

# Tra narrazione biblica e performatività liturgica: il *Planctus virginum Israel super filia Iepte Galadite* di Abelardo di Ileana Pagani

## Abstract

The *Planctus virginum Israel super filia Iepte Galadite* is the best known of six poems for music unanimously attributed to Abelard, generally known as the *planctus*. Re-consideration of some significant moments in the patristic and medieval Latin tradition of reworking and commentary of the biblical episode which is the subject of the *planctus* (Judges 10-12), reveals Abelard's peculiar approach as a reflection of his view of feminine sanctity. Moreover, analysis of the *planctus* highlights the complexity of its structure: the story, framed by the mimesis of a commemorative liturgical celebration, unfolds partly in narrative, partly in dialogical form, constantly stressing its visual and dramatic dimension.

Nella produzione poetica di Abelardo la raccolta delle sei composizioni di poesia per musica comunemente denominate *planctus*<sup>1</sup> rappresenta una porzione quantitativamente minore ma molto significativa, sulla quale l'attenzione della critica si è soffermata forse più che sul ben altrimenti impegnativo insieme costituito dall'*Innario Paraclitense*.

A motivare questa attenzione è stato solo in parte il loro pur indubbio valore letterario; più ha contato la *communis opinio* che, inserendo i *planctus* tra le opere dedicate ad Eloisa, li ha resi interpretabili come tracce della nota vicenda biografica<sup>2</sup>. La soverchiante lettura biografistica, che ha segnato in negativo la vicenda critica dell'intera produzione paraclitense (e in particolare della sua componente più nota, l'*Epistolario* di Abelardo ed Eloisa)<sup>3</sup>, ha così finito per incidere anche sulla lettura dei *planctus*, fino a trasformarli, in un'interpretazione datata ma più volte ripresa ancora di recente, in una sorta di coerente, quanto largamente fantasiosa, autobiografia poetica di Abelardo<sup>4</sup>.

Pur restando possibile rintracciare nella trama letteraria di alcune di queste composizioni anche sotterranei legami con le esperienze personali di Abelardo – e al proposito si dimostrano ancora fondamentali gli interventi di Wolfram von den Steinen<sup>5</sup> –, così come per l'*Epistolario*, anche per i *planctus* tutt'altre sono in realtà le ragioni di interesse, o perlomeno le priorità interpretative. Molto più fruttuosa della caccia a eventuali riflessi autobiografici rimane, in-

fatti, l'identificazione delle dinamiche costruttive delle composizioni, letterarie e concettuali, dei rapporti con la tradizione e con i temi caratteristici dell'insieme del pensiero aberlardiano.

Su questo piano, il primo elemento significativo è certo la scelta compiuta da Abelardo, in controtendenza rispetto alla poesia biblica tardoantica e medievale<sup>6</sup>, di rivisitare gli episodi biblici argomento dei *planctus* dal punto di vista della *littera*, come narrazioni di esclusiva umanità, prescindendo dalla potenzialità figurale dei personaggi e delle storie trattate (potenzialità pure ben presente alla consapevolezza di Abelardo che la sfrutta in altri contesti).

Proprio perché Abelardo sceglie di riscrivere l'evento biblico prescindendo dai suoi possibili significati simbolico-figurati, la via primaria di interpretazione del suo operato di poeta non può che essere il confronto con la costruzione dell'originaria narrazione biblica e con eventuali altre riscritture, mantenendo tuttavia il contatto con i lineamenti della tradizione esegetica, che consentono di evidenziare quanto Abelardo ne accoglie o ne scarta.

In questa direzione l'esempio più significativo è certamente il *Planctus virginum Israel super filia Iefte Galadite*, il più complesso e conosciuto tra i sei *planctus*, che, per scelte strutturali e originalità tematica, costituisce anche un episodio di rilievo nella ricca tradizione di rielaborazioni della storia biblica di Iefte e di sua figlia.

Tale tradizione è stata oggetto di attenti studi che, anche in tempi recenti, ne hanno esaminato momenti antichi e più recenti<sup>7</sup>. Alla luce di questi contributi non pare inutile rivedere la collocazione della composizione abelardiana rispetto ai suoi antecedenti.

Nell'economia del *Libro dei Giudici*, Iefte si colloca in una posizione intermedia tra le figure minori e i personaggi maggiori di Debora, Gedeone e Sansone. Inquadrato nella dinamica basilare del libro, o se si vuole dell'intera storia deuteronomica, apostasia di Israele, ira di Dio e punizione mediante l'oppressione da parte dei popoli vicini, pentimento e invocazione di aiuto a Dio, soccorso divino attraverso una figura carismatica e liberazione<sup>8</sup>, il racconto presenta tuttavia specificità strutturali e problematicità interpretative che consentiranno/genereranno nei secoli un ampio dibattito e differenti chiavi di lettura e riscrittura<sup>9</sup>.

È utile ricordarne alcune. Nella vicenda di Iefte non troviamo, come in altri casi, uno stretto collegamento tra la decisione di Dio di muovere in soccorso di Israele e la comparsa del giudice ed una costante, attiva presenza di Dio nella storia. Egli resta, invece, più sullo sfondo, quasi relegato alle premesse<sup>10</sup>, mentre la scelta stessa di Iefte come condottiero è conseguenza di una trattativa umana<sup>11</sup>, con l'intervento di Dio limitato alla, pur decisiva, investitura carismatica<sup>12</sup> e alla sconfitta degli Ammoniti che ne consegue<sup>13</sup>. La tragica vicenda del voto, dell'incontro di Iefte con la figlia e del sacrificio di lei, costituisce già nel racconto biblico un momento di alta drammaticità, tale da entrare potenzialmente in concorrenza con la stessa vittoria sugli Ammoniti, trasformandosi

da inciso dipendente da questa a centro focale della narrazione<sup>14</sup>. Tra i due personaggi di Iefte e della figlia, che finiscono per attrarre su di sé l'attenzione a scapito dello stesso Dio, si stabilisce, inoltre, un instabile equilibrio, in cui l'iniziale dominanza del padre può affievolirsi per la potenziale concorrenza della figlia. L'assenza, infine, di ogni commento da parte del narratore relativamente al compiersi dell'atto sacrificale, come al non-atto di Dio, che quel sacrificio lascia compiere, consegna aperta al lettore ogni valutazione sull'insieme dell'episodio e sulla sua problematica interpretazione.

## I

### La tradizione ebraica antica. Giuseppe Flavio e il *Liber antiquitatum biblicarum*

Le due prime riscritture conosciute dell'episodio appartengono, come noto, all'ambiente ebraico e sono contenute nelle *Antiquitates Iudaicae* di Giuseppe Flavio e nell'anonimo *Liber antiquitatum biblicarum*.

Nelle ampie sezioni in cui il primo riprende la materia biblica del *Libro dei Giudici* – ma, ancor prima, di quello di Giosuè – il racconto assume un carattere prevalentemente diegetico, con riduzione estrema degli incisi dialogici che nella narrazione biblica segnavano i momenti in cui più evidente si faceva la presenza di Dio quale motore e protagonista delle vicende<sup>15</sup>. Ciò contribuisce a produrre la desacralizzazione della storia che è caratteristica generale della narrazione di Giuseppe. Egli attenua la predominante presenza del Dio biblico e i motivi più specificamente religiosi del patto sacro, del dono della terra promessa, della fedeltà, dell'apostasia-punizione-pentimento-salvezza, e porta invece in primo piano gli uomini, in particolare i condottieri-eroi, attori diretti e non più meri strumenti di Dio, e il loro agire, connotato, e spesso chiarito, in termini morali, psicologici, razionali e politici. In tal modo l'insieme del racconto è ricondotto alla dimensione storico-narrativa che caratterizza tutte le *Antiquitates* e che è funzionale alle finalità dell'opera: istillare un senso di orgoglio nei lettori ebrei, ma soprattutto rendere apprezzabile la storia del popolo ebraico al pubblico greco-romano, cui la narrazione era primariamente destinata, eliminando ciò che poteva essere oscuro, inutile o imbarazzante, e riconfigurando personaggi, azioni, virtù secondo le aspettative e i modelli culturali e letterari familiari a questo pubblico<sup>16</sup>.

In questa direzione Giuseppe opera anche nell'episodio di Iefte<sup>17</sup>. Rispetto all'obiettivo, costantemente perseguito nelle *Antiquitates*, di esaltare il profilo dei condottieri che guidano il popolo di Israele, conformandoli ai modelli greco-romani di virtù, la figura di Iefte risulta tuttavia problematica, a causa dell'indifendibilità dell'uccisione sacrificale della figlia da lui compiuta. La soluzione che Giuseppe sceglie è di rielaborare il racconto ponendo al centro di esso la figura di Iefte quale eroe-condottiero, da una parte indubbiamente capace di rispondere alla richiesta di una guida politica e militare, razionalmente

maturata dal popolo di Israele, grazie alle sue umane virtù – ogni riferimento all’investitura carismatica di Dio o al suo intervento viene omesso – ma anche segnato da difetti strutturali che lo trascinano verso la catastrofe, determinata dal gesto improvvido del voto e della conseguente uccisione della figlia, di cui Giuseppe non tace la negatività, prendendone nettamente le distanze<sup>18</sup>.

Per fare ciò, egli modifica il profilo del personaggio, costruendogli un’identità e una storia familiare più nobili<sup>19</sup>, esaltandone le qualità di generale coraggioso, votato alla difesa del suo popolo, rapido ed efficace nell’organizzare i piani di guerra, ma anche, secondo i principi romani, prudente e giusto, disposto cioè al ricorso alle armi solo per legittime motivazioni e dopo aver esperito ragionevoli trattative. Il voto stesso, nel momento della sua formulazione, appare inserito in un rituale religioso militare e pronunciato in modo da attenuarne la gravità, almeno nell’iniziale consapevolezza di Iefte, che fa riferimento al sacrificio non di un essere umano, come nel testo biblico, ma di un oggetto neutro (e dunque anche potenzialmente un animale)<sup>20</sup>, anche se l’eco di analoghi tragici errori compiuti da eroi mitici ben presenti alla memoria dei lettori greco-romani<sup>21</sup> può far antivederne a questi l’esito tragico.

Dopo aver condotto in tal modo il racconto fino al vertice del successo, enfatizzato dall’inserimento dell’inciso, non presente nel testo biblico, che Iefte aveva liberato i suoi da una schiavitù durata diciotto anni, Giuseppe fa precipitare il suo eroe nella catastrofe seguendo l’andamento classico della peripezia tragica, la cui terribile conclusione – l’effettivo sacrificio della figlia – è solo inizialmente e apparentemente attribuita al destino, in realtà posta interamente a carico dell’assenza di razionalità e dell’empietà di Iefte stesso, che Giuseppe condanna senza attenuanti, anche per allontanare dal Dio biblico ogni sospetto di compiacimento verso i sacrifici umani<sup>22</sup>.

Rispetto alla dominante figura paterna, il profilo della figlia assume in Giuseppe uno spessore contenuto, ancora più ridotto che nel testo biblico; l’andamento diegetico del racconto la rende personaggio muto, tutto riassunto in un atto di passiva, filiale ubbidienza alla scelta paterna e alla paterna missione di liberatore del proprio popolo, secondo un modello di eroismo patriottico femminile anch’esso destinato a richiamare valori comportamentali e modelli letterari familiari e condivisi dal lettore greco-romano<sup>23</sup>.

Completamente diverso è il procedere dell’anonimo, e forse di poco precedente, autore del *Liber antiquitatum biblicarum*<sup>24</sup>.

Se il racconto di Giuseppe può considerarsi nella sostanza una parafrasi abbreviata del testo biblico, con significative ma modeste modificazioni, anche nell’episodio di Iefte emergono le tutt’altre caratteristiche del *Liber*, narrazione di tipo midrashico che, pur seguendo la trama biblica, interviene con grande libertà, quasi a costruire un racconto parallelo, omettendo passi e particolari, elaborando e dilatando episodi e sezioni, arricchendolo di materiale dal carattere spesso novellistico e amplificando e innovando le parti dialogiche e i discorsi<sup>25</sup>.

Integrata di nuovi elementi, l'intera storia di Iefte si espande e acquista anche una diversa proporzione interna; completamente rielaborato, il segmento narrativo voto-incontro con la figlia-sacrificio, da una parte diviene la componente largamente dominante dell'intero insieme, dall'altra si trasforma in una vicenda tragica con tre co-protagonisti: Iefte, destinato tuttavia a perdere il suo ruolo primario, Dio che, diversamente dal racconto biblico, interviene in maniera attiva e decisiva e la figlia, che acquista insieme ad un nome, Seila, un profilo articolato, un ampio spazio autonomo e finisce per prevalere sul padre stesso<sup>26</sup>.

Come già aveva fatto Giuseppe Flavio, anche l'anonimo procede inizialmente a nobilitare Iefte, tacendone la nascita spuria ed esaltandone il ruolo, in senso tuttavia non tanto politico-militare quanto religioso; il confronto dialettico tra Iefte e i capi di Israele che vanno a chiedere il suo aiuto assume così tonalità spirituali e non di mera contrattazione per il potere come nel racconto biblico<sup>27</sup>; nel discorso al popolo, che dà corpo all'accenno di *Iud.*, 11, 11, Iefte svolge il ruolo profetico di richiamare Israele alla fedeltà alla legge di Dio, ne provoca il corale pentimento e la preghiera, il conseguente placarsi dell'ira di Dio, il suo affiancarsi a Iefte stesso<sup>28</sup>, che consente e determina l'inizio dell'azione, le trattative, cioè, con il re degli Ammoniti, anch'esse risolte in termini più accentuatamente religiosi che nel dettato biblico<sup>29</sup>.

Nel successivo snodo narrativo l'autore biblico consolidava il rapporto di Iefte con Dio, costruendo la problematica sequenza di investitura carismatica, promessa del sacrificio umano esplicitamente fatta a Dio, sconfitta degli Ammoniti determinata da un Dio silente e perciò sospettabile di aver provocato/accettato il sacrificio. Proprio in questo punto il *Liber* sceglie, invece, una via contraria, che lacera il rapporto Dio-Iefte e modifica gli equilibri narrativi dell'intero racconto, il cui centro focale si rivelerà essere alla fine non la guerra (e Iefte condottiero vincitore) ma la figlia e il suo volontario sacrificio<sup>30</sup>.

Cancellata l'investitura carismatica, il *Liber* modifica le circostanze stesse del voto: Iefte non si rivolge più a Dio, interpellandolo in seconda persona e proponendogli una sorta di patto, in cui il sacrificio è condizionato dalla concessione divina della vittoria, ma si rivolge al popolo in arme promettendo in forma assertiva il sacrificio dopo una vittoria, certo determinata dalla benevolenza di Dio, ma non esplicitamente a lui attribuita. L'innovazione decisiva del racconto sta, tuttavia, nel successivo intervento in prima persona di un Dio irato che, spazzando via ogni possibile dubbio circa il valore dell'atto di Iefte, non solo lo condanna, e ne dichiara l'inutilità per le sorti della guerra e la salvezza di Israele, ma ne determina anche la punizione, in una sorta di terribile taglione<sup>31</sup>. Se l'incauta promessa di Iefte poteva configurare addirittura la possibilità di un'offerta indegna e impura, quella di un cane, nel caso fosse questi ad andargli incontro per primo, Dio punisce tale offesa predeterminando un incontro che costerà a Iefte il sacrificio della cosa per lui più preziosa, l'unica figlia, di cui l'anonimo anticipa qui gli attributi distintivi, dilatandoli anche con

il ricorso ad espressioni da lui già riferite ad Isacco<sup>32</sup>, proprio per sottolineare la preziosità della vittima e il terribile paradosso della punizione.

L'intervento di Dio, se spegne l'effetto di attesa drammatica rispetto al racconto biblico, giacché il lettore sa già cosa avverrà, trasforma tuttavia il peso specifico dell'incontro successivo, che da accidente casuale diviene atto in cui è impegnata la volontà divina e che acquista, quindi, una più stringente necessità narrativa, soverchiante rispetto all'esito stesso della guerra, che viene infatti rapidamente riassunto.

Poiché, tuttavia, l'esito drammatico dell'incontro è stato anticipato e non è più una sorpresa per il lettore, non è più l'evento in sé ad essere narrativamente significativo, e dunque la sua visualizzazione fisica, ridotta rispetto al dettato biblico<sup>33</sup>, ma la reciproca reazione interiore dei due protagonisti, che viene infatti esternata in un interscambio dialogico, che segue le movenze di quello biblico ma modificandone i contenuti. Nelle battute di Iefte il destino sacrificale della fanciulla viene più chiaramente esplicitato, attraverso l'*interpretatio* del suo nome, Seila, ma soprattutto è reso evidente il tormento interiore dell'uomo, non più caratterizzato come nella Bibbia dalla percezione di essere stato tragicamente ingannato dal suo stesso gesto (questo elemento sarà ripreso invece nelle parole della figlia), quanto dalla transizione dalla felicità per la vittoria al dolore per le conseguenze del voto, di cui viene affermata categoricamente l'irrevocabilità<sup>34</sup>.

