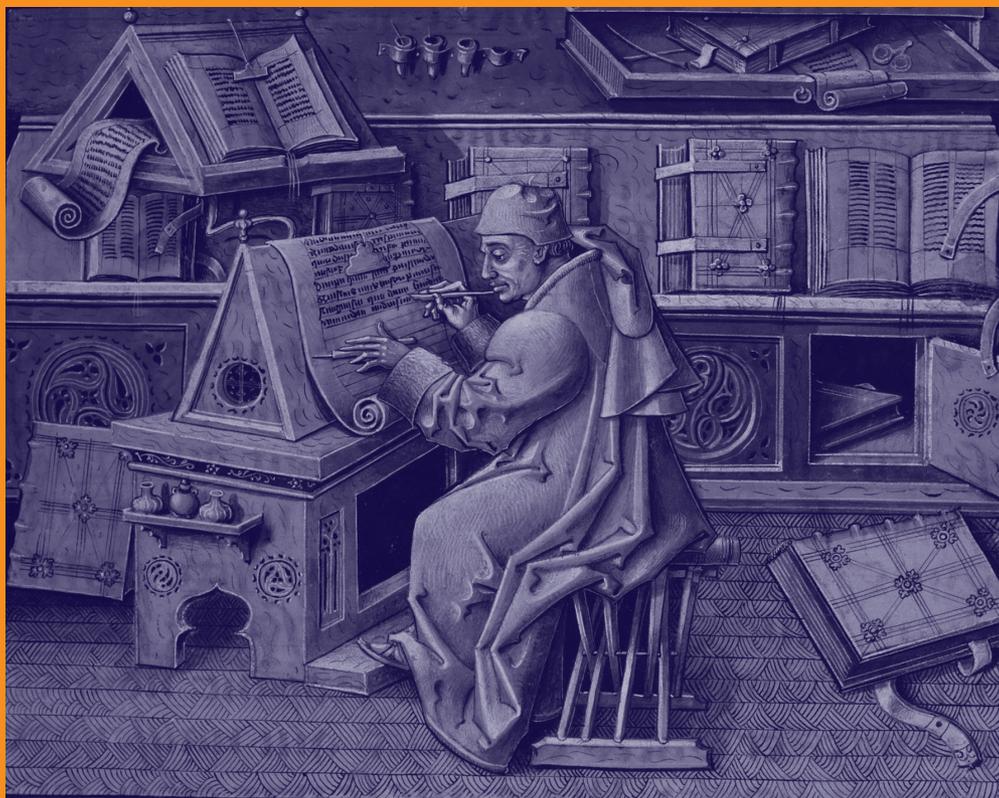


La parola utile

Saggi sul discorso morale nel Medioevo

Duilio Caocci Rita Fresu

Patrizia Serra Lorenzo Tanzini



Carocci editore

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

via Sardegna 50,
00187 Roma,
telefono 06 42 81 84 17,
fax 06 42 74 79 31

Visitateci sul nostro sito Internet:
<http://www.carocci.it>

Duilio Caocci, Rita Fresu, Patrizia Serra,
Lorenzo Tanzini

La parola utile

Saggi sul discorso morale nel Medioevo



Carocci editore

Il presente volume è stato sottoposto alla lettura del seguente comitato scientifico: prof. Richard Trachsler (Universität Zürich) per il primo saggio; prof. Stefano Mula (Middlebury College, Vermont, USA) per il secondo saggio; prof. Enrico Artifoni (Università di Torino) per il terzo saggio; prof. Ugo Vignuzzi (Sapienza Università di Roma) per il quarto saggio.

Volume pubblicato con il finanziamento del fondo per il sostegno della ricerca di base e per lo start-up dei giovani ricercatori (5%) e con il contributo del Dipartimento di Filologie e Letterature moderne, del Dipartimento di Linguistica e Stilistica e del Dipartimento di Studi storici, geografici e artistici dell'Università di Cagliari.

1^a edizione, febbraio 2012
© copyright 2012 by Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Omnibook, Bari

Finito di stampare nel febbraio 2012
dalla Litografia Varo (Pisa)

ISBN 978-88-430-6201-0

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Indice

	Premessa	11
	Il viaggio allegorico tra visioni dell'aldilà e romanzo arturiano nella letteratura medievale francese di <i>Patrizia Serra</i>	15
	Introduzione	15
1.	Le declinazioni della parola “morale” e il genere medievale delle visioni	17
	1.1. Il viaggio dell'anima nell'aldilà / 1.2. La parola “salvifica” nelle visioni dell'aldilà di matrice monastica / 1.3. Immagini topiche e glossa moraleggiante: la <i>Visio Alberici</i> e la <i>Vision de Tondale</i>	
2.	Finalità educative e romanzo arturiano	51
	2.1. La perdita della glossa e la ricostituzione della <i>senefiance</i> : la <i>Mule sans frein</i> / 2.2. Rivisitazioni allegoriche della tradizione arturiana: il <i>Torneiement Antecrit</i> di Huon de Méry	
3.	Autonomia e autoreferenzialità della parola	82
	3.1. Parodia e ortodossia nel <i>Songe d'Enfer</i> / 3.2. Spirito ludico e dissacrazione nel <i>Salut d'Enfer</i>	
	Narrativa monastica e scritture morali tra XII e XIII secolo di <i>Duilio Caocci</i>	105
1.	Sul <i>Liber visionum et miraculorum</i> di Erberto di Torres	105
	1.1. Il <i>Liber visionum et miraculorum</i> e l' <i>Exordium magnum</i> / 1.2. Questioni di tradizione e di generi / 1.3. <i>Monachus quidam nomine Reinaldus</i> . Un racconto cornice e alcuni suoi effetti	

