoi secreti luoghi avvegnadio che si castighi il corpo con aspro digiuno, nientedimeno il molestano nel dormire con dilettevoli fantasie carnali, in tal modo che prima che sia il corso del legittimo tempo, non per necessità di natura, ma per inganno di malizia escono fuori quelli villani umori. I quali, se al postutto non si possono vietare tanto per vaneamento di carne, quanto per accorgimento di mente, almeno per l'aiuto della grazia di dio pervengono alla semplice qualità di quello uscimento. E però sono da costringere primieramente i discorrimenti de' sensi del corpo, a ciò che usandosi la mente a questi soperchi non sia tratta sognando a più vituperosi commovimenti di peccato carnale».

⁶⁴ *Collationes* 585 e *Conférences* III 117-118: «Tertia causa est, cum per ordinatam quidem atque sollicitam continentiae disciplinam contritione cordis et corporis perpetuam castimoniam puritatem optamus acquirere, sed nos utilitati carnis ac spiritus egregie consulentes fraudulentissimi hostis [...] impugnat invidia»; «Eveniet ut [...] pristinarum omnium passionum intra eam semina perseverent».

modo ch'egli assista allo sgravamento del seme senza che la carne sia stata sollecitata dal pensiero o dalle immaginazioni. *Volgarizzamento*: «La terza cagione è quando noi desideriamo d'acquistare la perpetuale purità della castità colla contrizione del cuore e del corpo per la ordinata e sollecita regola della continenza, ma noi, consigliando alla utilità della carne e dello spirito siamo tanto combattuti del fraudolento nimico che, mentre si sforza d'abbattere la fidanza della nostra coscienza e s'abbassarci quasi come per alcuno peccato, massimamente in quelli di ne' quali per maggiore merito di castità desideriamo di piacere nel cospetto di dio senza veruno pizzicore della carne, o vero consentimento di mente, non per inganno di veruna fantasia, ma solamente per lo semplice spargimento di quello umore ci macula in tal modo che ne spaventa dalla santa comunione» (275); *Ragionamenti*: «La terza causa è che, usando tutta la nostra diligenza, il diavolo ci vuole impugnare e molestare tanto più quando i giorni sono festivi e spesso ci conduce alle notturne polluzioni senza che la nostra mente ci presti assenso veruno» (294v).