Seguendo lo scheletro dell'impianto biblico, ma con una formulazione totalmente innovata, la figlia risponde a tono alle parole del padre, censurando la duplicità dei sentimenti di lui; l'avvenuta liberazione del popolo d'Israele, infatti, non consente tristezza e l'esempio antico dei padri impone a lui, e soprattutto a lei stessa, un modello comportamentale vincolante: il sacrificio a Dio deve essere fatto e accettato con gioia e totale disponibilità<sup>35</sup>.

Pur se non esplicito, il riferimento è evidentemente al sacrificio di Isacco – nella rielaborazione che esso ha subito entro la tradizione ebraica recepita da *Liber*<sup>36</sup> – ma con uno scarto fondamentale; da un punto di vista oggettivo i due eventi non sono infatti parificabili, poiché l'uno, l'antico, è prova di Abramo, voluta da Dio e funzionale al piano divino di elezione del popolo di Israele – ed è da Dio interrotto – l'altro è colpevole iniziativa dell'uomo, inutile ai fini della salvezza d'Israele, condannata da Dio e di Dio punizione – e che perciò dovrà realizzarsi compiutamente. Nella soggettività di Seila, invece, i due eventi si sovrappongono, anche se non totalmente, ed è da questa non totale sovrapposizione che nasce la soggettiva percezione della sua situazione e quel dolore cui ella vuole dar voce insieme alle sue compagne, nei due mesi di dilazione del sacrificio che, seguendo la narrazione biblica, richiede al padre. Nella prima enunciazione di tale dolore, che anticipa i contenuti del successivo grande lamento lirico, Seila sottolinea come esso non sia provocato dalla morte in sé, ma dal contrasto interno al tragico evento. Da una parte, infatti, ella percepisce che il sacrificio scaturisce in maniera accidentale dal gesto del padre, contro la

stessa volontà di questi; dall'altra ella è consapevole di dover comunque rendersi capace di acconsentire autonomamente al sacrificio, perché solo la sua spontanea adesione consente a questo di acquisire valore e ove essa mancasse ella sarebbe uccisa inutilmente<sup>37</sup>.

Prima di avviarsi sui monti insieme alle compagne Seila, secondo il *Liber*, si reca dagli anziani e narra loro quello che è accaduto, ponendo domande alle quali essi non sanno rispondere. Il contenuto di queste domande, che l'anonimo tace, può essere dedotto dal successivo intervento in prima persona di Dio che, meditando sul comportamento della fanciulla, rivela di aver reso i sapienti del popolo incapaci di risponderle perché al disegno da lui definito non sorgesse ostacolo, nel ritrovamento cioè di una legittima forma di annullamento del voto, che eliminando il sacrificio impedisse l'atto punitivo. Ma nel contempo Dio, contrapponendo la saggezza della fanciulla all'inadeguatezza del padre e degli anziani, ne accetta e ne sancisce la travagliata decisione, esaltandone la morte nei termini riservati a coloro che per lui si sacrificano<sup>38</sup>: la lacerazione dell'iniziale rapporto tra Dio e Iefte è a questo punto conclusa perché in tale rapporto Seila ha sostituito il padre.

Ancora una volta integrando la narrazione biblica, l'anonimo segue Seila sui monti e ne articola in forma diretta il lamento, trasformando lo scarno accento biblico in una distesa composizione lirica che recupera fors'anche motivi di tradizione letteraria non ebraica<sup>39</sup>. La fanciulla chiama la natura a partecipare al suo dolore riproponendo dapprima la tensione di fronte a cui l'ha posta l'atto paterno, la necessità cioè di consentire alla morte per non renderla vana, ed esprimendo finalmente il suo consenso in forma altamente drammatica, che non nega il dolore, che deve anzi innalzarsi fino a Dio, ma che si trasforma poi nell'invito perentorio al padre e principe a dare realtà alla scelta della figlia<sup>40</sup>.

Seila ha, dunque, infine deciso ma il suo consenso non è nella gioia, è nel dolore, è nonostante il dolore, un dolore che, nella seconda e ultima parte del lamento, assume una dimensione differente. L'anonimo, infatti, dopo aver accolto, dilatato e problematizzato la prima dimensione della figura biblica, l'accettazione del voto paterno/sacrificio, ne accoglie anche la seconda, il lamento sulla verginità, ma amplificando anche questa, finisce per costruire in Seila un personaggio complesso fino al limite della contraddittorietà.

È stata giustamente sottolineata l'innovazione con cui l'anonimo introduce a questo punto un nuovo personaggio, la madre, alla quale la fanciulla, come avesse abbandonato la spazio pubblico del dovere verso Dio e il padre, si rivolge ora per far emergere uno spazio contrapposto a quello paterno, quello intimo, naturale, totalmente femminile della madre e della nutrice, e dare voce al dolore per un futuro di nozze e di figli cancellato nella morte, sacrificato al dovere pubblico, per una vita naturale che il sacrificio pubblico, utile perché autonomamente accettato, rende inutile<sup>41</sup>.

Se il ritorno e l'uccisione di Seila ricalcano lo stringato dettato biblico, più ampio è nel *Liber* il racconto dell'istituzione dell'annuale rito commemorativo

che, in unione con l'espressione già utilizzata nell'ultimo intervento divino per alludere alla morte della fanciulla (*et abiens decidet in sinuum matrum suarum*), finisce per parificare Seila alla dignità delle figure carismatiche dei giudici, facendola assurgere a sostituto del padre non solo rispetto a Dio ma anche nel rapporto con il popolo.

## 2

### La tradizione cristiana. I padri

La problematicità che l'episodio rivela già in ambiente ebraico si accentua nel passaggio a quello cristiano. L'inserimento di Iefte tra i personaggi veterotestamentari di cui, nell'*Epistola agli Ebrei* (11, 32 ss.), viene esaltata la fede complicita, infatti, il problema della valutazione del suo gesto, stretto tra inammissibilità del voto e del sacrificio umano e fedeltà alla promessa fatta a Dio, mentre si conserva anche negli interpreti cristiani la preoccupazione di un'implicazione nel gesto di Dio stesso, in forma di ordine, autorizzazione, gradimento (con sullo sfondo il richiamo costante all'episodio parallelo/antitetico del sacrificio di Abramo, prototipo proprio di quella fede esaltata nell'*Epistola agli Ebrei*)<sup>42</sup>. Anche la vittima conserva un suo spazio, pur se minoritario, vuoi come appendice del gesto paterno vuoi come figura che acquisisce un'autonoma significazione<sup>43</sup>.

Finalizzata all'individuazione di antecedenti utili all'interpretazione dell'operato di Abelardo, di suoi possibili riferimenti o modelli, l'indagine può qui lasciare da parte la tradizione greca<sup>44</sup>, inaccessibile ad Abelardo, e limitarsi a quella latina. In questo ambito la storia biblica e i due personaggi sono presenti prevalentemente nel dibattito esegetico o spirituale, mentre compaiono in maniera episodica sul versante letterario, in cui, con poche eccezioni, non sembrano possedere la produttività che dimostreranno in periodo postmedievale e moderno.

Il primo ad offrire significativi esempi di rivisitazione dell'episodio è Ambrogio, non in interventi sistematici di commento, quanto piuttosto per riutilizzazioni frammentarie in contesti tematici differenti, in funzione dei quali la valutazione di eventi e comportamenti può subire variazioni anche notevoli<sup>45</sup>.

A consentire spazi di lettura multiformi e quasi contraddittori è in particolare Iefte.

Nel *De apologia prophetae David ad Teodosium*, egli è introdotto insieme a Sansone e ad Aronne per testimoniare l'impossibilità di trovare anche tra uomini forti e santi qualcuno *sine prolapsione delicti*. E il *delictum* di Iefte è per Ambrogio un giuramento fatto con troppa facilità, senza conoscerne le possibili conseguenze e che può essere rispettato solo a patto di *cruenta funera*<sup>46</sup>.

Appena più sfumata la posizione nel *De officiis*. Nel delineare in I, 50, 255 i doveri e le virtù dei sacerdoti, nonché le circostanze in cui un comportamento in sé dovuto si rivela in realtà contrario al dovere, viene affrontato il caso in

cui il rispetto di un giuramento è *contra officium*. Esempi di tale circostanza sono Erode, che uccide Giovanni per non infrangere il giuramento fatto ad Erodiade, e proprio Iefte, che uccide la figlia per mantenere il voto fatto a Dio, un voto, precisa Ambrogio, che sarebbe stato meglio non fare piuttosto che mantenere a costo dell'uccisione di un figlio<sup>47</sup>.

I due esempi sono ripresi ed amplificati in III, 12, ove, nell'ambito di una casistica del rapporto tra onesto e utile, esemplificata attraverso episodi scritturali, e di vari aspetti della disonestà e della frode, viene affrontato il tema del promettere qualcosa di disonesto. Privo di problemi in tale contesto è condannare Erode quale esempio dei molti che giurano e, pur scoprendo che non avrebbero dovuto promettere, per rispettare il giuramento compiono un atto turpe<sup>48</sup>.

Più sfumata è, invece, la valutazione dell'esempio parallelo di Iefte, che richiede un discorso più ampio e non privo di qualche virtuosità retorica. La promessa di Iefte è indubabilmente avventata; di tale avventatezza sono testimoni Iefte stesso, la disperazione che lo assale quando, incontrando la figlia, constata la tragica conseguenza del suo atto, il suo lutto che viene eternato nel tempo dalla commemorazione funebre, la cui istituzione Ambrogio gli attribuisce. Ma Ambrogio sceglie anche di introdurre il discorso con una circonlocuzione in qualche modo cautelativa: «Neque umquam adducar ut credam non incaute promisisse principem Iephthe ut immolaret deo quidquid sibi revertenti intra limen domus suae occurreret, quod et ipsum voti paenituerit sui, postquam filia occurrit sibi»<sup>49</sup>. E se l'adempimento del voto è crudele, esso è pur sempre compiuto *pio metu ac formidine*. Donde, infine, ancor più controllata la successiva valutazione: «Non possum accusare virum qui necesse habuit implere quod voverat, sed tamen miserabilis necessitas, quae solvitur parricidio»<sup>50</sup>.

Ambrogio sembra non voler giungere alla condanna aperta della scelta di fedeltà verso Dio, ma egli in realtà indirettamente la esprime subito dopo, confrontando il comportamento di Iefte con quello di Dio: «Melius est non vovere quam vovere id quod sibi, cui promittitur, nolit exsolvi. Denique in Isaac habemus exemplum, pro quo arietem Dominus statuit immolari sibi. Non semper igitur promissa solvenda omnia sunt. Denique ipse Dominus frequenter suam mutavit sententiam, sicut scriptura indicat»<sup>51</sup>. L'immancabile accostamento all'interrotto sacrificio di Isacco dimostra, dunque, come in Iefte all'incautela della promessa abbia corrisposto anche un'insufficiente consapevolezza della *necessitas* che lo spinge ad agire, un'inadeguata valutazione del messaggio che Dio aveva inviato agli uomini impedendo il sacrificio di Isacco, nonché dell'insegnamento derivabile dall'esempio stesso di Dio, capace, di fronte alla preghiera di Mosè, di mutare le sue decisioni e di non mantenere le sue terribili promesse.

Nell'episodio Iefte non è, tuttavia, l'unico a formulare una promessa, anche la figlia assume e rispetta un impegno solenne, ritornando al sacrificio dopo la

dilazione di due mesi richiesta e ottenuta dal padre: in chiusura del capitolo l'attenzione di Ambrogio si rivolge proprio a questa promessa. La valutazione è, però, opposta, e la fanciulla, pur giovane e donna, assurge a modello di coerenza e rigore esemplari, che Ambrogio può porre con successo al di sopra di quello degli uomini illustri e dotti proposti dalla tradizione filosofica antica, per divenire alla fine, grazie alla sua spontanea ed inflessibile decisione, santificatrice dell'empietà paterna: «Rediit ad patrem, quasi ad votum rediret, et voluntate propria cunctantem inpulit fecitque arbitrato spontaneo ut, quod erat impietatis fortuitum, fieret pietatis sacrificium»<sup>52</sup>. Il mantenimento del voto, che in Iefte è stoltezza, diventa nella figlia esempio di virtù anche nell'*Epistola* 37 a Simpliciano, ove, accanto a Susanna, ella diviene modello della costanza dell'*animus* del sapiente di fronte alla morte, anche qui in una contrapposizione con i filosofi pagani, che culmina significativamente nell'esaltazione delle *puellae* cristiane che affrontano intrepide il martirio<sup>53</sup>.

La vicenda torna in apertura del *De virginitate*, premessa e strumento del discorso con cui Ambrogio sostiene la legittimità di votare alla verginità consacrata le figlie e difende se stesso dalle critiche di coloro che lo hanno attaccato per aver operato a tutela di tale scelta. Il gesto di Iefte mantiene anche qui una connotazione negativa, ma la diversa finalità della riutilizzazione spinge a scomporre e valutare in maniera almeno in parte differente gli elementi della storia.

Poiché il riferimento all'episodio serve per difendere ed esaltare, pur attraverso il confronto con un esempio estremo e negativo, l'atto meritorio di dedicare un figlio a Dio e di mantenere tale promessa<sup>54</sup>, l'attenzione di Ambrogio non si focalizza sulla stoltezza del voto e sul suo improvvido rispetto, ma sull'uccisione in sé, azione talmente efferata che la Scrittura rifugge addirittura dal narrarla<sup>55</sup>. Condannato il contenuto del gesto, riceve invece apprezzamento quella motivazione che aveva riscosso nel *De officiis* un incerto riconoscimento, il timore, cioè, che Iefte prova di mancare alla promessa fatta a Dio, secondo un insegnamento che viene fatto derivare proprio dal comportamento di Abramo<sup>56</sup>.

Riavvicinandosi al *De officiis*, il confronto con il sacrificio di Isacco evidenzia anche qui l'incapacità di Iefte di cogliere nell'esempio antico la condanna divina del sacrificio umano, e la conseguente disumanità con cui ricambia la *pietas* della figlia, ma nel diverso contesto del *De virginitate* esso serve soprattutto per esaltare, attraverso la contrapposizione, la valenza religiosa dell'offrire i figli a Dio, quando ciò sia correttamente compiuto<sup>57</sup>.

Ma Ambrogio, avendo messo l'accento sull'avvenuta uccisione, non può evitare lo spinoso interrogativo circa il comportamento di Dio che, in un caso, ferma il sacrificio e, nell'altro, lo lascia compiere. La motivazione sta per Ambrogio nel diverso livello di merito e di fede dei protagonisti. Iefte si addolora, la figlia piange, il sacrificio viene rimandato, perché entrambi dubitano della misericordia di Dio; Abramo non si duole, non differisce il sacrificio, Isacco

non piange, non chiede dilazioni, perché entrambi sono colmi di fede. Di qui il non intervento di Dio, quasi atto di giusta punizione<sup>58</sup>.

Ancora in funzione del tema della dedicazione dei figli a Dio e alla verginità consacrata, viene ripreso l'episodio anche nell'*Exhortatio virginatis*. Tornato sullo sfondo l'agire divino, in primo piano sono di nuovo i due personaggi umani, nei loro reciproci comportamenti: il padre, che promette, e la figlia che si mantiene fedele alla promessa a costo della propria vita. E Ambrogio, funzionalmente alla sottolineatura del valore vincolante che deve comunque avere per i figli la promessa paterna, può recuperare la scala di valori del *De officiis*, facendo della figlia il protagonista positivo dell'episodio, poiché, se l'offerta del padre è ancora una volta *incauta*, indubitabilmente esemplare è l'obbedienza della figlia: «Quanta vis sit in votis parentum Iephte Galaaditidis filia vos debet docere, quae ne frustraretur oblationem patriam, etiam mortem suam obtulit. [...] Itaque incautam patris oblationem sanguine suo solvit»<sup>59</sup>.

L'attenzione e lo spazio che Ambrogio riserva al personaggio femminile si attenua negli interventi che altri dei Padri dedicano all'episodio.