2.	Una riscrittura delle <i>Parabola</i> e tra Bernardo e Francesco	125
	2.1. La novità delle <i>Parabola</i> e / 2.2. La guerra dentro / 2.3. Una giostra tra virtù e vizi	
3.	Col senno di poi. Dal <i>De miseria</i> di Lotario alla <i>Miseria</i> di Bono Giamboni	146
	3.1. Un volgarizzamento tendenzioso / 3.2. Dopo il testo di Lotario, l'azione di Innocenzo III / 3.3. Tra "ideologia" e "utopia" / 3.4. Terapie bibliografiche	
	Albertano e dintorni. Note su volgarizzamenti e cultura politica nella Toscana tardo-medievale	161
	di <i>Lorenzo Tanzini</i>	
1.	L'esempio di Albertano da Brescia e i suoi volgarizzamenti tra Due e Trecento	163
	1.1. L'Albertano volgare... / 1.2. ... e i suoi lettori / 1.3. L'incerta fortuna di un'opera	
2.	La generazione del 1300	183
	2.1. Testi e destinatari / 2.2. Dall'etica alla politica / 2.3. Le trasformazioni del pubblico di Albertano	
3.	Oltre Albertano: volgare e politica nel Trecento toscano	200
	3.1. I volgarizzamenti "politici" / 3.2. Per una conclusione	
	Appendice. Volgarizzamento del <i>De doctrina dicendi et tacendi</i> di Albertano da Brescia secondo il manoscritto BNCF, Palatino 387 (cc. 32r-37v)	208
	La <i>miseria dell'uomo</i> tra enciclopedismo e letterarietà. Rilievi sintattico-testuali sulla trattatistica didascalica del XIV secolo: la prosa di Agnolo Torini	219
	di <i>Rita Fresu</i>	
1.	La variabile "diagenerica" e l'analisi dei testi antichi	219
2.	La trattatistica didascalica: da Lotario Diacono ad Agnolo Torini passando per Bono Giamboni	221

INDICE

3.	Perché Agnolo Torini	225
4.	Costanti sintattico-testuali nella <i>Brieve collezione</i>	234
	4.1. Articolazione testuale, continuità tematica e strategie coesive / 4.2. Sintassi del periodo / 4.3. Strutture argomentative e persuasive	
5.	Spunti conclusivi	271
	Indice dei nomi	277
	Indice delle opere	285

Premessa

Il presente volume costituisce il risultato di una serie di indagini condotte all'interno del progetto *Viaggio allegorico e psicomachia tra Francia e Italia: tradizioni formali e modelli culturali*, nato con l'intento di esaminare la tradizione del viaggio allegorico-didattico in una prospettiva interdisciplinare fondata su approcci storici, filologici, letterari e linguistico-testuali, in una visuale romanza comparativa.

La ricerca prende l'avvio da una ricostruzione trasversale del modello narrativo del viaggio, per poi seguirne la tematizzazione e il progressivo adeguamento alle istanze didattico-pedagogiche della scrittura medievale, focalizzando l'attenzione tra Francia e Italia, tra poesia e prosa, tra scritture laiche e religiose, e dunque in un'estensione geografica, cronologica e culturale assai ampia e diversificata.

All'interno di un simile quadro di riferimento, il saggio introduttivo di Patrizia Serra affronta da un punto di vista critico-filologico lo studio di una serie di testi medievali, accomunati dallo schema narrativo del viaggio oltremondano, ma strutturati secondo differenti modelli di discorso. Scritture edificanti di matrice monastica, visioni allegoriche, ma anche romanzi arturiani e testi parodici testimoniano la circolazione ininterrotta di materiali discorsivi assai eterogenei, di volta in volta selezionati e variamente combinati per assolvere a una medesima finalità pedagogico-educativa, che travalica ampiamente ogni anacronistica definizione di "genere". Dalla esplicita declinazione del paradigma morale-religioso nelle visioni dell'aldilà (*Visio Alberici*, *Vision de Tondale*), in cui viene esemplarmente additato l'itinerario che guida alla salvezza dell'anima, fino al variabile innesto di tale paradigma sulla tipica struttura di *quête* del romanzo arturiano (*Tornoiemenz Antecrit*, *Mule sans frein*), o fino al suo, almeno apparente, rovesciamento parodico (*Songe d'Enfer*, *Salut d'Enfer*), si delinea dunque un percorso che rivela il carattere esemplare e la funzione pedagogica della parola nel Medioevo.

Il saggio di Duilio Caocci prende in esame alcune flessioni del racconto breve clarevallense del XII secolo e propone valutazioni relative alle “conseguenze letterarie” di tali racconti in due riscritture volgari del secolo successivo. Il primo paragrafo è dedicato a una raccolta di racconti morali ed edificanti, il *Liber visionum et miraculorum Clarevallensium*, e alla ricostruzione del vivace contesto culturale di Clairvaux immediatamente dopo la morte di Bernardo. In particolare, della compilazione di Erberto, arcivescovo di Torres nell’ultimo quarto del secolo, si analizzano le strategie compositive e – con il fine di rettificare recenti valutazioni favorite da una plurisecolare tradizione testuale – si tenta di dimostrare che i singoli racconti si susseguono secondo una sintassi significativa. Oggetto del secondo paragrafo è il rapporto tra le *Parabole* di san Bernardo e la *Giostra delle virtù e dei vizi*, un poemetto anonimo che mette in scena l’antica contesa tra Gerusalemme e Babilonia. Nella transizione dalla visione del mondo cistercense a quella francescana si possono apprezzare importanti fenomeni di ricezione. Il terzo paragrafo è dedicato a un “addomesticamento” del *De miseria humanae conditionis* di Innocenzo III: *Della miseria dell’uomo* di Bono Giamboni. Qui, evidentemente, più che la discontinuità dei modelli di santità interni al mondo monastico, sarà interessante osservare presso alcuni segmenti della produzione morale del XIII secolo le persistenze e gli scostamenti rispetto alla grande sistemazione di Lotario.

Il contributo di Lorenzo Tanzini segue la storia della letteratura didattica nel Duecento italiano esaminando il percorso dei volgarizzamenti delle opere di Albertano da Brescia, la cui vicenda manoscritta ben si presta a termine di paragone per l’evoluzione del genere a cavaliere dei due secoli. L’aspirazione a una “parola utile”, nel senso di una formazione alla comunicazione per il bene della comunità, viene raccolta e valorizzata dai numerosi volgarizzamenti duecenteschi dell’opera di Albertano, ma nel giro di pochi anni si confonde con una nuova generazione di testi didattici in volgare più o meno legati all’ambiente mendicante, che interpretano le aspirazioni e la sensibilità dei ceti dirigenti del Comune cittadino. La circolazione delle opere diventa così testimone di una progressiva maturazione dei valori eminentemente politici della formazione del cittadino. Quale termine di paragone nella storia della ricezione del testo viene presentata in *Appendice* la trascrizione di un volgarizzamento inedito trecentesco del *Liber de doctrina dicendi et tacendi* di Albertano.

Chiude il volume l’indagine di Rita Fresu, che affronta in prospettiva storico-linguistica la trattatistica didascalica del XIV secolo attraverso

la disamina del trattato *Brieve collezione della miseria della umana condizione* (1363-74) del celonaio fiorentino Agnolo Torini (1315 ca.-1398), ispirato al *De miseria humanae conditionis* (più noto come *De contemptu mundi*) di Lotario dei Conti di Segni e, anche, al trattato giamboniano *Della miseria dell'uomo*, che del testo di Lotario costituisce, come si è visto, un rimaneggiamento. La ricognizione, focalizzata soprattutto sulle strategie sintattico-testuali ricorrenti nell'opera, mette in luce, anche *sub specie* linguistica, debiti e convergenze con la trattatistica enciclopedico-filosofica medievale ed evidenzia gli influssi che l'*ars predicandi* ha esercitato sullo stile di Torini, inserendo la sua scrittura morale e religiosa all'interno del più vasto e complesso panorama della prosa media coeva.

I punti d'osservazione e i metodi d'analisi adottati nei quattro saggi sono indubbiamente eterogenei. E tuttavia, proprio tale prospettiva, aperta a una pluralità di forme discorsive e di contesti culturali, ha permesso di cogliere non solo le costanti, ma anche gli elementi "mobili", gli innesti, i sincretismi che concorrono a connotare lo schema narrativo del viaggio quale esemplare percorso conoscitivo, esperienza ontologica, *locus* e *modus* di proposizione e trasmissione di valori etici, civili e religiosi. Per questo motivo, il titolo che si è scelto per il volume intende richiamare il nucleo centrale della riflessione comune, con il suo rinvio a quella "parola utile" che costituisce appunto il filo conduttore dei quattro contributi: un uso della parola nel quale l'elemento narrativo si compone sempre con la finalità morale della scrittura e che rivela e incarna al contempo la costitutiva funzione didattica ed esemplare che la parola, vero e proprio "viaggio allegorico" verso la conoscenza, riveste nelle scritture del Medioevo.

Cagliari, settembre 2011

Il viaggio allegorico tra visioni dell'aldilà e romanzo arturiano nella letteratura medievale francese

di *Patrizia Serra**

Introduzione

ja seit iço, ke jo desir
de faire a grant profit venir
plusurs genz, e els amender
a servir Deu plus, e duter

Maria di Francia,
Purgatorio di San Patrizio, 17-20

La storia del termine *parola*, con i suoi slittamenti semantici, sembra prefigurare il percorso che la parola stessa ha tracciato, in virtù del suo innegabile potere, nel corso dei secoli. Se l'origine, dal greco e poi dal latino classico *parabole* ("paragone", "similitudine"), pare infatti preludere a quella funzione "rivelatrice" che la parola assumerà nel Medioevo in quanto manifestazione analogica di verità trascendenti, il significato poi assunto grazie agli autori cristiani sembra fissarne una volta per tutte la funzione didattica e l'esemplarità¹. Divenuta infatti "insegnamento", "discorso", e ormai sottratta all'angusto ambito della terminologia retorica, essa sarà in grado di soppiantare persino il sostantivo *verbum*,

* Ringrazio Richard Trachsler per l'attenta revisione e per i preziosi suggerimenti bibliografici. La mia gratitudine va inoltre a Maurizio Viridis, per la puntuale lettura del saggio e gli utilissimi consigli che ne hanno accompagnato la redazione.