Sensibile alla tradizione ebraica, Gerolamo ne riprende i termini, in particolare nell'*Adversus Iovinianum*, ove controbatte l'interpretazione di questi che, nella sua sistematica svalutazione della condizione virgine, non aveva riservato alcun privilegio alla vergine fanciulla immolata, ed anzi aveva preferito al suo pianto la *fides* del padre. Gerolamo concorda nel sostanziale deprezzamento della figura femminile, vergine sì, ma non dell'unica verginità valida, quella consacrata a Cristo, ma dissente sulla valutazione del gesto di Iefte proprio facendo esplicito riferimento alla condanna espressa a *plerisque Hebraeorum*. Il voto di Iefte è *temerarium*, perché avrebbe potuto comportare l'offerta a Dio di un animale immondo, e l'esito, l'incontro fatale con la figlia, è provvidenzialmente voluto da Dio proprio perché colui che aveva pronunciato un voto *improspecte* ne percepisca l'errore attraverso la morte della figlia<sup>60</sup>. Il giudizio negativo torna nel commento a Michea, ove il voto di Iefte è temerario ed empio e non riscattabile con il sacrificio della figlia, e nel tardo commento a Geremia, in cui, se si apprezza l'*animus offerentis*, il contenuto del sacrificio resta fuori dalla legge di Dio<sup>61</sup>.

Il punto centrale della problematica religiosa implicita nel gesto di Iefte, il collegamento possibile tra il suo agire e quello di Dio, viene affrontato con rapida incisività dal quasi contemporaneo Ambrosiaster nelle *Quaestiones veteris et novi testamenti*: se ad Abramo fu proibito da Dio di immolare il figlio, perché non fu proibito a Iefte di portare a termine il sacrificio della figlia?<sup>62</sup> La risposta, anch'essa sensibile alla tradizione ebraica, è di devastante negatività. Abramo e Iefte sono inconfondibili sin dalla qualità della loro nascita e della loro vita; Abramo, *vir iustus*, obbedisce ad un ordine, che intende metterlo alla prova per dimostrarne pubblicamente la fede, e viene premiato in virtù della sua obbedienza e della sua fede nella possibilità che Dio, sovvertendo le leggi naturali, risusciti il figlio morto. Iefte, *filius meretricis, princeps latronum, homo*

*facinorosus et improvidus*, promette a Dio un sacrificio con stolta devozione, un sacrificio non richiesto e di cui non sa valutare le possibili implicazioni: cosa avrebbe fatto se gli fosse venuto incontro un animale impuro, o il figlio o la moglie di qualcun altro? Neppure dopo l'incontro con la figlia si rende conto della sua stoltezza e non comprende che Dio non avrebbe potuto apprezzare il suo sacrificio, e che avrebbe dovuto pregare e offrire qualcos'altro di non contrario alla Legge; si mantiene invece fedele al giuramento, *fatuus*, giacché è chiaro che una fedeltà stolta non solo non giova ma porta alla rovina. E viene perciò abbandonato da Dio al suo atto criminale. Né d'altra parte egli aveva agito ispirato da Dio, né Dio lo aveva scelto realmente, né aveva concesso la vittoria per merito suo o del popolo di Israele, ma solo per esaltare se stesso, punendo i pagani che gli avevano contrapposto i loro dei sfidandolo. Con tranquilla noncuranza il commentatore liquida, infine, la sorte della figlia: dalla morte ella ha tratto un guadagno, perché morendo innocente non è incorsa nella punizione infernale, cosa che avrebbe potuto non meritare vivendo più a lungo. Solo apparentemente più attenuato è il giudizio dell'Ambrosiaster nel commento alle epistole paoline, ove il voto di Iefte è ancora giudicato stolto, i suoi atti inaccettabili, ma può essere portata ad esempio la *perseverantia* della sua fede: una posizione che ricorda quella del commento a Geremia di Gerolamo, a segnalare il disagio che persiste nel combinare la valutazione del passo veterotestamentario con quella dell'*Epistola agli Ebrei*<sup>63</sup>.

E difatti, qualche decennio più tardi, Agostino, offrendo nelle *Questiones in Heptateuchum* l'interpretazione più ampia e complessa della vicenda, sorta di sintesi di tutti i problemi da essa generati, la definisce *magna et ad diiudicandum difficillima quaestio*, ove si contrappongono gli sforzi di chi vuole comprendere con animo pio e di chi vuole, invece, usarla per accusare il Dio della Legge e dei profeti di aver gradito i sacrifici umani<sup>64</sup>. Agostino allinea tutte le questioni, dall'esplicita condanna divina dei sacrifici umani, all'incomparabilità tra il sacrificio ordinato ad Abramo e quello autonomamente promesso da Iefte, dall'assenza di ogni commento scritturale sull'omicidio, al problematico inserimento di Iefte tra i *viri laudabiles* dell'*Epistola agli Ebrei*, alla possibilità che tutto il suo agire debba essere ricondotto ad un'ispirazione divina svincolante da ogni responsabilità, e le risolve una dopo l'altra per consegnarci alla fine un personaggio di tragica grandezza. Il disegno provvidenziale di Dio, entro cui si collocano le vicende bibliche, non qualifica gli individui, perché Dio può utilizzare per i suoi scopi creature innocenti o peccatori, come può usare atti umani anche orribili per comunicare contenuti spirituali: il valore dell'agire dei singoli riposa nell'intenzione con cui hanno operato. Iefte può aver ucciso ispirato da Dio e per suo ordine e sarebbe allora giustificato, ma ciò non è reso esplicito dalla Scrittura. Se invece Iefte pensò di dover offrire un sacrificio umano seguendo un errore umano, allora il suo atto è peccaminoso e il peccato è giustamente punito nella sua unica figlia. Ma la disperazione che egli manifesta nell'incontrarla rivela che proprio questo è il contenuto tragico della

vicenda: Iefte capisce di aver sbagliato, capisce che l'incontro con la figlia è la punizione che Dio gli impone e l'accetta, con una fedeltà che, pur nell'errore, merita considerazione. Egli si sottomette anche perché è certo che l'anima della figlia, retta e vergine, sarà accolta da Dio, poiché non è stata lei stessa a far voto di essere sacrificata, ma non si è opposta al voto e alla volontà del padre e ha accettato il giudizio di Dio<sup>65</sup>: come nell'Ambrosiaster anche in Agostino alla fanciulla non tocca che un ruolo di marginale passività.

La risoluzione delle difficoltà poste dall'interpretazione letterale dell'episodio rappresenta solo una delle componenti della *quaestio*, accanto alla quale Agostino dispiega un'articolata esposizione delle dimensioni spirituali della *littera*, di cosa, cioè, lo spirito di Dio ha voluto prefigurare attraverso l'agire di Iefte, al di là di ogni consapevolezza o moralità di questi. Nella minuta disarticolazione della storia che ne consegue, in cui Iefte diviene per vari aspetti figura di Cristo e la vittima figura della Chiesa, gli eventi in sé, come sempre avviene nel processo figurale, perdono il significato morale e umano che avevano nella sequenza storica; ciononostante per due volte Agostino ritorna ancora alla dimensione letterale per ribadire come la promessa e il sacrificio debbano essere considerati peccati, di cui la non impedita uccisione della figlia è giudizio divino e punizione<sup>66</sup>.

Se la *Quaestio* è probabilmente l'interpretazione in assoluto più organica, impegnativa e influente della figura di Iefte<sup>67</sup>, forse altrettanto rilevante per il suo *Fortleben* medievale è il breve inciso a lui dedicato nel *De civitate Dei*, ove Agostino si chiede quando l'uccisione di un individuo o di se stessi possa non essere considerata un crimine. Egli individua tale evenienza nei casi in cui questo atto derivi da una legge divina o da uno specifico ordine di Dio e formula, pur con qualche cautela ma in maniera più aperta che nella *Quaestio*, la possibilità che l'uccisione compiuta da Iefte sia da giustificare proprio perché ordinata da Dio: «Et merito quaeritur utrum pro iussu Dei sit habendum, quod Iephte filiam, quae patri occurrit, occidit, cum id se vovisset immolaturum Deo, quod ei redeunti de proelio victori primitus occurrisset... His igitur exceptis, quos vel lex iusta generaliter vel ipse fons iustitiae Deus specialiter occidi iubet, quisquis hominem vel se ipsum vel quemlibet occiderit, homicidii crimine innectitur»<sup>68</sup>.

Allo stesso torno di anni risale probabilmente l'unica significativa rielaborazione letteraria dell'episodio, i sessanta versi che ad esso dedica l'anonimo autore dell'*Heptateuchos*<sup>69</sup>. Il racconto biblico vi appare prosciugato di particolari e ridondanze e trasformato in un'edificante rappresentazione eroico-patetica<sup>70</sup>. Nonostante il ricordo della sua dubbia genealogia – la madre è dichiaratamente una prostituta – Iefte vi figura come il condottiero eroico e vittorioso che ricorda le atmosfere di Giuseppe Flavio, il suo agire è rapido e incisivo. Il voto è privo di criticità, come in un racconto epico di tipo antico e, introdotto già suggerendone la tragica conseguenza, serve soprattutto per anticipare la tensione emotiva del momento centrale della vicenda, l'incontro

tra i due protagonisti, di cui gli eventi bellici sono divenuti semplici premesse, rapidamente delineate. Con il ritorno di Iefte e l'incontro con la figlia il flusso del racconto rallenta, si arricchisce di dettagli visivi, di aggettivazioni che esaltano le tonalità sentimentali, anche attraverso il riecheggiamento dei poeti antichi<sup>71</sup>. Il dialogo originale tra padre e figlia è ridotto alle sole battute di Iefte, che sono tuttavia dilatate, non tanto per rendere il voto e le sue conseguenze più espliciti rispetto al dettato biblico, quanto per rappresentare in forma più efficace lo stupefatto dolore di lui. La reazione della figlia è riassorbita nel discorso indiretto, ma anche arricchita di un'aggettivazione che amplifica la dimensione emotiva, immediatamente caratterizzata da una totale, consonante e festosa adesione alla decisione paterna e al sacrificio, di trasparente ricalco agiografico<sup>72</sup>. Così connotata la fanciulla resta al centro della scena che, con rapide movenze, si chiude su un sacrificio di cui sembra cancellata ogni drammaticità<sup>73</sup>, «a christianized periphrasis for killing», ove la verginità, trasformata da connotato sessuale a tratto spirituale, trova la sua celebrazione e il racconto la sua morale: «Chastity and devotion find their reward in heaven. The daughter's willing self-sacrifice is represented as a triumph that exceeds any that can be gained by military means»<sup>74</sup>. Rispetto agli esempi precedenti l'anonimo poeta ha, certo, riequilibrato il rapporto tra i due protagonisti valorizzando la figura femminile, ma anche cancellato ogni tensione religiosa e ogni nodo problematico, e trasformato la vicenda in «a morally edifying vignette», dal tono agiografico o di «popular romance»<sup>75</sup>.

Di nuovo interamente incentrata sulla figura di Iefte, con la fanciulla ridotta a mero oggetto del sacrificio, è infine la lettura offerta, qualche decennio dopo, da Quodvuldeus, in cui è visibile l'influenza agostiniana, ma con un significativo margine di autonomia. Nel primo *Sermo de tempore barbarico* Iefte, che sacrifica la figlia per sconfiggere i nemici idolatri, è esempio eroico, di quell'eroicità a cui la fede, il timore e l'amore di Dio spinsero i padri, Mosè, Finea, Sansone, Daniele, i tre fanciulli nella fornace, e a cui si contrappone l'innetta debolezza verso il male dei contemporanei<sup>76</sup>. Questa eroicità si conferma anche nel *Liber promissionum et predictorum Dei*, pur in un quadro comportamentale segnato dalla negatività. Il voto di Iefte è, infatti, frutto di temeraria presunzione, un'audacia punita dall'incontro con la figlia, e la *quaestio famosa et ad solvendum difficilis* del perché Dio non intervenga, come aveva fatto per Abramo, trova soluzione nel fatto che Iefte, contrariamente ad Abramo, non era stato richiesto e messo alla prova da Dio, ma, formulando il suo voto, aveva messo lui alla prova Dio; e Dio, proprio facendogli incontrare una vittima non prevista, la figlia, aveva voluto saggiare la sua *virtus* e la saldezza della sua promessa. E proprio in virtù della sua risposta, Paolo, nell'*Epistola agli Ebrei*, include anche Iefte tra coloro che hanno operato giustizia, a dimostrazione del fatto che, se la città terrena poteva menar vanto dei sacrifici dei propri Torquato, Muzio Scevola e Curzio, la città celeste può vantare gli atti ben più eroici dei propri cittadini. Ma l'*operatio iustitiae* di Iefte deve spingere ad indagare il

*mysterium* dell'agire divino, e Quodvuldeus, inoltrandosi, come Agostino, ma con soluzioni differenti, nella selva delle interpretazioni spirituali, vi spegne anche la tensione e la drammaticità dell'evento storico<sup>77</sup>.

### 3 Il Medioevo

Le testimonianze finora proposte possono rappresentare lo stadio iniziale ma anche i lineamenti lungo i quali si muoveranno la lettura e il riuso dell'episodio nei secoli successivi.

Al centro dell'attenzione si mantiene l'agire di Iefte e la sua irrisolta duplicità. Il suo voto è un gesto la cui *stultitia* può essere sottolineata addirittura commentando quell'*Epistola agli Ebrei* che ne esalta la fede<sup>78</sup>, così come può essere messa in discussione l'opportunità dell'aver mantenuto fede al giuramento, con diretto o indiretto riecheggiamiento del *De officiis* di Ambrogio<sup>79</sup>; la *stultitia* nel pronunciare il voto, la *stultitia* nel mantenerlo e l'empietà del sacrificio, sulla traccia del *De civitate Dei* di Agostino, possono forse trovare giustificazione in un segreto ordine divino<sup>80</sup>, in un'ispirazione dello Spirito Santo, la cui esistenza può tuttavia anche essere esplicitamente esclusa, riconducendo il sacrificio ad atto peccaminoso e sgradito a Dio, e giustificando con un successivo pentimento o con altri atti meritori l'inserimento di Iefte nel paolino catalogo dei giusti<sup>81</sup>, o distinguendo tra lodevole decisione interiore di pronunciare un voto e colpevole concretizzazione verbale<sup>82</sup>. Ma il voto stesso e soprattutto la fedeltà di Iefte possono essere anche esaltati e portati ad esempio e come discriminazione tra valutazione negativa e positiva può fungere la finalità con cui l'episodio viene riutilizzato in contesti diversi. Così, per esempio, Rabano Mauro, che nelle opere esegetiche si muove sulla traccia di Agostino e di Gerolamo<sup>83</sup>, nel *Liber de oblatione puerorum* può esaltare il comportamento di Iefte per utilizzarlo a sostegno della legittimità dell'oblazione<sup>84</sup>, salvo a riprendere letteralmente la censura del *De officiis* di Ambrogio nel *Liber poenitentium ad Otgarium*, quando deve consolidare la condanna dei giuramenti iniqui<sup>85</sup>.

La figlia resta in una posizione marginale e sostanzialmente dipendente dalla figura paterna<sup>86</sup>, esaltata per l'eroicità "maschile", *non feminea constantia*, con cui aderisce alla decisione paterna<sup>87</sup>, per la totale obbedienza al padre terreno, che prefigura la disposizione con cui il cristiano deve porsi rispetto al padre celeste<sup>88</sup>, o che costituisce esempio per le figlie del rispetto assoluto dovuto ai voti con cui i genitori le hanno dedicate a Dio monacandole<sup>89</sup>; ma la sua vicenda, in quanto storia di violenza di cui è vittima positiva una donna, può perciò anche essere interamente censurata, come in Aelfric di Eynsham<sup>90</sup>.

In una catena di successive riprese, infine, si ripropone per tutto il medioevo quell'interpretazione spirituale, figurale o tropologica, che risolve ogni complessità della vicenda umana disattivandone la drammaticità<sup>91</sup>.

#### 4 Abelardo

Nella tradizione finora delineata Abelardo si inserisce affrontando a più riprese l'episodio con una netta presa di posizione tra le opzioni concettuali elaborate.

In *Ep.*, III, 4-5<sup>92</sup>, per sottolineare la forza che la preghiera possiede presso Dio, egli allinea una successione di passi biblici che dimostrano come, spinto dalle preghiere, Dio abbia talora mutato il suo volere, anche quando questo era atto di giusta punizione, contemperando in tal modo giustizia e misericordia. A tale disponibilità di Dio Abelardo contrappone, nella successiva breve ma aspra invettiva, la stoltezza dei principi della terra che, ostinati nel mantenere fermo ciò che hanno decretato, non solo non sanno esercitare la giustizia nella misericordia ma neppure correggere ciò che hanno stabilito con poca saggezza; di tale ostinata insipienza appare modello esemplare proprio Iefte «qui quod stulte voverat stultius adimplens unicam interfecit»<sup>93</sup>. La concatenazione del ragionamento di Abelardo riecheggia il passo del *De officiis* che Ambrogio aveva dedicato all'episodio, ma la valutazione negativa del gesto di Iefte è ora univoca ed esplicita, senza più traccia delle sfumate cautele ambrosiane.