1. M. Cortelazzo, P. Zolli, *DELI, Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna 1999, p. 1138, s.v. *parola*: «Il gr. *parabolé*, sotto la forma *parabole* e nel senso di "similitudo", si trova già in Seneca (*Ep. 59*), ma è solo per l'uso fattone dagli autori cristiani che la parola esce dalla terminologia retorica e, perso il valore primitivo di "comparazione, similitudine" assume, specialmente in rapporto alla predicazione per mezzo di esempi e similitudini di Gesù, quello di "esempio" (o "parabola" come intendiamo anche oggi noi comunemente riferendoci al Vangelo) e poi, man mano, già nella Vulgata, quello più generale di "parola". *Parabola* nel nuovo senso di "parola" sostituisce in quasi tutta la Romània *verbum*».

dal significato sacro, per divenire infine, semplicemente, “parola”, dotata ormai di un autonomo potere asseverativo.

La parola deve dunque, per un destino inscritto nella sua etimologia, istituire similitudini, rivelare, insegnare, dire, e la parola scritta, in quanto scrittura che rinvia appunto alla Scrittura, attesta sicuramente una verità: «la Verità stessa non è altro che una Scrittura naturale, universale, eterna, di cui costituisce l'ultimo significato»². La parola medievale è dunque sempre una rivelazione, una trasmissione di sapere, una azione *in fieri*: parola utile, esemplare, che riveste una precisa funzione sociale, offre modelli di comportamento e iscrive la molteplicità del reale in un orizzonte unitario.

E tuttavia, proprio quella parola che Fabienne Pomel definisce *illocutoire*³, e che rivela dunque apertamente la sua funzione coesiva, morale, didattica, sfugge a questa unitarietà e viene declinata con modalità assai differenti nell'ambito della produzione testuale del Medioevo. Forse in quanto erede di quella ambigua duplicità della parola poetica che la fa oscillare tra la verità del discorso morale ed escatologico e le pericolose variazioni della topica⁴, la *parole illocutoire* non agisce infatti soltanto all'interno del discorso scopertamente didattico-edificante ma, divenuta “parola allegorica” ormai senza glossa, estende il suo dominio anche all'interno del discorso romanzesco.

Tuttavia, sarebbe erroneo applicare alla produzione testuale del Medioevo le anacronistiche delimitazioni che, nell'accezione moderna, tendono a separare ciò che riteniamo “letteratura”⁵ da quelle categorie, oggi non più “letterarie”, del pedagogico, del didattico-moraleggiante, dell'edificante, in cui la parola viene percepita come mero strumento posto al servizio di finalità ad essa estranee.

Risulta infatti evidente che la tassonomica, e sempre ambigua, distinzione fra differenti “generi”⁶ condurrebbe alla falsa percezione di

2. P. Zumthor, *La lettera e la voce. Sulla “letteratura” medievale*, il Mulino, Bologna 1990 (ed. or. *La lettre et la voix. De la “littérature” médiévale*, Éditions du Seuil, Paris 1987), p. 151.

3. F. Pomel, *Les Voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge*, Champion, Paris 2000, p. 145: «c'est-à-dire dans laquelle importe l'intention manifestée du locuteur à l'égard du destinataire. L'histoire racontée cherche à induire une injonction finale: il faut croire ceci, faire cela pour assurer votre salut».

4. Zumthor, *La lettera e la voce*, cit., p. 187.

5. Ivi, pp. 374-5.

6. Cfr. H. R. Jauss, *Alterità e modernità della letteratura medioevale*, Bollati Boringhieri, Torino 1989 (ed. or. *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur*, Wilhelm Fink, München 1977), pp. 219-56. Fondamentali, a questo proposito, le pagine

una sorta di travaso di modalità e intenti didattico-edificanti, dal campo della produzione morale-religiosa a quello del romanzo medievale. Ben nota è invece la polifonia del discorso poetico in un'epoca caratterizzata da una visione del mondo totalizzante e unitaria, in cui il linguaggio serve dapprima per «esporre semplicemente un mistero del mondo»⁷ e poi, progressivamente, si svincola da questo fine per diventare autonoma e personale espressione di un'esperienza che non ha più bisogno di legittimarsi attraverso una rivendicazione di verità.

E certamente non indolore risulta questo trapasso, avvertito come una rinuncia all'innegabile potere della *parole illocutoire*, nonché all'esercizio di una funzione educativa che sottrae l'autore all'isolamento e alla pericolosa chiusura nel recinto dell'intrattenimento estetico. Non indolore appunto, se il romanzo medievale in alcuni casi tenta, in modi assai diversi, di ritornare alla Parola-verità, pur senza rinunciare ai suoi moduli, ai suoi temi, al suo essere, comunque, parola utile, percorso di ricerca, *queste*.