La seconda, più distesa, occorrenza della storia è in *Ep.*, VII, 34, ma qui protagonista è la figlia, inserita, accanto a Debora, a Giuditta, a Ester e alla madre dei Maccabei, nella sequenza delle figure femminili veterotestamentarie che illustrano i doni e l'onore dispensati dalla Grazia divina alla donna fin dal principio dei tempi; grazie ad essi la donna, pur ontologicamente inferiore all'uomo, è resa capace di una santità e di un eroismo che fanno arrossire la forza del sesso maschile, secondo la tesi che costituisce il fondamento delle concezioni abelardiane della vocazione monastica femminile, alla cui esposizione è, appunto, dedicata l'*Epistola* VII.

Rileggendo in questa chiave l'episodio Abelardo contrappone al *votus improvidus* e *stultus* del padre l'invitto fervore della fanciulla che, pur di tener fede alla promessa fatta a Dio, si offre spontaneamente alla morte, non la teme, anzi la provoca, e *victorem patrem in iugulum proprium animavit*; nella testimonianza di fedeltà a Dio ella, *amatrix maxima veritatis*, è pronta a sostituire un padre di cui si intuisce di riflesso la titubante disponibilità allo spergiuro. La fanciulla diviene esempio di *tanta puellaris animi fortitudo* da meritare la commemorazione annuale delle fanciulle di Israele, ma soprattutto può perciò essere esplicitamente accostata al martire cristiano, in una femminile testimonianza di fedeltà a Dio, qui opposta alla viltà maschile rappresentata dal principe degli apostoli: «Quid haec, quaeso, in agone martyrum factura esset, si forte ab infidelibus negando Deum apostatare cogeretur? Numquid interrogata de Christo cum illo iam apostolorum principe diceret: "Non novi illum"?»<sup>95</sup>.

La stessa serie di donne eroiche e la stessa immagine della figlia di Iefte è proposta, quasi con le medesime parole, ma in una icastica sintesi, nell'inno secondo *De sanctis mulieribus*<sup>96</sup>

<i>Ipte nata</i>	<i>victoris in proprium</i>
<i>patris dextram</i>	<i>animavit iugulum,</i>
<i>mori magis</i>	<i>eligens quam gratiam</i>
<i>voto pater</i>	<i>fraudet sibi prestitam</i>

e ancora nell'inno terzo, ove il tema sviluppato è proprio la contrapposizione tra la superiore *constantia* che la Grazia genera nella donna e la forza maschile, superiore solo sul piano naturale<sup>97</sup>

<i>Si cum viris</i>	<i>feminas contendere</i>
<i>de virtute</i>	<i>liceat constantie,</i>
<i>quis virorum</i>	<i>mentis fortitudine</i>
<i>adeguari</i>	<i>possit Iefte filie,</i>
<i>que ne voti</i>	<i>pater reus sit,</i>
<i>se victimam</i>	<i>patri prebuit?</i>

<i>Quid fecisset</i>	<i>in agone martirum,</i>
<i>si negare</i>	<i>cogeretur dominum?</i>
<i>unde tanta</i>	<i>virginis constantia</i>
<i>quadam pollet</i>	<i>spiritali gratia,</i>
<i>ut sollemnes</i>	<i>hymni virginum</i>
<i>virgineum</i>	<i>colant exitum</i>

La tematizzazione concettuale del *planctus* è già tutta definita, non manca che darle un'adeguata forma poetica. Con un gesto inedito, e che rimarrà pressoché isolato anche rispetto alle rielaborazioni successive, Abelardo sceglie di non percorrere la via maestra della variazione della sequenza narrativa biblica, ma guarda quest'ultima da un momento cronologico successivo, incorniciandola entro una sorta di messa in scena della cerimonia commemorativa dell'evento, la cui rilevanza era già stata sottolineata nell'*Epistola* VII e nell'inno, e che diventa ora l'elemento ispiratore dell'intera composizione<sup>98</sup>.

Già il racconto biblico, concludendosi col riferimento al rito annuale di commemorazione, unica transizione ad una dimensione cronologica diversa, poteva segnalare che «it was not the victory of Jephthah, but the sacrifice of his daughter that was worthy of commemoration»<sup>99</sup>. Abelardo coglie appieno il suggerimento e lo dilata nell'invenzione di una struttura compositiva di inusitata complessità<sup>100</sup>, che chiarisce fin dall'inizio la gerarchia dei protagonisti e fa da supporto efficace alla trasformazione della fanciulla nella smaltata immagine di santo eroismo femminile già configurata nelle epistole e negli inni.

Il *planctus* si apre con la voce di una sorta di capocoro che, con le espressioni tipiche dell'invitatorio sacro, si rivolge direttamente alle fanciulle di Israele e le chiama all'azione cantata della solennità. Qualificando poi e motivando la cerimonia, egli introduce la protagonista con parole che trasformano progressivamente la sua iniziale esaltazione in ricordo degli eventi – il voto, la guerra e la vittoria – che ne determinano il tragico destino<sup>101</sup>. Non si tratta, tuttavia, di un'esposizione organica quanto piuttosto dell'inserimento di allusioni frammentarie in un ritratto che, riproponendo lo schema dell'eroismo femminile che supera quello maschile, fissa già in maniera inequivocabile la qualificazione dei protagonisti e il significato primario dell'episodio. L'unico eroe è la fanciulla, rispetto alla quale il padre incomincia a scivolare nella posizione di antieroe, e l'episodio è tutto risolto nell'opposizione tra l'immediata volontà di lealtà verso Dio e di sacrificio della figlia e la tentennante debolezza del padre.

Poiché il nucleo spirituale della storia è in questa contrapposizione e il suo significato è nel confrontarsi di due volontà, non stupisce che il racconto vero e proprio inizi portando sulla scena la visualizzazione dell'incontro fatale del condottiero vincitore con la figlia e che, dopo poche battute, la voce narrante lasci spazio al dialogo diretto dei due protagonisti che, presente nel testo biblico, era stato valorizzato dal solo *Liber antiquitatum biblicarum*.

Anche Abelardo riprende l'originale biblico e lo amplia, creando un equilibrio nuovo, ma, se nel fare ciò è possibile che egli abbia tratto ispirazione dal *Liber*, che poteva non essergli sconosciuto, direzione e modalità di sviluppo sono diversi<sup>102</sup>.

Ridotto a poche battute iniziali l'intervento del padre, il dialogo si fa piuttosto monologo, in cui al personaggio femminile viene dato spazio e modo di interpretare verbalmente, come unico soggetto attivo, gli elementi spiritualmente positivi che la tradizione aveva isolato ma anche tendenzialmente composto nella problematica rappresentazione del personaggio maschile.

Ancor più nettamente che nella Seila del *Liber antiquitatum biblicarum*, la sacralità dell'impegno con Dio, la volontà di affrontare il sacrificio, perché sottrarsi sarebbe abiura, sono presentate come componenti peculiari dell'autocoscienza della fanciulla, e sono rappresentate in modo da far emergere solo di riflesso e passivamente la debolezza titubante del padre<sup>103</sup>. Ma se l'autoconsapevolezza della Seila del *Liber* era segnata da un dovere doloroso, il dolore quasi scompare nella fanciulla di Abelardo, riassorbito in un'immagine di adamantino eroismo che si esalta attraverso l'inusitata reinterpretazione del classico confronto con il sacrificio di Isacco. Riletto entro lo schema tipicamente abelardiano della concorrenza tra santità femminile e maschile, il sacrificio di Isacco, da modello positivo cui adeguarsi dolorosamente o su cui confrontare in negativo l'atto di Iefte, si trasforma in obiettivo di una sorta di sfida santa maschio/femmina; e il consenso di Dio al sacrificio, da elemento teologicamente problematico, si converte in privilegiante accettazione divina della suprema testimonianza di fede<sup>104</sup>.

Nel contesto di un personaggio così univocamente caratterizzato dall'eroismo il lamento sulla verginità sacrificata dell'originale biblico rischia di suonare disturbante. Ed infatti nell'antico *Liber antiquitatum biblicarum* la sua amplificazione lirica costituiva tratto letterario di rilievo, ma introduceva anche nella figura di Seila un elemento di ambiguità, che risultava, tuttavia, tollerabile perché in lei la cifra eroica era meno accentuata che nella creazione di Abelardo. E difatti Abelardo percorre una via diversa, riducendo al minimo il riferimento al compianto<sup>105</sup> e variandolo con un'innovazione significativa. Se la fanciulla chiede ancora la dilazione che le consenta di piangere l'essere privata di discendenza (*quod sic me semine privet Dominus*), la verginità non rimane connotata solo come stato dalla morte privato del suo naturale completamento nel matrimonio e nella maternità e perciò compianto, secondo una concezione estranea al contesto monastico (e che, infatti, era stata oggetto di critica da parte di Oddone di Cluny)<sup>106</sup>. L'espansione del *planctus*, più che insistere su questo motivo, e sul suo eventuale corollario dell'opposizione nozze/morte, introduce una seconda configurazione della verginità, quale condizione in sé completa e perfetta, anzi come *la* condizione completa e perfetta che, unica, può rendere la fanciulla vittima *sine macula*, e consentirne/determinarne il sacrificio a Dio<sup>107</sup>.

Proseguendo nel progressivo annichilimento dell'antieroe Iefte, la sezione dialogica del *planctus* si chiude sulle ultime parole della figlia: l'assenso del padre è taciuto<sup>108</sup> e ciò che ne consegue viene riassunto nel conciso *bis factis* che serve da transizione alla porzione più innovativa della composizione.

L'originale biblico aveva ommesso il racconto dell'uccisione, alludendovi solo, e in maniera così attenuata da ingenerare nella tradizione il dubbio circa la realtà del sacrificio<sup>109</sup>; questo procedimento era sostanzialmente stato seguito anche nelle successive rielaborazioni, con la misurata eccezione dell'*Heptateuchos*.

Al contrario, con un procedimento di tipo quasi midrascico, analogo a quello utilizzato in altri *planctus*<sup>110</sup>, Abelardo coglie proprio questo contratto segmento narrativo e lo amplifica, integrandolo con situazioni in esso non presenti<sup>111</sup>. L'amplificazione è temporale ma anche spaziale, perché, riprendendo l'andamento diegetico, egli sceglie una narrazione fortemente visualizzante, che non solo descrive i personaggi ma crea ambienti e spazi (il bagno, il gineceo, l'ara sacrificale) entro cui farli agire come attori, con una conseguente complessiva accentuazione della dimensione drammatica.

Al centro della scena è ancora una volta la fanciulla, mentre il padre è ridotto a mero ricettore passivo delle sollecitazioni della figlia e, insieme al popolo che lo circonda e ne dilata i sentimenti, a ingrediente per creare/descrivere il luogo esterno del sacrificio, verso cui far muovere alla fine la protagonista dall'ambiente interno in cui si svolge la sua vestizione<sup>112</sup>.

Come sottolineato per primo da Peter Dronke, nel descrivere questa preparazione al sacrificio Abelardo recupera la contrapposizione nozze-morte; ma

i particolari della vestizione medesima ci dicono anche la dimensione nuova e specifica in cui questo binomio viene ripreso (e anche il contesto da cui proviene il recupero).

Uscita dal bagno purificatore la fanciulla si spoglia degli abiti da lutto, le ancelle la rivestono di bisso e porpora e coprono il suo *tenerrimum corpusculum* di vergine di gioielli d'oro, di gemme e di perle. La porpora e il bisso sono tessuti pregiati che, nella tradizione, vengono spesso affiancati ad indicare in forma quasi topica la ricchezza e lo splendore<sup>113</sup> e, come tali, già Venanzio Fortunato li aveva eletti a materiali primari delle vesti della vergine che va sposa a Dio, in quel ritratto del *De virginitate* destinato a divenire prototipo per tutta la tradizione medievale<sup>114</sup>. Abelardo sottolineandone il colore, bianco e rosso, e accostandoli al giglio e alla rosa, li aveva introdotti nel terzo inno *De virginibus*<sup>115</sup> quali tratti distintivi della vergine e della martire, e ne aveva esplicitato, come anche nel *Sermo xxxii, De laude sancti Stephani protomartyris*, il significato di simboli di quell'unione di verginità e martirio per lui così tipica della santità femminile e così rara negli uomini<sup>116</sup>.

Insieme alle vesti preziose anche i gioielli caratterizzano la vergine, sposa di Cristo, nel *De virginitate* di Venanzio e nella tradizione di rappresentazione della santa vergine e martire<sup>117</sup>, e ancora in Venanzio, nel carne *Ad virgines*, la porpora riveste i *membra* ugualmente *tenera* della vergine sposa<sup>118</sup>; mentre il nesso oppositivo nozze-martirio percorre l'inno *In natali Agnetis, virginis martyris* di Ambrogio<sup>119</sup>; l'intera descrizione, infine, come sottolineato da Dronke<sup>120</sup>, sollecita continue associazioni con il Cantico dei Cantici e, dunque, con l'immagine della sposa mistica, di cui il libro biblico è tradizionale luogo di elezione.

Nel rappresentare la vestizione Abelardo procede, dunque, al trasferimento alla figlia di Iefte dei tratti della vergine martire e la tramuta nel prototipo di tale santità tipicamente femminile, secondo il percorso già intrapreso nell'*Epistola* VII e nell'inno terzo *De mulieribus*. Questo processo viene compiuto con la rappresentazione del sacrificio e ne spiega anche la presenza: se all'uccisione si può, infatti, anche solo alludere in un racconto "normale", essa non può essere taciuta in una passione martiriale di cui rappresenta, anzi, il culmine.

Il passaggio dalla scena/ambiente della vestizione a quella del sacrificio viene realizzato da Abelardo con una soluzione di grande efficacia drammatica, che riempie di contenuto emotivo un gesto di visiva dinamicità: dando voce all'insofferenza per un rituale di vestizione divenuto eccessivo per chi deve andare a morire, la fanciulla balza dal letto e afferra la spada che dovrà servire per la sua uccisione, cui è ancora lei sola a dare impulso<sup>121</sup>. Dopo la classica pausa di commento che differisce ed enfatizza il raggiungimento del culmine patetico, il racconto si chiude con la descrizione del sacrificio. Di essa è stato già sottolineato lo straordinario espediente con cui Abelardo fa infine scomparire il padre: a sgozzare la fanciulla è la spada che ella stessa ha portato (*traditus ab ipsa gladius*) ma che sembra muoversi senza che nessuno più la impugni<sup>122</sup>

così da sottolineare fino alla fine che è la fanciulla la sola protagonista della testimonianza di fede. La rappresentazione dell'uccisione presenta anche altri particolari significativi. La fanciulla avvolge intorno a sé le vesti e, piegate le ginocchia sui gradini dell'ara, viene uccisa<sup>123</sup>; è la posizione classica del martire decollato ma l'accento alle vesti non può non ricordare anche le movenze della santa morente nell'*In natali Agnetis, virginis martyris* di Ambrogio<sup>124</sup>: Abelardo ha portato fino al culmine la sovrapposizione dell'identità martiriale sul personaggio veterotestamentario.

La conclusione del *planctus* è costruita riportando il passato del racconto al presente della cornice rituale in perfetto parallelismo inverso rispetto all'esordio. Come lì la voce fuori campo del capocoro aveva presentato l'eroe, qui la medesima voce sigilla in un'*amentia*<sup>125</sup> e in un'*insania* senza appello l'antieroe Iefte, e ripropone poi l'invitatorio d'apertura con espressioni che proiettano in una dimensione di perennità atemporale un racconto che è divenuto memoriale martiriale, progressivamente assimilando il rito a celebrazione liturgica.

Il *planctus* è, dunque, costruito dando forma narrativo-drammatica all'estremizzazione con cui Abelardo risolve, dissociandola, la duplicità della storia biblica, episodio insieme di insania sacrilega e di fedeltà devota. Da una parte sta Iefte che esprime una promessa insensata, della cui insensatezza non è capace di prendere atto e che porta a compimento con un gesto non di fede ma di stolta arroganza principesca. Dall'altra sta la figlia che, nella sua condizione di vittima innocente, può interpretare allo stato puro la dimensione della fedeltà verso Dio portata all'estremo limite della testimonianza martiriale. Al centro il tema dell'eroismo femminile, del paradosso salvifico della massima debolezza che la Grazia ribalta in massima forza, cardine dell'ideale di santità monastica che Abelardo ha elaborato per la comunità paraclitense, che ritorna circolarmente di continuo nelle opere a questa destinate, e che può eleggere questo episodio biblico come luogo di sua massima incarnazione poetica, proprio per la potenzialità che il racconto offriva di essere trasformato in un gioco di opposizione uomo-donna<sup>126</sup>.