I

Le declinazioni della parola “morale” e il genere medievale delle visioni

I.1. Il viaggio dell'anima nell'aldilà

Il tema universale del viaggio nell'aldilà⁸, comune a molte culture, esprime un immaginario collettivo che veicola, attraverso le modalità di un cammino in una dimensione spazio-temporale “altra”, l'esigenza di rap-

che Jauss dedica alla “teoria dei generi” del Medioevo, in cui viene affermata la storicità del concetto di genere, da intendersi non quale «caratterizzazione che fissa l'universale dei generi letterari [...] in modo normativo (*ante rem*) o classificatorio (*post rem*)», ma quale principio necessario a descrivere e studiare storicamente i testi in una «continuità» nella quale, per riprendere una definizione di J. G. Droysen (cfr. *ivi*, p. 359, nota 13), «tutto ciò che sta prima si amplia e si completa con ciò che viene dopo» (*ivi*, p. 224).

7. Zumthor, *La lettera e la voce*, cit., p. 379.

8. Vastissima la bibliografia sull'argomento; si possono qui segnalare F. Bar, *Les routes de l'Autre Monde. Descentes aux enfers et voyages dans l'au-delà*, PUF, Paris 1946; H. R. E. Davidson, *The Journey to the Otherworld*, Brewer, Cambridge 1975; I. P. Culianu, *Psychanodia I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, Brill, Leiden 1983; Id., *Out of This World*, Shambala, Boston 1991 (trad. it. *I viaggi dell'anima. Sogni, visioni, estasi*, Mondadori, Milano 1991); P. Dinzelsbacher, *The Way to the Otherworld in Medieval Literature and Art*, in “Folklore”, 17, 1986, pp. 70-87; C. Kappler et al., *Apocalypses et Voyages dans l'au-delà*, Éditions du Cerf, Paris 1987; E. Gardiner, *Medieval Visions of Heaven and Hell. A Source Book*, Garland, New York-London 1993.

presentare la ricerca e il contatto con il sovrannaturale. L'eroe-viaggiatore traccia infatti un percorso, costellato da prove e difficoltà, che serve a guidare tutti coloro che sapranno seguire le sue tracce: è quindi, al contempo, colui che esplora l'ignoto, ma anche l'eletto che rende l'inconoscibile più vicino al sapere umano.

Percorso verso la conoscenza che assume i caratteri di una prova iniziatica, o visione di realtà altrimenti celate ai comuni mortali, il modello narrativo del viaggio assume nel corso del tempo una notevole varietà di aspetti, che tuttavia non ne modificano sostanzialmente la struttura⁹.

Nel Medioevo conosce un'ampia diffusione il modello narrativo del viaggio allegorico finalizzato alla trasmissione di un messaggio edificante, ovvero di quella che potrebbe essere definita, per rifarci a Carlo Donà, la "versione salvifica" del mito del viaggio¹⁰.

Se infatti il viaggio si configura come «una realtà ontologica, tematizzata dal pensiero cristiano, in quanto pensiero dell'altrove»¹¹, non può stupire lo sviluppo, nell'ambito del cattolicesimo medievale, dello schema narrativo del "viaggio-visione" dell'anima nell'aldilà che caratterizza una serie di testi, primo fra tutti la *Visio Pauli*¹², in cui viene introdotta per la prima volta la descrizione dei tormenti infernali e della beatitudine paradisiaca, con evidenti finalità didattico-edificanti.

9. Cfr. C. Carozzi, *La géographie de l'Au-delà et sa signification pendant le haut Moyen Age*, in *Popoli e paesi nella cultura altomedievale. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, XXIX, 23-29 aprile 1981, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1983, pp. 423-85; M. P. Ciccarese, *Visioni dell'Aldilà in Occidente. Fonti, modelli, testi*, Nardini, Firenze 1987; C. Zaleski, *Otherworld Journeys*, Oxford University Press, New York-Oxford 1987.

10. C. Donà, *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, p. 11. Tale categoria viene indicata come una delle quattro attraverso le quali è possibile raggruppare le numerose occorrenze del tema indagato da Donà, che analizza una cospicua serie di materiali narrativi in cui l'animale-guida apre letteralmente «all'uomo le vie del mondo» (*ibid.*).

11. C. Bologna, *Alessandro e i mondi altri*, in M. Liborio (a cura di), *Alessandro nel medioevo occidentale*, Mondadori, Milano 1997, p. 267.

12. La versione latina lunga (L1) della *Visio Pauli*, risalente al V secolo e dalla quale derivano sia le altre redazioni che le traduzioni in volgare, è stata edita da C. Carozzi, *Eschatologie et au-delà. Recherches sur l'Apocalypse de Paul*, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence 1994, pp. 186-263. Un'edizione provvisoria, basata su tre manoscritti, della versione breve (L2) si trova nello stesso volume alle pp. 271-99. La *Visio Pauli* è stata pubblicata anche da C. Kappler e R. Kappler in F. Bovon, P. Geoltrain (éds.), *Écrits apocryphes chrétiens 1*, Gallimard, Paris 1997, pp. 775-826, e da T. Silverstein, A. Hilhorst (eds.), *Apocalypse of Paul. A New Critical Edition of Three Long Latin Versions*, Cramer, Genève 1997.

Tale funzione didattica, solitamente attribuita a scritture di matrice ecclesiastica, in realtà trascende ampiamente l'ambito di quella produzione che Fabienne Pomel ascrive a un ben definito *genre édifiant* e in cui, del tutto anacronisticamente, la "letteratura" viene vista come «un moyen, un instrument au service d'un projet extra-littéraire, ici religieux: le salut individuel»¹³. Se infatti «Entendre le récit doit impliquer une réforme morale»¹⁴ per i fruitori, tale finalità non è certamente estranea a produzioni testuali – penso in primo luogo al romanzo – che ben poco hanno da spartire con tale presunta *littérature édifiante*. Non va dimenticato infatti, e penso qui all'illuminante contributo di Hans R. Jauss, che ogni "letteratura" nel Medioevo «è ancora caratterizzata funzionalmente dalla propria "collocazione nella vita" [...] in un'epoca che non avvertiva ancora nessuna separazione tra vita religiosa e cultura letteraria, contenuto della fede e forme dell'arte»¹⁵, per cui sarebbe più corretto riferirsi a una "graduale letterarizzazione" dei cosiddetti generi, «inizialmente legati a funzioni culturali, religiose e sociali»¹⁶.

Dunque, per non trasformare la lettura in quella «sorta di aggressività conquistatrice, di volontà di appropriazione attiva e dominatrice» di cui parla Paul Zumthor¹⁷, è necessario rinunciare *a priori* a ogni intento classificatorio che voglia distinguere, categorizzare, definire i testi in base alle loro esplicite o presunte finalità. Sarà già arduo, ma non certo impossibile, cogliere delle costanti, individuare delle riprese, laddove il motivo conduttore del viaggio allegorico si apre a differenti e spesso contrastanti risignificazioni.

Senza l'intento di voler invadere il campo degli studi "di genere", e prendendo spunto dai ricchissimi lavori volti alla catalogazione e alla tipologizzazione di questa amplissima produzione, verranno presi in esame alcuni testi che potremmo definire paradigmatici di alcune delle dif-

13. Pomel, *Les Voies de l'au-delà*, cit., p. 145.

14. *Ivi*, p. 146.

15. «Ciò che in essa si trova di peculiare di un genere deriva da tali funzioni immediatamente realizzate, ovvie e perciò il più delle volte irriflesse, e dunque non da un rapporto riflesso con la forma intesa come mezzo estetico, che può intervenire solo con una coscienza sviluppata del genere letterario, propria di una poesia divenuta autonoma» (Jauss, *Alterità e modernità*, cit., pp. 248-9).

16. *Ibid.*

17. P. Zumthor, *Semiologia e poetica medioevale*, Feltrinelli, Milano 1973 (ed. or. *Essai de poétique médiévale*, Éditions du Seuil, Paris 1972), p. 12.

ferenti declinazioni che la “parola utile” viene ad assumere nella produzione francese medievale¹⁸.

Si passerà così dalla esplicita declinazione del paradigma morale-religioso, proprio delle visioni dell’aldilà di matrice monastica (*Visio Alberici*¹⁹, *Vision de Tondale*²⁰), in cui viene chiaramente additato il percorso che guida alla salvezza dell’anima, al variabile innesto di tale paradigma sullo schema del romanzo arturiano (*Tornoiemenz Antecrit*²¹, *Mule sans frein*²²), fino a giungere al suo, almeno apparente, completo rovesciamento (*Songe d’Enfer*²³, *Salut d’Enfer*), laddove pare profilarsi il rifiuto di ogni prospettiva salvifica e la concomitante affermazione dell’autoreferenzialità della parola poetica.

Non è mia intenzione tracciare un quadro, seppur schematico, delle narrazioni medievali incentrate sul tema del viaggio nell’aldilà; molto più utile invece il rinvio, in primo luogo, agli imponenti lavori di Claude Carozzi²⁴ e di Fabienne Pomel, nonché all’illuminante panorama storico-artistico descritto da Jérôme Baschet²⁵, che costituiscono ancora i presupposti imprescindibili per qualunque studio sull’argomento.

18. E rinvio qui ancora a Jauss: «Dove non esiste una norma di genere precedentemente stabilita ed esplicitata, la determinazione di una struttura di genere deve essere ricavata dall’idea fornita da singoli testi nell’anticipazione sempre richiamata di una presumibile totalità o di un sistema regolatore della serie dei testi. Questa anticipazione non richiede affatto come fine la compiutezza» (*Alterità e modernità*, cit., pp. 238-9).

19. La *Visione* è contenuta nel Codice Cassinese 257, di cui esiste una copia nella Biblioteca Universitaria Alessandrina di Roma, e fu pubblicata per la prima volta da C. De Vivo, *Albericus Casinensis*, Stabilimento tipografico appulo-irpino, Ariano Irpino 1899. Una successiva edizione del testo è stata curata da M. Inguanez in “Miscellanea Cassinese”, 1, 1932, pp. 83-103, con un’ampia introduzione di A. Mirra (ivi, pp. 33-82).

20. La *Vision de Tondale* in antico francese è derivata dal latino, ma da un solo testo tardivo, la *Visio Tnugdali*, scritta da un monaco irlandese di nome Marcus, che conobbe probabilmente Bernardo a Clairvaux, mentre questi era intento a scrivere la *Vita di s. Malachia*, padre della Chiesa irlandese. Questo permette di datare la *Visio* latina intorno al 1149. Cfr. V. H. Friedel, K. Meyer (éds.), *La vision de Tondale (Tnugdali); textes français, anglo-normand et irlandais*, Champion, Paris 1907.