Se la ricostruzione fin qui condotta è giusta ci si può chiedere in conclusione quale sia il rapporto tra il testo e la sua tradizionale interpretazione biografizzante che lo legge come riecheggiamento della monacazione di Eloisa, con Abelardo nella parte di Iefte che sacrifica Eloisa-figlia costringendola al velo<sup>127</sup>. Il rapporto in realtà non va al di là di una superficiale somiglianza tra l'immolazione di sé del personaggio biblico e quella dell'Eloisa dell'*Epistolario*; diverso, se non opposto, è il contenuto spirituale dei due gesti, differente il codice letterario utilizzato, l'uno agiografico martiriale, l'altro erotico e classicheggiante<sup>128</sup>. Il rapporto trova, dunque, motivazione non tanto nei testi, quanto piuttosto nella proiezione sul *planctus* della persistente fascinazione che la biografia dei due amanti ha esercitato sugli interpreti moderni<sup>129</sup>. E ancora una volta la tradizionale sovraesposizione biografistica che colpisce le opere paraclitensi finisce per tradirne il significato e umiliarne la complessità tematica e letteraria.

## PLANCTUS VIRGINUM ISRAEL SUPER FILIA IEPTE GALADITE

I

<i>Ad festas</i>	<i>choreas</i>	<i>celibes</i>
<i>ex more</i>	<i>venite</i>	<i>virgines!</i>
<i>Ex more</i>	<i>sint ode</i>	<i>flebiles</i>
<i>et planctus</i>	<i>ut cantus</i>	<i>celebres!</i>

<i>Inculte</i>	<i>sint meste</i>	<i>facies</i>
<i>plangentum</i>	<i>et flentum</i>	<i>similes!</i>
<i>Aurate</i>	<i>sint longe</i>	<i>cicladis</i>
<i>et cultus</i>	<i>sint procul</i>	<i>divites!</i>

II, 1

<i>Galadite</i>	<i>virgo Iepte</i>	<i>filia</i>
<i>miseranda</i>	<i>patris facta</i>	<i>victima</i>

<i>annuos</i>	<i>virginum</i>	<i>elegos</i>
<i>et pii</i>	<i>carminis</i>	<i>modulos</i>
<i>virtuti</i>	<i>virginis</i>	<i>debitos</i>
<i>per annos</i>	<i>exigit</i>	<i>singulos.</i>

II, 2

<i>O stupendam</i>	<i>plus quam flendam</i>	<i>virginem!</i>
<i>o quam rarum</i>	<i>illi virum</i>	<i>similem!</i>

<i>Ne votum</i>	<i>sit patris</i>	<i>irritum</i>
<i>promisso</i>	<i>-que fraudet</i>	<i>Dominum,</i>
<i>qui per hunc</i>	<i>salvavit</i>	<i>populum,</i>
<i>in suum</i>	<i>hunc urget</i>	<i>iugulum.</i>

III, 1

*Victor hic de prelio  
dum redit cum populo,  
prior hec pre gaudio  
occurrit cum tympano*

<i>Quam videns</i>	<i>et gemens</i>	<i>pater anxius</i>
<i>dat plausum</i>	<i>in planctum,</i>	<i>voti conscius,</i>
<i>triumphum</i>	<i>in luctum</i>	<i>vertit populus.</i>

*«Decepisti, filia,  
me», dux ait, «unica,  
et decepta gravius  
nostra lues gaudia,  
quamque dedit Dominus  
perdet te victoria».*

[xxxxxxa  
xxxxxxa  
xxxxxxb  
xxxxxxb]<sup>130</sup>

*Illa refert: «Utinam  
meam innocentiam  
tante rei victimam  
aptet sibi placidam!*

*Immolare filium  
non hanc apud Dominum  
ut ab ipso puerum*

*volens Abraham  
habet gratiam,  
vellet hostiam.*

*Puerum qui respuit  
si puellam suscipit,*

*quod decus  
uteri  
quid mihi,*

*sit sexus mei,  
qui tui  
quid tibi,*

*percipe,  
fructus inspice,  
sit hoc glorie!*

[xxxxxxa  
xxxxxxa  
xxxxxxa  
xxxxxxb  
xxxxxxa  
xxxxxxb]

III, 2

Xxxxxxo  
xxxxxxo]<sup>131</sup>

*Ut sexu sic animo  
vir esto nunc, obsecro:*

*nec mee  
si tue  
exemplo*

*nec tue  
preferre  
-que pravo*

*obstes glorie,  
me vis anime  
cunctos ledere,*

*si nate dilectio  
preferat hanc Domino  
unaque tu Dominum  
offendens cum populo  
amittas et populum  
displicendo Domino.*

*Non est hic crudelitas  
sed pro Deo pietas,  
qui, ni vellet hostiam,  
non daret victoriam.*

*Solvens ergo debitum  
placa, pater, Dominum,  
ne forte, cum placitum  
erit, non sit licitum*

*Quod ferre non trepidat  
inferre sustineat  
sponsio quem obligat*

*virgo tenera,  
viri dextera,  
voti propria.*

*Sed duorum mensium  
indulgebis spatium,*

*quo valles  
peragrans  
quod sic me*

*et colles  
et plorans  
semine*

*cum sodalibus  
vacem planctibus,  
privet Dominus,*

*sitque legis sanctio  
mea maledictio,  
nisi sit remedio  
munde carnis hostia,  
quam nulla pollutio  
nulla novit macula».*

IV

*His gestis rediit  
secreti thalami  
lugubris habitus*

*ad patrem unica,  
subintrans abdita;  
deponit tegmina.*

V, 1

<i>Que statim</i>	<i>ingressa</i>	<i>balneum</i>
<i>circumstan</i>	<i>-te choro</i>	<i>virginum</i>
<i>fessam se</i>	<i>refovet</i>	<i>paululum,</i>
<i>et corpus</i>	<i>pulvere</i>	<i>squalidum</i>
<i>labore</i>	<i>-que vie</i>	<i>languidum</i>
<i>mundat ac</i>	<i>recreat</i>	<i>lavacrum.</i>

V, 2

<i>Varias</i>	<i>unguenti</i>	<i>species</i>
<i>aurate</i>	<i>continent</i>	<i>pixides</i>
<i>quas flentes</i>	<i>afferunt</i>	<i>virgines.</i>
<i>His illam</i>	<i>condiunt</i>	<i>alie,</i>
<i>capillos</i>	<i>componunt</i>	<i>relique</i>
<i>vel vestes</i>	<i>preparant</i>	<i>domine.</i>

VI, 1

<i>Egressa post paululum</i>	
<i>virgo lota balneum</i>	<i>mittit patri nuncium</i>
<i>ut aram extruat</i>	<i>ignem acceleret</i>
<i>dum ipsa victimam</i>	<i>interim preparet,</i>
<i>que Deo convenit,</i>	<i>principem concedet.</i>

VI, 2

<i>O quantis ab omnibus</i>	
<i>istud eiulatibus</i>	<i>nuncium excipitur!</i>
<i>Urget dux populum</i>	<i>ut hec accelerent,</i>
<i>et illa virgines</i>	<i>ut cultum properent</i>
<i>et tamquam nuptiis</i>	<i>morti se preparant.</i>

VII

*Illa bissum propriis  
madefactum lacrimis  
porrigit, hec humidam  
fletu suo purpuram.*

VIII, 1

<i>Auro, gemmis,</i>	<i>margaritis</i>	<i>variatum</i>	<i>est monile</i>
<i>quod sic pectus</i>	<i>ornat eius</i>	<i>ut ornetur</i>	<i>magis inde.</i>
<i>Inaures et anuli</i>			
<i>cum armillis aurei</i>			
<i>virginis tenerrimum</i>			
<i>onerant corpusculum.</i>			

VIII, 2

<i>Rerum pondus</i>	<i>et ornatus</i>	<i>moram virgo</i>	<i>iam non ferens,</i>
<i>lecto surgit</i>	<i>et repellit</i>	<i>que restabant</i>	<i>ita dicens:</i>

«*Que nupture satis sunt,  
periture nimis sunt!*».  
*Mox, quem patri detulit,  
ensem nudum arripit.*

IX, 1

<i>Quid plura,</i>	<i>quid ultra</i>	<i>dicimus?</i>
<i>quid fletus,</i>	<i>quid planctus</i>	<i>ginnimus?</i>
<i>Ad finem</i>	<i>quod tandem</i>	<i>cepimus</i>
<i>plangentes</i>	<i>et flentes</i>	<i>ducimus.</i>

<i>Collectis</i>	<i>circa se</i>	<i>vestibus</i>
<i>in are</i>	<i>succense</i>	<i>gradibus</i>
<i>traditus</i>	<i>ab ipsa</i>	<i>gladius</i>
<i>peremit</i>	<i>hanc flexis</i>	<i>genibus.</i>

IX, 2

<i>O mentem</i>	<i>amentem</i>	<i>iudicis!</i>
<i>O zelum</i>	<i>insanum</i>	<i>principis!</i>
<i>O patrem</i>	<i>sed hostem</i>	<i>generis,</i>
<i>unica</i>	<i>quod nece</i>	<i>diluit!!</i>

<i>Hebree,</i>	<i>dicite,</i>	<i>virgines</i>
<i>insignis</i>	<i>virginis</i>	<i>memores,</i>
<i>inclite</i>	<i>puelle</i>	<i>Israel,</i>
<i>hac valde</i>	<i>virgine</i>	<i>nobiles!</i>

## LAMENTO DELLE VERGINI DI ISRAELE SULLA FIGLIA DI IEFTE GALADITA

I

Alle danze festive delle fanciulle,  
 come d'uso venite, o vergini!  
 Come d'uso dolenti siano i canti  
 e come i canti solenni siano i compianti.

I volti mesti siano disadorni  
 come di chi piange e si dispera!  
 Lunghi siano le vesti dorate  
 lontano gli ornamenti preziosi!

II, 1

La vergine figlia di Iefte galadita  
divenuta vittima miserevole del padre

ogni anno chiede  
annuali mesti canti di vergini  
e melodie d'un carne pio  
consacrate alla virtù della vergine.

II, 2

Oh, vergine degna più di ammirazione che di pianto!  
Oh, quanto è raro un uomo simile a lei!

Affinché non sia vano il voto del padre  
e non defraudi della promessa il Signore,  
che per mezzo suo ha salvato il popolo,  
ella lo incalza a sgozzarla.

III, 1

Mentre torna vincitore  
dalla battaglia insieme con il popolo,  
per prima, festosa,  
gli corre incontro con il timpano.

Il padre la vede e gemendo pieno d'angoscia  
volge la gioia in pianto, consapevole del voto,  
e il popolo muta il trionfo in lutto.

«Mi hai ingannato,  
unica figlia mia», dice il condottiero  
«ma, ingannata ancor più gravemente,  
pagherai la nostra gioia,  
e ti perderà la vittoria  
che il Signore ha concesso».

[xxxxxxx]

[xxxxxxx]

[xxxxxxx]

[xxxxxxx]

Ella risponde: «Voglia il cielo  
che la mia innocenza il Signore  
accetti per sé quale mansueta  
vittima per un dono così grande.

Abramo, che voleva immolare il figlio,  
non ottenne dal Signore questa grazia,  
che egli accettasse da lui il fanciullo come vittima.

Se chi rifiutò il fanciullo  
accetta la fanciulla

comprendi quale onore sia questo per il mio sesso,  
guarda quali siano i frutti del tuo ventre,  
quale gloria sia questo per me, quale per te.

[xxxxxxx]  
[xxxxxxx]  
[xxxxxxx]  
[xxxxxxx]  
[xxxxxxx]  
[xxxxxxx]

III, 2

[xxxxxxx]  
[xxxxxxx]

Nello spirito come nel sesso  
sii uomo, ora, ti scongiuro:

alla mia, alla tua gloria non essere d'ostacolo,  
come accadrà se vuoi anteporre me alla tua anima,  
e offendere tutti con un cattivo esempio,

se l'amore per la figlia  
la farà anteporre al Signore,  
se, offendendo il Signore insieme al popolo,  
perderai così anche il popolo  
dispiacendo al Signore.

Qui non c'è crudeltà  
ma devozione verso Dio  
che, se non voleva la vittima,  
non avrebbe donato la vittoria.

Saldando dunque il debito,  
placa, padre, il Signore,  
affinché non accada che, quando  
ti sarà gradito, non sia più lecito.

Ciò che una tenera vergine non ha paura di subire,  
questo abbia il coraggio di infliggere la mano d'un uomo,  
che è legato dall'impegno d'un voto da lui stesso pronunciato.

Concedimi solo  
lo spazio di due mesi

durante il quale, percorrendo in lacrime valli e colline  
con le mie compagne, io possa piangere  
il fatto che così il Signore mi priva dei figli,

e che è mia condanna la punizione  
che la legge minaccia  
se viene offerta in espiazione  
una vittima che non sia pura nella carne  
e che macchia e contaminazione abbia toccato».

IV

Così avvenne e poi dal padre ritornò l'unica figlia,  
ed entrata nella solitudine del talamo appartato,  
depone il rivestimento degli abiti da lutto.

V, 1

Poi entra nel bagno e,  
circondata da uno stuolo di vergini,  
un po' riposa della sua stanchezza,  
e il lavacro pulisce e ristora  
il corpo sporco di polvere,  
provato dalla fatica del cammino.

V, 2

Molte specie di unguenti profumati  
contengono i vasi d'oro  
che le vergini porgono piangendo.  
Di questi la cospargono alcune,  
le altre le pettinano i capelli  
e preparano le vesti della loro signora.

VI, 1

Uscita poco dopo  
monda dal bagno, la vergine invia un messaggio al padre:  
che innalzi l'ara e presto accenda il fuoco  
mentre lei intanto prepara la vittima  
in modo che piaccia a Dio e sia degna del principe.

VI, 2

Con quali grida di dolore  
questo annuncio è accolto da tutti!  
Il condottiero incalza il popolo ad affrettare i preparativi  
ed ella le vergini a portare le vesti e gli ornamenti  
e a prepararla alla morte come a nozze.

VII

Una porge il bisso  
bagnato delle sue lacrime,  
l'altra porge la porpora  
molle del suo pianto.

VIII, 1

D'oro variegata di gemme e perle è la collana  
che le orna il petto così da esserne lei ornata di più.  
Orecchini, anelli d'oro e braccialetti  
pesano sul tenerissimo esile corpo della fanciulla.

VIII, 2

Ma ella, non più sopportando infine il peso degli oggetti e la lenta vestizione,  
balza dal letto e respinge ciò che resta esclamando:  
«Ciò che serve a chi si sposa è di troppo per chi va a morire!».  
E tosto afferra la spada nuda che ha portato per il padre.

IX, 1

Cosa dire di più, cosa dire ancora?  
Perché prorompere in pianti perché in lamenti?  
Tuttavia ciò che abbiamo cominciato  
lamentandoci e piangendo portiamo a compimento.

Raccolte le vesti intorno a sé,  
in ginocchio sui gradini dell'ara accesa  
la uccide la spada  
che lei stessa ha porto.

IX, 2

O senno dissennato del giudice!  
O zelo insano del principe!  
O padre, ma nemico della stirpe,  
cosa che l'unica figlia redime con la morte!

Ditelo vergini ebre,  
 memori delle vergine illustre,  
 famose fanciulle di Israele  
 per questa vergine così tanto nobili!

### Note

1. La denominazione *planctus* è presente nelle rubriche del ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat., 288, ff. 63v-64v, l'unico che tramanda tutte e sei le composizioni, ed è ripresa in tutte le edizioni; cfr. in particolare G. M. Dreves, *Hymnographi Latini. Lateinische Hymnendichter des Mittelalters*, erste Folge, O. R. Reiland, Leipzig 1905 (*Analecta hymnica Medii Aevi*, 48), pp. 223-32, nn. 244-9; W. Meyer, W. Brambach, *Petri Abaelardi Planctus (III) virginum Israel super filia Ieptae Galaditae*, München 1885 poi in *Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik*, Weidmannschen Verlagsbuchhandlung, Berlin 1905, I, pp. 340-56; G. Vecchi, *Pietro Abelardo. I "Planctus"*, Introduzione, testo critico, trascrizione musicale, Società tipografica modenese, Modena 1951; W. von den Steinen, *Die Planctus Abaelards Jephthas Tochter*, in "Mittellateinisches Jahrbuch", 4, 1967, pp. 122-44; Pierre Abélard, *Lamentations. Histoire de mes malheurs. Correspondance avec Héloïse*, traduit du latin et présenté par P. Zumthor; note musicologique de G. Le Vot, Actes Sud, Arles 1992; Pietro Abelardo, *Planctus*, a cura di M. Sannelli, La Finestra, Trento 2002; U. Niggli, *Peter Abaelard als Dichter*, mit einer erstmaligen Übersetzung seiner Klagelieder ins Deutsche, Francke, Tübingen 2007.