21. Huon de Méry, *Le Tournot de l’Antecrit (Li Tornoiemenz Antecrit)*, texte établi par G. Wimmer, présenté, traduit et annoté par S. Orgeur, Paradigme, Orléans 1995².

22. *La Mule sans frein*, in R. C. Johnston, D. D. R. Owen (eds.), *Two Old French Gauvain Romances*, Scottish Academic Press, Edinburgh-London 1972, pp. 61-89.

23. M. Timmel Mihm (ed.), *The Songe d’Enfer of Raoul de Houdenc. An Edition Based on All the Extant Manuscripts*, Niemeyer, Tübingen 1984.

24. C. Carozzi, *Le voyage de l’âme dans l’au-delà d’après la littérature latine (v^e-XIII^e siècle)*, École Française de Rome, Roma 1994.

25. J. Baschet, *Les justices de l’Au-delà. Les représentations de l’enfer en France et en Italie (XII^e-XV^e siècle)*, École Française de Rome, Roma 1993.

Va comunque ricordato, seguendo i percorsi tracciati appunto da Carozzi e Pomel, che, anche se il modello della catabasi (discesa nell'Ade) è già presente nella mitologia greca²⁶, ben diversa è la tipologia dei viaggi descritti nell'antichità – che seguono il modello eroico della discesa agli inferi di un dio o di un eroe – rispetto a quella che attira l'attenzione dei lettori medievali. Infatti, l'esistenza di una tradizione apocalittica – in cui il contenuto del testo viene presentato come svelamento e rivelazione a un eletto²⁷ – di origine orientale (Palestina ed Egitto), che si sviluppa dal III secolo a.C. nella cultura giudeo-cristiana ed è rappresentata da testi considerati apocrifi, conduce alla rielaborazione di elementi di antica tradizione²⁸ concernenti il tema del viaggio nell'aldilà²⁹.

Il cristianesimo delle origini pare interessato soltanto a resoconti di visioni ascrivibili al genere apocalittico, dunque a esperienze contemplative di carattere profetico, fondate su allusioni presenti nelle Sacre Scritture³⁰. Appunto dallo sviluppo di un riferimento presente nella *Seconda lettera ai Corinzi* di Paolo³¹ ha origine l'apocrifa *Apocalissi di Paolo* (o *Visio Pauli*)³², che si rifà all'antica tradizione apocalittica³³ e di cui doveva esistere già una prima versione nel II secolo: nella *Visio* compare la descrizione del viaggio nel regno dei morti compiuto *in corpore* dall'apostolo, guidato dall'arcangelo Michele che ha la funzione di illustrare il significato delle varie scene a cui assiste, tutte concernenti il destino delle anime dopo la morte.

La *Visio* si riconnette a due schemi principali: da un lato gli atavici miti pagani sull'ascensione delle anime, dall'altro la catechesi battesimale, che impronta la vita del cristiano e lo pone dinanzi a una serie di scelte che verranno poi sottoposte a giudizio nell'aldilà. L'itinerario percor-

26. Si pensi ai miti in cui l'eroe visita il mondo dei morti: Orfeo, Eracle, Teseo, Enea percorrono tale dimensione con il proprio corpo e l'aldilà da loro visitato costituisce un mondo sotterraneo e, quindi, terrestre. Cfr. Carozzi, *Le voyage de l'âme*, cit., pp. 2-3.

27. Pomel, *Les Voies de l'au-delà*, cit., pp. 26-7.

28. «Cette tradition se poursuit dans le bassin méditerranéen en conjuguant des éléments de philosophies hellénique, orientale, gnostique, magique ou des religions à mystères» (ivi, p. 26).

29. *Ibid.*

30. Carozzi, *Le voyage de l'âme*, cit., p. 3, nota 14.

31. «Scio hominem in Christo ante annos quattuordecim, sive in corpore nescio sive extra corpus nescio, Deus scit, raptus huiusmodi usque ad tertium caelum» (2 Cor 12, 2).

32. Cfr. *supra*, nota 12.

33. Cfr. sull'argomento M. Himmelfarb, *Tours of Hell. An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Fortress Press, Philadelphia 1985.

so da Paolo, che si conclude con la vista del paradiso terrestre, si snoda attraverso una serie di scenari che si ritroveranno in tutta la successiva tradizione visionaria. Il mondo infernale viene qui infatti connotato come una fornace di fuoco ardente, con fiamme di sette colori, circondata da sette plaghe caratterizzate, fra gli altri elementi, dall'alternanza di fuoco e gelo e dal fetore: *prima nix, secunda glacies, tertia ignis, quarta sanguis, quinta serpens, sexta fulgur, septima fetor*. Le anime sono inoltre costrette a passare su un *pons*³⁴ che attraversa un *flumen horribile*, infestato da bestie diaboliche che divorano le anime dei peccatori in esso precipitate, mentre ai giusti è concesso di attraversare il fiume *sine ulla dubitatione*. La visione, caratterizzata da spunti di polemica sociale ed ecclesiastica, si conclude con la discesa dal cielo di Dio, impietosito dai lamenti dei dannati e dalle suppliche di Paolo, e la concessione di una interruzione dei tormenti *ab hora nona sabbati usque in prima hora secunde ferie*, ritenuta quindi possibile grazie all'intercessione dei viventi.