2. In realtà la datazione e le circostanze di composizione dei *planctus* restano largamente ipotetiche; a collegarli al Paraclito sono sostanzialmente la coincidenza di alcuni temi con l'*Epistolario* e l'*Innario* ed il fatto che il *Planctus* VI è tradito nel ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, nouv. acq. Lat., 3126 insieme a tre sequenze di probabile origine paraclitense e attribuibili ad Abelardo.

3. Cfr. l'insieme degli interventi di Peter von Moos, tuttora la più importante interpretazione dell'*Epistolario*, ora in parte ristampati in P. von Moos, *Abaelard und Heloise. Gesammelte Studien zum Mittelalter*, I, hrsg. von G. Melville, LIT Verlag, Münster 2005, e in Id., *Entre histoire et littérature. Communication et culture au Moyen Âge*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2005.

4. F. Laurenzi, *La poesia ritmica di Pietro Abelardo*, F. Pustet, Roma 1911; Vecchi, *Pietro Abelardo*, cit.; C. Thiry, *La plainte funèbre*, Brepols, Turnhout 1978, p. 65; Niggli, *Peter Abaelard als Dichter*, cit.; sulla dimensione autobiografica dei *planctus* anche P. Zumthor, *Histoire littéraire de la France médiévale, VI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles*, Presses Universitaires de France, Paris 1954, p. 166: «Ils semblent dramatiser symboliquement des souvenirs autobiographiques» e *Lamentations*, ed. cit., Préface.

5. W. von den Steinen, *Les sujets d'inspiration chez les poètes latins du XI<sup>e</sup> siècle*, in "Cahiers de civilisation médiévale", 9, 1966, pp. 165-383; Id., *Abaelard als Lyriker und der Subjektivismus*, in Id., *Menschen im Mittelalter*, Francke, Bern 1967, pp. 215-30; Id., *Die Planctus Abaelards Jephthas Tochter*, cit.; ma cfr. anche W. Otten, *The Poetics of Biblical Tragedy in Abelard's Planctus*, in W. Otten, K. Pollmann (eds.) *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity. The Encounter between Classical and Christian Strategies of Interpretation*, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 245-61.

6. Cfr. F. Stella, *La trasmissione nella letteratura: la poesia*, in G. Cremascoli, C. Leonardi (a cura di), *La Bibbia nel Medio Evo*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996, pp. 61 ss.

7. La repertoriazione fondamentale della fortuna dell'episodio fino all'età contemporanea in W. O. Sypherd, *Jephthah and his Daughter. A Study in Comparative Literature*, University of Delaware Press, Newark, DE 1948; cfr. più di recente J. L. Thompson, *Writing the Wrongs. Women of the Old Testament among Biblical Commentators from Philo through the Reformation*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 100-78; D. M. Gunn, *Judges*, Blackwell Publishing, Oxford 2005, pp. 133-69.

8. L. J. Hoppe, *Judges, The Book of*, in *The Oxford Companion to the Bible*, Oxford University Press, Oxford 1993, pp. 397-9; A. Boudart, *Giudici, Libro*, in *Dizionario enciclopedico della Bibbia*, Borla-Città Nuova, Roma 1995, pp. 657-9.

9. Cfr. Gunn, *Judges*, cit., pp. 132 ss.; von den Steinen, *Die Planctus Abaelards Jephthas Tochter*, cit., pp. 129 ss.; M. Sjöberg, *Wrestling with Textual Violence. The Jephthah Narrative in Antiquity and Modernity*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2006, pp. 23-71.
10. *Iud.*, 10, 10-6.
11. *Iud.*, 10, 17 e 11, 1-11.
12. *Iud.*, 11, 29: «Factus est ergo super Iephtae spiritus Domini» (e lo spirito del Signore fu dunque sopra Iefte).
13. *Iud.*, 11, 32-3.
14. *Iud.*, 11, 29-40.
15. Cfr. C. A. Brown, *No Longer Be Silent. First Century Jewish Portraits of Biblical Women*, Westminster-John Knox Press, Louisville (Kent) 1992, p. 118.
16. Cfr. L. H. Feldman, *Josephus' Jewish Antiquities and Pseudo-Philo's Biblical Antiquities*, in L. H. Feldman, G. Hata (eds.), *Josephus, the Bible and History*, Wayne State University Press, Detroit 1989, pp. 59-80; Id., *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, Brill, Leiden-New York 1998 (poi Atlanta 2005); Id., *Josephus's Interpretation of the Bible*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1998, per le caratteristiche della riscrittura biblica di Giuseppe, in particolare le pp. 14-220.
17. Flavio Giuseppe, *Antiquitates Iudaicae*, v, 7-12, 255-70, ed. B. Niese, *Flavii Iosephi Opera*, I, Weidmannschen Verlagsbuchhandlung, Berlin 1887; la versione latina conosciuta da Abelardo è edita da F. Blatt, *The Latin Josephus*, I, Introduction and Text. *The Antiquities: Book 1-v*, Munksgaard, København 1958, pp. 339-41.
18. Cfr. Feldman, *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, cit., pp. 177-92.
19. In Giuseppe Iefte non è, come in *Iud.*, 11, 1-3, il *vir fortissimus atque pugnator filius meretricis mulieris qui natus est de Galaad*, che ha raccolto intorno a sé *virii inopes et latrocinantes* ma il *vir virtute paterna potens ad exercitum dispensandum, quem sub mercede pascebat*, nato non da una prostituta ma da una donna che il padre *propter amoris ardorem filii superinduxerat* (cito dalla versione latina del testo perché quella accessibile ad Abelardo).
20. Sulla variante del racconto scelta da Giuseppe Flavio rispetto alle possibilità offerte dalla stessa tradizione ebraica, cfr. Feldman, *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, cit., pp. 182 ss.
21. Feldman, *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, cit., p. 182; in particolare la vicenda di Idomeneo, che sarà nota anche ai lettori medievali attraverso i commenti a Virgilio (in particolare quello di Servio a *Eneide* III, 121); è tuttavia plausibile pensare che operi anche la memoria del pur differente sacrificio di Ifigenia, ai lettori medievali veicolato in particolare attraverso la *Metamorfosi* di Ovidio (XII, 25-35 e XIII, 180-95) e Igino.
22. *Antiquitates*, ed. cit., p. 340; cfr. Brown, *No Longer Be Silent*, cit., p. 123.
23. Cfr. Feldman, *Josephus' Jewish Antiquities*, cit., p. 68; Brown, *No Longer Be Silent*, cit., pp. 119 ss., che sottolinea in particolare il richiamo al modello dell'eroina tragica; Feldman, *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, cit., pp. 189-91, evidenzia invece la sostanziale passività della figura femminile rispetto al comportamento attivo ed eroico che, in circostanze analoghe, Giuseppe costruisce per Isacco e per Gionata.
24. *Liber antiquitatum biblicarum*, XXXIX-XL, cito da Pseudo-Philon, *Les antiquités bibliques*, I, Introduction et texte critiques par D. J. Harrington, traduction par J. Cazeaux; II, Introduction littéraire, commentaire et index par C. Perrot et P.-M. Bogaert, Les Éditions du cerf, Paris 1976 (Sources chrétiennes 229-30); l'opera, la cui datazione originaria è discussa, da collocarsi probabilmente intorno al 70 d.C., è sopravvissuta solo in una tarda traduzione latina di un testo greco derivante da un originale in ebraico (cfr. L. Cohn, *An Apocriphal Work Ascribed to Philo of Alexandria*, in "The Jewish Quarterly Review", 10, 1898, pp. 277-332, p. 325; L. H. Feldman, *Prolegomenon*, in M. R. James, *The Biblical Antiquities of Philo*, Ktav Publishing House, New York, 1971, pp. XXVIII-XXXI; Feldman, *Josephus' Jewish Antiquities*, cit., p. 76).
25. Cfr. Cohn, *An Apocriphal Work*, cit., pp. 279 s. e p. 294 (in particolare per il *Libro dei Giudici*); Pseudo-Philon, *Les antiquités bibliques*, cit., II, pp. 25 ss.; un confronto dettagliato con Giuseppe Flavio e la tradizione rabbinica in Feldman, *Josephus' Jewish Antiquities*; sulla natura del *Liber*, non facilmente riconducibile ad un unico genere, cfr. da ultimo Sjöberg, *Wrestling with Textual Violence*, cit., pp. 72 ss.

26. Cfr. C. Baker, *Pseudo-Philo and the Transformation of Jephthab's Daughter*, in M. Bal (ed.), *Anti-covenant. Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible*, Almond Press, Sheffield 1989, pp. 195-243, p. 195.

27. Cfr. anche Sjöberg, *Wrestling with Textual Violence*, cit., pp. 84 s.; nel *Liber*, attraverso il confronto, Iefte deve acquisire consapevolezza e accettare la missione di guida-salvatore di Israele andando al di là dei suoi personali e legittimi risentimenti; non vi è come nella Bibbia una sorta di contrattazione per il livello di comando, che Iefte vince; è perciò non pertinente rilevare, come fa Sjöberg, che, rispetto alla Bibbia, nel *Liber* Iefte «displays poor negotiating skills, that is, he fails to assert his own position versus that of his counterpart» (p. 85).

28. Cfr. Brown, *No Longer Be Silent*, cit., p. 96; il discorso di Iefte è l'unica significativa amplificazione innovativa che il *Liber* introduce nel primo segmento della narrazione, a fronte delle numerose che caratterizzeranno invece il secondo segmento, modificandone radicalmente il carattere; in questo primo segmento il *Liber* appare voler costruire tra Iefte e Israele un legame spirituale prima che bellico, consolidato dallo schierarsi di Dio, quel legame da cui proprio attraverso le innovazioni della seconda sezione Iefte verrà alla fine espunto e sostituito dalla figlia.

29. Cfr. Sjöberg, *Wrestling with Textual Violence*, cit., p. 86; proprio il discorso «theologically oriented» di Iefte che, nella minaccia finale, rappresenta la guerra come opposizione del vero dio agli dei falsi degli Ammoniti, rende evidente come, nella prospettiva del *Liber*, quelle di Iefte non siano reali trattative; è dunque non pertinente rilevare come fa Sjöberg che la retorica di Iefte anche se «more concise as well as more varied than in the biblical text» è ugualmente di poco successo dal punto di vista della «diplomatic efficiency».

30. Cfr. Sjöberg, *Wrestling with Textual Violence*, cit., pp. 79 s.; si spiega in tal modo anche l'eliminazione della successiva guerra di Iefte contro gli Efraimiti di *Iud.*, 12, e il suo rapido uscire di scena (*Liber antiquitatum biblicarum*, XL, 9).

31. *Liber antiquitatum biblicarum*, XXXIX, 10; cfr. Baker, *Pseudo-Philo*, cit., pp. 196 s.

32. Ivi, XVIII, 6; XXXII, 2 e 4.

33. Cfr. Baker, *Pseudo-Philo*, cit., pp. 197 s.

34. *Liber antiquitatum biblicarum*, XL, 1.

35. Ivi, XL, 2-3: «Et dixit ei Seila filia eius: Et quis est qui tristetur moriens, videns populum liberatum? Aut immemor es que facta sunt in diebus patrum nostrorum, quando pater filium imponebat in holocaustum, et non contra dixit ei sed epulans consensus illi, et erat qui offerebatur paratus, et qui offerebat gaudens? Et nunc omnia que orasti non destruas, sed fac» (E gli disse sua figlia Seila: Ma chi potrebbe rattristarsi di morire, quando vede il popolo liberato? O hai dimenticato le azioni che venivano compiute ai giorni dei nostri padri, quando il padre offriva in olocausto il figlio, e questi non si opponeva ma felice dava il suo consenso, e colui che veniva offerto era pronto, e colui che offriva gioioso? Ed ora non rendere vano ciò che hai promesso, ma compilo).

36. Cfr. Ivi, XVIII, 5 e XXXII, 2-4; cfr. Feldman, *Prolegomenon*, cit., p. CXXIII; Pseudo-Philon, *Les antiquités bibliques*, II, *Commentaire*, cit., pp. 125 s.

37. *Liber antiquitatum biblicarum*, XL, 3; Baker, *Pseudo-Philo*, cit., p. 199 sottolinea giustamente che «nowhere in this speech, or in anything that precedes or follows, is there any mention of obedience. Seila does not act in obedience to her father but by her own volition».

38. Cfr. Baker, *Pseudo-Philo*, cit., p. 199.

39. Cfr. l'analisi dettagliata del *ibrenos* e la ricca messe di raffronti con la tradizione greca colta e popolare in P. Dronke, M. Alexiou, *The Lament of Jephthab's Daughter: Themes, Traditions, Originality*, in "Studi medievali", 3ª serie, 12, 1971, pp. 819-63, pp. 819-51.

40. *Liber antiquitatum biblicarum*, XL, 5; cfr. Baker, *Pseudo-Philo*, cit., pp. 202 ss.

41. *Liber antiquitatum biblicarum*, XL, 6-7; cfr. Baker, *Pseudo-Philo*, cit., pp. 199 ss.

42. *Ep. Hebr.*, II, 17-9.

43. Sottolineano la centralità nel dibattito della figura di Iefte e la marginalità della figlia in particolare von den Steinen, *Die Planctus Abaelards Jephthas Tochter*, cit., pp. 132 ss. e Dronke, Alexiou, *The Lament of Jephthab's Daughter*, cit., pp. 852 s.

44. Cfr. Thompson, *Writing the Wrongs*, cit., pp. 111-7.

45. Meramente strumentale all'affermazione della necessità di porre un limite al lutto e privo di valutazioni è il riferimento nel *De obitu Valentiniiani*, 49, ed. O. Faller, Hoelder-Pichler-

Tempus, Wien 1955 (CSEL 73), pp. 327-67; sull'oscillante interpretazione di Ambrogio, cfr. anche Thompson, *Writing the Wrongs*, cit., pp. 118-21. Pur nella difficoltà della determinazione della cronologia esatta delle opere di Ambrogio, si ritiene che i testi cui si fa riferimento appartengano tutti alla seconda fase della sua produzione, tra il 387 e il 394.

46. Ambrogio, *Apologia prophetae David ad Teodosium*, 4, 16 (Sant' Ambrogio, *Opere esegetiche*, v, *Apologia del profeta David a Teodosio Augusto*, ed. C. Schenkel, trad. F. Lucidi, in *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis, Opera*, 5, Città Nuova, Milano-Roma 1981).

47. Ambrogio, *De officiis*, 1, 50, 255 (Sant' Ambrogio, *Opere morali*, 1, *I doveri*, ed. I. G. Krabinger, G. Banterle, trad. G. Banterle, in *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, 13, Città Nuova, Milano-Roma 1977).

48. Ivi, III, 12, 76-7.

49. Ivi, III, 12, 78 (Non riuscirò mai a convincermi che il generale Iefte non abbia fatto una promessa avventata impegnandosi a sacrificare a Dio qualsiasi cosa che al suo ritorno gli fosse venuta incontro oltre la soglia di casa, dal momento che anch'egli si pentì del suo voto, quando gli venne incontro la figlia).

50. Ivi, III, 12, 78 (Non posso accusare quell'uomo che ritenne inevitabile compiere ciò che aveva promesso; ma è tuttavia una ben triste necessità quella che si soddisfa con un parricidio).

51. Ivi, III, 12, 79 (È meglio non promettere che fare una promessa che quella stessa persona cui si fa non vorrebbe fosse mantenuta. Ne abbiamo appunto un esempio nel caso di Isacco al posto del quale il Signore volle che gli fosse immolato un ariete. Non sempre, dunque, tutte le promesse devono essere mantenute. Anche il Signore muta spesso le sue decisioni, come mostra la Scrittura); il riferimento è a *Num.*, 14, 12 ss. e 16, 21 ss.

52. Ivi, III, 12, 80-1 (Ritornata dal padre come se ritornasse per compiere una promessa, con la sua volontà ne vinse l'esitazione e con la sua decisione spontanea fece sì che ciò che era empietà voluta dal caso diventasse pio sacrificio).

53. Ambrogio, *Epistularum liber* II, vii (37), 33-8, ed. O. Faller, Hoelder-Pichler-Tempsky, Wien 1968 (CSEL 82, 1), pp. 59 ss.

54. Ambrogio, *De virginitate*, 3, 10 (Sant' Ambrogio, *Opere morali*, II/II, *Virginità e vedovanza*, ed. e trad. F. Gori, in *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, 14/2, Città Nuova, Milano-Roma 1989).

55. Ivi, 2, 5.

56. Ivi, 2, 6: «Quid igitur? Hoc probamus? Minime gentium. Sed tamen, etsi parricidium non probo, adverte praevicandae metum et formidinem sponsonis. Denique ad Abraham dictum est: *Nunc scio quia amas dominum deum tuum, quia non pepercisti unico filio tuo*. Habes igitur indicium quo docetur praevicandum temere non esse promissum» (Ebbene? Approviamo questo fatto? Assolutamente no! Tuttavia, anche se non approvo il parricidio, rilevo il timore e il terrore di mancare alla promessa. Infatti ad Abramo è stato detto: Ora so che ami il Signore tuo Dio, perché non hai risparmiato l'unico tuo figlio. Si è dunque avvertiti che non bisogna mancare temerariamente ad una promessa).

57. Ivi, 2, 7.

58. Ivi, 2, 9: «Nemo igitur inventus est qui tam cruentum patris revocaret affectum, quia omnis promissi muneris conveniebat officium» (Dunque non si trovò nessuno che fermasse la decisione così cruenta del padre, perché si doveva dare interamente compimento all'obbligo del voto).

59. Ambrogio, *Exhortatio virginitatis*, 8, 51 (Quanta forza vi sia nelle promesse dei genitori ve lo deve insegnare la figlia di Iefte galaaditide, la quale, per non rendere vana l'offerta del padre, offrì perfino la propria morte. [...] E così pagò con il suo sangue l'incauta offerta del padre; Sant' Ambrogio, *Opere morali*, II/II, *Virginità e vedovanza*, cit.).

60. Gerolamo, *Adversus Iovinianum*, 1, 5, PL 23, coll. 216 e 252 ss.

61. Gerolamo, *Commentariorum in Micbeam prophetam libri duo*, II, vi, 6.7, ed. D. Vallarsi, M. Adriaen, Brepols, Turnhout 1969 (CCSL 76), pp. 479 s.; Id., *Commentariorum in Ieremiam prophetam libri sex*, II, 30, 31, ed. S. Reiter, Brepols, Turnhout 1960 (CCSL 74), p. 84; il sacrificio acquista una valenza positiva solo nell'*Epistola* 118 a Giuliano, ma nell'evidente contingente funzionalizzazione di una consolazione per la perdita di due figlie; sull'interpretazione di Ge-

rolamo, cfr. in particolare A. Penna, *The Vow of Jephthab in the Interpretation of St Jerome*, in F. L. Cross (ed.), *Studia patristica*, IV, *Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959*, 2, *Biblica, Patres Apostolici, Historica*, Akademie Verlag, Berlin 1961 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 79), pp. 162-70.

62. Ambrosiaster, *Quaestiones veteris et novi testamenti* CXXVII, ed. M.-P. Bussières, Les Éditions du cerf, Paris 2007 (Sources chrétiennes 512), Qu. XLIII.

63. Ambrosiaster, *Commentarius in epistolas paulinas*, In *epistolam b. Pauli ad Corinthios 1*, XV, 30, ed. H. J. Vogels, Hoelder-Pichler-Tempsky, Wien 1968 (CSEL 81, 2), p. 175.

64. Agostino, *Quaestionum in Heptateuchum libri VII. Quaestiones Iudicum*, 49, ed. J. Fraipont, D. De Bruyne, Brepols, Turnhout 1958 (CCSL 33), pp. 368-73, l'opera è comunemente datata al 419-20.

65. Ivi 49, 15

66. Ivi 49, 26 e 27.

67. Cfr. per il periodo medievale in particolare Penna, *The Vow of Jephthab*, cit., pp. 163 ss.; Thompson, *Writing the Wrongs*, cit., pp. 130 ss.; G. Dahan, *Le sacrifice de Jephthé (Juges 11, 29-40) dans l'exégèse chrétienne, du XII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, in Ch. Hediger (ed.), "Tout le temps du veneur est sanz oyseuseté". *Mélanges offerts à Yves Christe pour son 65<sup>me</sup> anniversaire par ses amis, ses collègues, ses élèves*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 185-204.

68. Agostino, *De civitate Dei*, I, 21, 2, ed. B. Dombart, A. Kalb, Brepols, Turnhout 1955 (CCSL 47), p. 23 (È giustamente si discute se si debba considerare come compiuto per comando di Dio il fatto che Iefte uccide la figlia che era andata incontro al padre, poiché aveva fatto voto che avrebbe sacrificato a Dio l'essere che per primo gli fosse andato incontro mentre tornava vittorioso dalla guerra [...] Eccettuati dunque questi casi, in cui una giusta legge in generale o, in un caso specifico, Dio, fonte stessa della giustizia, comandano di uccidere, è accusabile del reato di omicidio chiunque uccide se stesso o un altro individuo).

69. Cipriano Gallo, *Heptateuchos*, ed. R. Peiper, Tempsky-Freytag, Praha-Wien-Leipzig 1891 (CSEL 23), vv. 401-460; l'opera, anonima e di datazione dibattuta, potrebbe risalire agli anni Venti o Trenta del V secolo; il poema conosce una certa diffusione ed è utilizzato in contesto scolastico, almeno nell'Alto Medioevo, cfr. M. R. Petringa, *La fortuna del poema dell'"Heptateuchos" tra VII e IX secolo*, in F. Stella (a cura di), *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica*, Atti del convegno di Firenze, 26-28 giugno 1997, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2001, pp. 511-36.

70. Cfr. in particolare M. Roberts, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Francis Cairns, Liverpool 1985, pp. 182-6.

71. Ivi, pp. 183 s.

72. Cfr. vv. 453-456: «At virgo, secura sui mortisque beatae, / blandius exultat interque pericula ludit, / quin etiam exorat, sua sit sententia certa / neu dubitet haereatque parens» (Ma la vergine, sicura di sé e della sua morte santa, esulta dolcemente e scherza nel pericolo, anzi supplica che la sua sentenza sia certa e il padre non tentenni né esiti).

73. Cfr. vv. 459 s.: «Ergo aderat praescripta dies genitorque sacerdos / virgineam domino mittebat in aethera mentem» (Giungeva dunque il giorno prescritto e il genitore e sacerdote inviava in cielo a Dio la mente virgineale).

74. Roberts, *Biblical Epic*, cit., p. 185.

75. *Ibid.*; cfr. anche R. Herzog, *Die Biblepik der lateinischen Spätantike. Formgeschichte einer erbaulichen Gattung*, Fink, München 1975, p. 149. L'episodio biblico conserva, invece, tutta la sua problematicità nel brevissimo accenno del probabilmente più tardo e anonimo *Carmen adversus Marcionitas* ove Iefte torna ad essere *amens* e il suo voto punito dall'incontro con la figlia (*Carmen adversus Marcionitas*, III, vv. 110-118, ed. R. Willelms, in *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Oper*, II, *Opera Montanistica*, Brepols, Turnhout 1954, CCSL 2, 2, p. 1437).

76. Quodvuldeus, *De tempore barbarico*, I, IV, ed. R. Braun, Brepols, Turnhout 1976 (CCSL 60), pp. 428 ss.

77. Quodvuldeus, *Liber promissionum et praedictorum Dei*, II, XX, 36 ss., ed. R. Braun, ivi, pp. 105-8.

78. Aimone di Halberstadt, *In divi Pauli epistulas expositio. In epistolam ad Hebraeos*, XI, PL 117, col. 913-4; Lanfranco di Bec, *In omnes Pauli epistulas commentarii. Epistula b. Pauli apostoli ad Hebraeos*, XI, PL 150, col. 402, ripreso in Pietro Lombardo, *Collectanea in omnes Pauli apostoli epistulas. Epistula ad Hebraeos* II, 32, PL 192, col. 497; Bruno Certosino, *Expositio in epistolas Pauli. In epistolam ad Hebraeos*, XI, PL 153, col. 554.

79. *Concilia Hispaniae*, PL 84, col. 422, ripreso anche in Isidorus Mercator, *Collectio decretalium*, PL 130, col. 499; Attone di Vercelli, *Libellus de pressuris ecclesiasticis*, ed. J. Bauer, *Die Schrift "De pressuris ecclesiasticis" des Bischofs Atto von Vercelli*, Untersuchung und Edition, Universität Tübingen, Tübingen 1975, pp. 97 s.

80. Cfr. per esempio Ugo di San Vittore, *Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchum; in librum Iudicum*, PL 175, col. 92; Pseudo Ugo di San Vittore, *Quaestiones et decisiones in Epistolas d. Pauli. In Epistolam ad Hebraeos*, Qu. CII, PL 175, col. 631, ripreso in Andrea di San Vittore, *Expositio in Heptateuchum*, ed. C. Lohr, R. Berndt, Brepols, Turnhout 1986 (CCCM 53), p. 225; Id., *Expositio historica in Ecclesiasten*, ed. R. Berndt, Brepols, Turnhout 1991 (CCCM 53B), p. 117; Pietro Lombardo, *Collectanea*, cit.; il gesto viene sottratto al giudizio perché ispirato da Dio in Erveo di Bourg-Dieu, *Commentaria in Epistolas divi Pauli. In Epistolam ad Hebraeos*, II, 32, PL 181, col. 1659.

81. Cfr. Filippo di Harveng, *De institutione clericorum*, V, 38, PL 203, col. 925, che oppone la condizione di Iefte allo speciale comando divino che, evidente in Abramo, meno evidente ma certo in Sansone, legittima l'uccisione di Isacco e il suicidio; per Alano di Lilla, *Contra Haereticos*, I, 38, PL 210, col. 344, la lode dell'*Epistola agli Ebrei* presuppone in Iefte pentimento e pena; Pietro Comenstor, *Historia scolastica. Historia libri Iudicum*, xii, PL 198, coll. 1283-4, recupera invece la condanna di Giuseppe Flavio ma anche, attraverso Gerolamo, il dubbio che l'atto possa essere giustificato da un'ispirazione dello Spirito Santo; l'investitura divina di Iefte è poco evidenziata per Ruperto di Deutz, *De victoria verbi Dei*, IV, 4, ed. R. Haacke, H. Bohlaus Nachfolger, Weimar 1970 (MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 5), p. 123; Ruperto del resto appare assai critico nei confronti del voto di Iefte, caratterizzato non da *oboedientia*, come in Abramo, ma da una *temeritas* giustamente punita da Dio non intervenendo a sospendere il sacrificio (*De Sancta Trinitate et operibus eius*, XXI, 12, ed. R. Haacke, Brepols, Turnhout 1972, CCCM 22, p. 1168 ss.); così come si esprime negativamente anche sul rispetto del voto, che appartiene a quella categoria di *mala vota* che *non sunt adimplenda* (*In librum Ecclesiastes commentarius*, V, PL 168, col. 1243).

82. Per una dettagliata analisi delle implicazioni teologiche del voto, in particolare nel secolo XIII, cfr. Dahan, *Le sacrifice de Jephthé*, cit., p. 188; cfr. anche Thompson, *Writing the Wrongs*, cit., pp. 135 ss.

83. Rabano Mauro, *Commentaria in librum Iudicum et Ruth. Commentaria in librum Iudicum*, PL 108, coll. 1177-90 (ove viene interamente ripresa la *Quaestio* di Agostino); Id., *Commentaria in libros Machabaeorum*, PL 109, coll. 1253-5; Id., *Expositio super Ieremiam prophetam*, IV, vii, PL III, col. 865.

84. Rabano Mauro, *Liber de oblatione puerorum*, PL 107, coll. 426-8, ma cfr. anche *Carmina*, 16, vv. 79 s. ed. E. Dümmmler, Weidmannschen Verlagsbuchhandlung, Berlin 1884 (MGH, Poetae Latini medii aevi 2, Poetae Latini aevi Carolini 2), p. 180; la fedeltà di Iefte al suo voto è esaltata come modello di fedeltà al voto monastico anche in Pseudo Pier Damiani, *Sermo LXX*, PL 144, col. 904.

85. Rabano Mauro, *Liber poenitentium ad Otgarium*, PL 112, col. 1415; cfr. Thompson, *Writing the Wrongs*, cit., pp. 136 s.

86. Cfr. anche Dahan, *Le sacrifice de Jephthé*, cit., p. 188.

87. Sulpicio Severo, *Chronica*, I, xxvi, ed. C. Halm, Pichler-Tempsky, Wien 1864 (CSEL I), pp. 29 s.

88. Pietro Crisologo, *Sermo LV*, 3-4, ed. A. Olivar, Brepols, Turnhout 1975 (CCSL 24), p. 309.

89. Pascasio Radberto, *Expositio in psalmum XLVI*, III, 672 ss., ed. B. Paulus, Brepols, Turnhout 1991 (CCCM 94), p. 95.

90. Cfr. M.-M. Larès, *Types et optiques de traductions et "adaptations" de l'Ancien Testament en anglais du haut moyen âge*, in W. Lourdaux, D. Verhelst (eds.), *The Bible and Medieval Culture*, Leuven University Press, Leuven 1979, p. 79.

91. Isidoro di Siviglia, *Allegoriae*, 79, PL 83, col. III; Id., *Quaestiones in Vetus Testamentum. In librum Iudicum*, VII, PL 83, coll. 388-9; Wigbodo, *Quaestiones in Octateuchum*, VII, PL 93, col. 428; Rabano Mauro, *De universo*, III, I, PL III, col. 57; Adone di Vienne, *Chronicon seu Breviarium chronicum de sex mundi aetatibus*, III, PL 123, col. 42; Goffredo (Irimberto) di Admont, *Homiliae dominicales*, III, PL 174, col. 33; Pietro Riga, *Aurora. Liber Iudicum*, vv. 237-242, ed. P. E. Beichner, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IND) 1965; Cristiano de Campo Liliorum, *Concordancie*, 60, ed. W. Zechmeister, Brepols, Turnhout 1992 (CCCM 19B); Gildas Sapiens, *De excidio Britanniae*, 70, ed. T. Mommsen, Weidmannschen Verlagsbuchhandlung, Berlin 1898 (MGH, Auctores antiquissimi 13, Chr. Min. 3), p. 65; Adamo Premonstratense, *Sermo XL, De exercitio religiosae conversationis*, 2, PL 198, col. 363; Stefano di Borbone, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, I, 1, 2, ed. J. Berlioz, J.-L. Eichenlaub, Brepols, Turnhout 2002 (CCCM 124), p. 22; per un quadro di insieme delle variabili all'interno della tradizione di interpretazione spirituale dell'episodio, cfr. Thompson, *Writing the Wrongs*, cit., pp. 135 ss.; Dahan, *Le sacrifice de Jephthé*, cit., pp. 195 ss.; per la lettura della figlia di Iefte come figura di Cristo, cfr. in particolare C. Brown Tkacz, *Women as Types of Christ*, in "Gregorianum", 85, 2004, pp. 292-308; Id., "Here I am, Lord". *Preaching Jephtha's Daughter as a Type of Christ*, in "Downside Review", 434, 2006, pp. 21-32.

92. *Epistolario* di Abelardo ed Eloisa, ed. I. Pagani, UTET, Torino 2004, pp. 258 s.

93. Ivi, p. 259: «Che, compiendo ancor più stoltamente ciò che aveva stoltamente promesso, uccise la sua unica figlia»; l'espressione si ritrova quasi identica in Pseudo Hugo de S. Victore, *Quaestiones et decisiones in Epistolas d. Pauli*, cit., col. 63r: «Videtur quod stulte egerit vovendo stultius votum adimplendo», ma la soluzione è diversa e richiama la possibilità, di ispirazione agostiniana, di un discolpante ordine divino (cfr. *supra*).

94. Cfr. *Epistolario*, ed. cit., *Introduzione*, pp. 46 s.

95. Ivi, pp. 442 s.: «Che cosa avrebbe mai fatto, mi chiedo, nel combattimento dei martiri se per caso fosse stata costretta dagli infedeli a divenire apostata abiurando Dio? Forse che, interrogata su Cristo, avrebbe detto con quello che era già il principe degli apostoli: "non lo conosco"?».

96. (La figlia di Iefte incitò contro la propria gola la destra del padre vincitore, preferendo morire piuttosto che il padre frodasse la grazia a lui concessa con il voto): Abelardo, *Hymnarius Paraclitensis*, *Hymn*. 89 [Szövérfy 125], *De sanctis mulieribus*, 2, IV, ed. C. Waddell, *Hymn Collections from the Paraclete*, I, *Introduction and Commentary*, II, *Edition of Texts*, Gethsemany Abbey, Ken., 1987-1989 (Cistercian Liturgy Series, 8-9); le citazioni degli inni recano tra parentesi quadrate anche la numerazione dell'edizione di J. Szövérfy, *Peter Abelard's Hymnarius Paraclitensis. An Annotated Edition with Introduction*, I, *Introduction to Peter Abelard's Hymns*, II, *The Hymnarius Paraclitensis. Text and Note*, Classical Folia Editions, Albany (NY) 1975.

97. *Hymnarius Paraclitensis*, *Hymn*. 90 [Szövérfy, 126], *De sanctis mulieribus*, 3, I s. (Se è lecito alle donne gareggiare con gli uomini nella virtù della fermezza, chi degli uomini potrebbe essere pari alla figlia di Iefte nella fermezza della mente, che si offrì vittima al padre, affinché egli non fosse colpevole di aver infranto il voto? Cosa avrebbe fatto nel combattimento dei martiri, se fosse stata costretta a rinnegare il Signore? Perciò la grande costanza della vergine risplende di una grazia spirituale tanto che gli inni solenni delle vergini celebrano la morte virginale).

98. Von den Steinen, *Die Planctus Abaelards*, cit., p. 137; Dronke, Alexiou, *The Lament of Jephtha's Daughter*, cit., p. 854: «This is Abelard's point of departure: his planctus, we might say, in an imaginative reconstruction of that commemorative rite»; cfr. anche Dahan, *Le sacrifice de Jephthé*, cit., p. 188.

99. Cfr. Sjöberg, *Wrestling with Textual Violence*, cit., pp. 45 s.

100. Dronke, Alexiou, *The Lament of Jephtha's Daughter*, cit., pp. 853 s.

101. Il trapasso dal lamento alla memoria-celebrazione è caratteristica propria del compianto dell'eroe (cfr. C. Cohen, *Les éléments constitutifs de quelques planctus de X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles*, in "Cahiers de civilisation médiévale", 1, 1958, pp. 83-6) e non può essere considerato contraddittorio, come in E. Sweeney, *Logic, Theology, and Poetry in Boethius, Abelard, and Alan of Lille. Words in the Absence of Things*, Palgrave Macmillan, New York 2006, pp. 103 s., e primo segno di quello slittamento «between sorrow and joy, between the language of celebration and lamentation», di quel «pattern of alternation between joy and sorrow», che costituirebbe il carattere fondamentale del *planctus* e dei suoi due protagonisti.

102. La prima formulazione dell'ipotesi di un possibile rapporto tra *Liber antiquitatum biblicarum* e *planctus* e un attento confronto tra i due testi in Dronke, Alexiou, *The Lament of Jephtha's Daughter*, cit., in particolare pp. 855-7; sulla tradizione medievale del *Liber*, cfr. P. Wilpert, *Philon bei Nikolaus von Kues*, in P. Wilpert (ed.), *Antike und Orient im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin-New York 1971<sup>2</sup>, pp. 69-79.

103. Dronke, Alexiou, *The Lament of Jephtha's Daughter*, cit., p. 855: «In Abelard, we have almost the impression that the father would fail to keep his vow if she were not compelling him to keep it».

104. Già Giuseppe Flavio, *Antiquitates Iudaicae*, I, 3-4, aveva sottolineato l'idea dell'onore particolare ed eccezionale che sarebbe venuto ad Isacco dal suo sacrificio.

105. Dronke, Alexiou, *The Lament of Jephtha's Daughter*, cit., p. 856: «Unlike the Hellenistic Seila, his heroine does not indulge in the elegiac mood; her only allusion to lament – *plorans vacem planctibus quod sic me semine privet Dominus* – records it almost rather as an objective fact».

106. Oddone di Cluny, *Occupatio*, ed. A. Swoboda, Teubner, Leipzig 1900, vv. 655 ss.; il pianto della figlia di Iefte sulla verginità assume valore negativo in contrapposizione con la verginità prototipale di Maria anche nella sequenza *Mater Dei singularis meritis* (*Analecta Hymnica*, 42, p. 92, n. 85) e in Baldovino di Forda, *Sermones de commendatione fidei*, 13, 36, ed. D. N. Bell, Brepols, Turnhout 1991 (CCCM 99), p. 203; ancora in contrapposizione con la verginità di Maria, e come già in Oddone, il pianto è motivato in virtù del capovolgimento di valori operatosi nel passaggio dalla vecchia alla nuova alleanza in Adamo Premonstratense, *Sermo*, 16, PL 198, col. 187 e in Filippo di Harveng, *Commentaria in Cantica canticorum*, IV, XVIII, PL 203, col. 381, secondo una storicizzazione del valore della verginità che ritroviamo, ma senza tratti polemicici, in Abelardo (*Epistola* VI, 22, ed. cit., pp. 366 s., *Epistola* VII, p. 462), in cui egli inserisce proprio il pianto della figlia di Iefte in *Problemata*, XLII, PL 178, col. 724; cfr. in particolare per il tardo medioevo Thompson, *Writing the Wrongs*, cit., p. 147.

107. Accenna a questo cambiamento di valore della verginità von den Steinen, *Les sujets d'inspiration*, cit., p. 369. Proprio la scelta compiuta da Abelardo di conservare l'ineliminabile riferimento biblico ai due mesi di dilazione del sacrificio e al compianto, ma di contrarlo per dilatare, innovando, la scena successiva, segnala la sua volontà di costruire un'immagine della fanciulla univocamente caratterizzata dall'eroismo, in cui, contrariamente a quanto ritiene Sweeney, *Logic*, cit., pp. 103 s., non c'è propriamente né gioia né dolore né tantomeno oscillazione tra gioia e dolore, tra accettazione e rifiuto del sacrificio; cfr. già Dronke, Alexiou, *The Lament of Jephtha's Daughter*, cit., pp. 855 s.

108. Dronke, Alexiou, *The Lament of Jephtha's Daughter*, cit., p. 855: «In the book of Judges and pseudo-Philo, Jephtha answers his daughter's speech, asserting to her departure for two months; in Abelard he says nothing: an answer would be superfluous, for she has taken control of the entire situation».

109. *Iud.*, II, 39: «Expletisque duobus mensibus reversa est ad patrem suum et fecit ei sicut voverat, quae ignorabat virum» (E trascorsi i due mesi, ritornò da suo padre ed egli fece a lei quel che aveva promesso con voto, ed ella non aveva conosciuto uomo); sull'interpretazione, di origine ebraica, del sacrificio non come uccisione ma come dedicazione a Dio e alla vita spirituale e sulla sua ripresa in ambiente cristiano, in particolare in Nicola di Lyra, cfr. Thompson, *Writing the Wrongs*, cit., pp. 150 ss.; J. Berman, *Medieval Monasticism and the Evolution of Jewish Interpretation to the Story of Jephthah's Daughter*, in "Jewish Quarterly Review", 95, 2005, pp. 228-56; Dahan, *Le sacrifice de Jephthé*, cit., pp. 188 s.

110. Cfr. G. Dahan, *La matière biblique dans le planctus de Dina de Pierre Abélard*, in A. André, E. Kihlman (eds.), *Hortus troporum. Florilegium in honorem Gunillae Iversen*, Stockholms Universiteit, Stockholm 2008, pp. 255-67: 265.

111. Cfr. anche Dahan, *Le sacrifice de Jephthé*, cit., p. 188.

112. Contrariamente a quanto ritiene Sweeney, *Logic*, cit., p. 104, nell'intera ultima sezione della narrazione la fanciulla si conferma come la protagonista attiva, nel cui comportamento non vi è traccia né di passività né di un'ambivalenza cui ella darebbe forma «by shifting between hesitation and decisiveness, alternating between accelerating and delaying the sacrifice»; la vestizione

non è subita “passively”, ma iniziata per sua decisione, non è “wedding parody”, ma consapevole rito di preparazione di una vittima degna del sacrificio ed è ancora lei a determinarne la fine; Niggli, *Peter Abaelard als Dichter*, cit., p. 87 sottolinea giustamente come unica protagonista sia la fanciulla in confronto della quale gli altri sono solo comparse.

113. Cfr. per esempio *Ex* 26, 1 (gli ornamenti del tabernacolo); *Ex* 28, 5 (gli abiti del sacerdote); *Prov* 31, 22; *Luc* 16, 19 (le vesti del ricco epulone); *Apoc* 18, 16 (le vesti di Babilonia).

114. Venanzio Fortunato, *Carmina*, VIII, iii, *De virginitate*, 275, ed. M. Reydellet, Les Belles Lettres, Paris 2004, p. 141.

115. Cfr. *Hymnarius Paraclitensis*, *Hymn.* 94 [Szövérfy, 122], *De virginibus*, 3, vv. 22 ss.

116. *Sermo* XXXII, *De laude sancti Stephani protomartyris*, PL 178, col 576: «Beatus ergo erit, qui hunc [scil. Stephanum] imitatus fuerit. Et pudicitiae enim palmam, et martyrii consequetur coronam»; ac si aperte diceretur: “qui exemplo eius Agnum sequens quocumque ierit, et bysso pariter indutus et purpura, rosis simul et liliis intextum percipiet diadema” («Sarà dunque santo chi lo avrà imitato. E infatti otterrà la palma della pudicizia e la corona del martirio»); come se si dicesse apertamente: “Chi, imitando il suo esempio, seguirà l’Agnello ovunque andrà, vestito insieme di bisso e di porpora, otterrà un diadema intrecciato insieme di rose e di gigli”); cfr. *Epistola* VII, 17 e 42, ed. cit., p. 416 e p. 456; *Hymnarius Paraclitensis*, *Hymn.* 92 [Szövérfy, 120], *De virginibus*, 1.

117. Venanzio Fortunato, *Carmina*, VIII, iii, *De virginitate*, 263 ss., ed. cit., pp. 140-1; cfr. per esempio Rosvita, *Passio sanctae Agnetis virginis et martyris*, vv. 91 ss., ed. P. de Winterfeld, Weidmannschen Verlagsbuchhandlung, Berlin 1965 (MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*), p. 95; Pietro Riga, *Passio sanctae Agnetis*, vv. 61 ss., ed. B. Hauréau, *Le Mathematicus de Bernard Silvestris et la Passio sanctae Agnetis de Pierre Riga*, Klincksieck, Paris 1895, p. 45.

118. Venanzio Fortunato, *Carmina*, VIII, iv, *Ad virgines*, v. 9, ed. cit., p. 147: «induitur teneris super addita purpura membris» (la porpora si aggiunge a rivestire le membra delicate).

119. Ambrogio, *In natali Agnetis, virginis martyris*, 2 ss., ed. M. Simonetti, Nardini, Firenze 1988, pp. 50 s.: «Matura martyrio fuit / matura nondum nuptiis / [...] Prodire quis nuptum putet: / sic laeta vultu ducitur, / novas viro ferens opes / dotata censu numinis» (Fu matura per il martirio, quando ancora non era matura per le nozze [...] Qualcuno potrebbe credere che essa va alle nozze, tanto avanza lieta in volto, portando allo sposo ricchezze di nuovo genere, dotata del censo del sangue).

120. Dronke, Alexiou, *The Lament of Jephtha's Daughter*, cit., p. 857.

121. Leggendo la scena, la critica ha in genere accentuato il peso dell’interruzione del rituale e della sua motivazione, leggendovi una manifestazione di ribellione (Sweeney, *Logic*, cit., p. 104), di dolore estremo (Dronke, Alexiou, *The Lament of Jephtha's Daughter*, cit., p. 382) o di altero sarcasmo (J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, p. 320), e ha, invece, a torto sottovalutato proprio la dimensione visiva e dinamica della concatenazione di gesti che serve per far aprire anche il quadro del sacrificio dal suo unico vero attore, la fanciulla.

122. Niggli, *Peter Abaelard als Dichter*, cit., p. 87.

123. Per possibili esempi di rappresentazione del sacrificio, cfr. K. Weitzmann, *The Jephtha Panel in the Bema of the Church of St. Catherine's Monastery on Mount Sinai*, in “Dumbarton Oaks Papers”, 18, 1964, pp. 341-59, in particolare nei mss. New York, Morgan Library, M 638, f. 13v e Paris, Bibl. de l’Arsenal, 52II, f. 81r.

124. Ambrogio, *In natali Agnetis, virginis martyris*, 7 s., ed. cit., pp. 52 s.: «Percussa quam pompam tulit: / nam veste se totam tegens / curam pudoris praestitit, / ne quis resectam cerneret. / In morte vivebat pudor, / vultumque texerat manu, / terram genu flexo petit, / lapsu verecundo cadens» (Colpita, quanto decoro mostrò! Infatti, coprendosi tutta con la veste, mantenne la cura del suo pudore perché nessuno la scorgesse scoperta. Il pudore viveva nella morte: aveva coperto il volto con la mano, col ginocchio piegato si abbassò verso terra, cadendo con verecondia).

125. L’espressione *O mentem amentem iudicis* richiama, ma senza alcuna volontà di giustificazione, le parole con cui in *De civitate Dei*, I, 26, Agostino giustifica coloro che si sono suicidati ispirati da Dio, passo recensito da Abelardo in *Sic et non*, qu. CLV.

126. Proprio in base a questo pieno allineamento del tema del *planctus* con il complesso della produzione paraclitense e con l'ideale della santità femminile in essa globalmente elaborato, appare improprio ritenere, come in J. Feros Ruys, "*Ut sexu sic animo*": *the Resolution of Sex and Gender in the "Planctus" of Abelard*, in "Medium Aevum", 75, 2006, pp. 1-23, che i *planctus* costituiscono un momento del tardo Abelardo in cui egli riconduce ad armonia, ripensandole, le sue altrimenti contraddittorie posizioni rispetto al ruolo di uomo e donna. Né il paradosso salvifico che capovolge la debolezza in forza acquisisce chiarezza e significazione ulteriore inserendolo, come in Feros Ruys, nella sovrastruttura di un'interpretazione di genere, anzi ne viene significativamente indebolito.

127. Vecchi, *Pietro Abelardo*, cit., p. 16; von den Steinen, *Die Planctus Abaelards Jephthas Tochter*, cit., p. 139; P. Dronke, *Poetic Individuality in the Middle Ages. New Departures in Poetry 100-1150*, Westfield College, University of London Committee for Medieval Studies, London 1986<sup>3</sup>, pp. 114-49; *Peter Abelard: Planctus and Satire*, p. 144; J. M. Ziolkowski, *Laments for Lost Children: Latin Traditions*, in J. Tolmie, M. J. Toswell (eds.), *Laments for the Lost in Medieval Literature*, Brepols, Turnhout 2010, p. 89; W. Wetherbee, *Literary works*, in J. E. Brower, K. Guilfooy (eds.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. 62; ancora più insistito e dettagliato, ma altrettanto ipotetico, il rapporto tra *planctus* e particolari della vicenda biografica in Niggli, *Peter Abaelard als Dichter*, cit., pp. 89 ss.; accenna invece almeno ad un giusto ridimensionamento degli elementi autobiografici Thompson, *Writing the Wrongs*, cit., pp. 146 s.; cfr. anche Dahan, *Le matière biblique*, cit., p. 267.

128. Come noto, secondo il racconto dell'*Historia calamitatum* e delle successive epistole II e IV, Eloisa accetta la monacazione impostale da Abelardo non per amore di Dio ma esclusivamente come punizione per quanto è a lui venuto per causa sua (l'evirazione) e come dimostrazione della sua totale obbedienza e dedizione amorosa, e compie il rito afferrando il velo posto sull'altare mentre pronuncia quattro versi della Cornelia lucanea.

129. Qualora si voglia, peraltro, stabilire un rapporto non tra evento biografico e testo letterario, ma più correttamente tra due testi egualmente letterari, si potrebbe ipotizzare che l'esaltazione della martiriale fedeltà a Dio della figlia di Iefte costituisca, secondo il modello dialettico dell'*Epistolario*, ennesima "correzione" dello scorretto atteggiamento del personaggio Eloisa, ennesimo invito, cioè, ad indirizzare al "vero sposo" Cristo l'amore e la fedeltà che ella ha riservato al "falso" sposo Abelardo in misura tanto indebitamente esclusiva da rappresentare Dio come un estraneo ostile. Ma sulla complessità della correlazione tra i due voti, cfr. già P. Von Moos, *Abaelard, Heloise und ihr Paraklet: ein Kloster nach Maß. Zugleich eine Streitschrift gegen die ewige Wiederkehr hermeneutischer Naivität*, ora in von Moos, *Abaelard und Heloise. Gesammelte Studien*, cit., pp. 274-8.

130. Seguo qui la proposta di G. Orlandi, *On the Text and Interpretation of Abelard's Planctus*, in J. Marenbon (ed.), *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 333 ss., che ipotizza la presenza di una lacuna in cui sarebbe caduta una strofa di quattro versi parallela a *Non est hic crudelitas ... non daret victoriam*, in cui Abelardo potrebbe aver sviluppato le parole di Iefte «aperui os meum ad Dominum et aliud facere non potero», riferimento al voto altrimenti assente nel dialogo tra padre e figlia.

131. Seguo la proposta di Orlandi, *On the Text and Interpretation*, cit., pp. 333 ss. che ipotizza qui una lacuna in cui sarebbe caduta una strofa di 6 versi parallela alla strofa che chiude la sezione III, 2 (*Sitque legis sanctio ... nulla novit macula*), e 2 versi da inserire prima di *Ut sexus sic animo*, per ricostruire una strofa parallela alla prima strofa della sezione III, 1 (*Victor hic de proelio ... occurrit cum tympano*).