Il successo della *Visio*, che descrive per la prima volta l'aldilà cristiano e lo stato delle anime subito dopo la morte, è dovuto al fatto che, fino a quel momento, le apocalissi cristiane si erano occupate soltanto di tempi messianici, trascurando invece la sorte delle singole anime nel periodo intercorrente tra morte e giudizio universale: «L'Apocalypse de Paul est la première à s'intéresser à l'eschatologie immédiate et individuelle»³⁵ e a trasferire modalità di giudizio terrene in un aldilà in cui appunto la giustizia divina remunera o punisce le anime in base alle scelte compiute durante la vita terrena da individui ritenuti, per la prima volta, artefici del proprio destino.

34. Il motivo del *pons subtilis* ricorre solo in redazioni tarde della *Visio Pauli*, e ciò farebbe pensare all'influenza successiva, esercitata sulla *Visio*, di un'immagine già presente nei *Dialoghi* di Gregorio Magno. Tuttavia il *topos* compare anche nella visione di Sunniulf, abate del monastero di Randan, narrata nell'*Historia Francorum* di Gregorio di Tours. Non è possibile attribuire con certezza l'introduzione del motivo nella tradizione occidentale a Gregorio di Tours, che potrebbe essersi ispirato ancora a Gregorio Magno, se appunto la redazione del cap. 33 del quarto Libro dell'*Historia*, contenente la visione di Sunniulf, fosse collocabile dopo il 594, e quindi dopo la composizione dei *Dialoghi* di Gregorio Magno. Cfr. Maria di Francia, *Il Purgatorio di San Patrizio*, a cura di G. Lachin, Carocci, Roma 2003, p. 27, nota 35 e pp. 29-30. Sull'origine del motivo cfr. L. Coomaraswamy, *The Perilous Bridge of Welfare*, in "Harvard Journal of Asiatic Studies", 8, 1944, pp. 196-213; P. Dinzelsbacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, Verband der Wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, Wien 1973; I. P. Culianu, *Pons subtilis: storia e significato di un simbolo*, in "Aevum", 53, 1979, pp. 301-12.

35. Carozzi, *Eschatologie et au-delà*, cit., p. 9.

Questo testo, che è l'unico, durante i primi quattro secoli dell'era cristiana³⁶, a descrivere il viaggio di un vivente tra le anime dei defunti, squarcia dunque quel velo di indicibilità che aveva fino ad allora caratterizzato l'aldilà cristiano e, assunta un'autorità pari a quella scritturale, diventa il modello a cui si ispireranno tutte le visioni medievali successive.

Oltre alla *Visio Pauli*, un altro modello narrativo esercita una straordinaria influenza su tutta la tradizione successiva. Nel quarto libro dei *Dialoghi*³⁷ di Gregorio Magno, composti tra il 593 e il 594, compaiono infatti tre *exempla*, tutti di ambiente monastico, che descrivono altrettante visioni dell'aldilà: in tutti i casi l'esperienza avviene durante fenomeni di morte apparente, che permettono quindi all'anima il temporaneo accesso al mondo dei morti.

Unica forma di "percezione" possibile per i viventi, seppure assolutamente eccezionale, la manifestazione prodigiosa dell'aldilà ha la funzione di provare l'esistenza e la sopravvivenza dell'anima dopo la morte. La liminarità tra la vita e la morte, ovvero una sorta di catalessi che segna apparentemente la fine di un'esistenza macchiata dal peccato, è appunto la condizione necessaria per l'accesso dell'anima al mondo infernale.

Gregorio racconta tre casi di morte "per errore", che sono perfettamente inseriti nel tessuto argomentativo del quarto libro dei *Dialoghi*³⁸ e si inscrivono all'interno di una assai varia casistica volta ad affrontare il problema del destino delle anime alla fine dell'esistenza terrena e a indicare la possibilità di espiatione dei peccati, sia prima che dopo la morte.

Il primo narra la vicenda del monaco Pietro d'Iberia – morto "temporaneamente" a causa di una malattia – al quale è concessa la visione dei supplizi infernali³⁹. Mentre sta per essere gettato nel fiume di fuoco,

36. Ivi, p. 5.

37. Il quarto libro dei *Dialoghi*, che dedica 25 dei suoi 62 capitoli all'esposizione di precetti dottrinali, utilizza ampiamente la narrazione di eventi miracolosi come prova dell'esistenza dell'aldilà. Cfr. Carozzi, *Le voyage de l'âme*, cit., pp. 43-54.

38. Gregorius I Magnus, *Dialogorum Libri IV*, in *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, Parisiis 1815-75, vol. LXXVII, coll. 149-430 (versione digitale http://www.documentacatholicaomnia.eu/01p/0590-0604,_SS_Gregorius_I_Magnus,_Dialogorum_Libri_IV_De_Vita_Et_Miraculis_Patrum_Italicorum,_MLT.pdf). L'edizione più recente in Grégoire le Grand, *Dialogues*, éd. par A. de Vogüé, P. Antin, vol. III, Éditions du Cerf, Paris 1980.

39. «*Petrus quidam monachus ex regione ortus Iberia [...] sicut ipso narrante didicerat, priusquam heremum peteret, molestia corporis interveniente defunctus est, sed protinus corpori restitutus, inferni se supplicia atque innumera loca flammaram vidisse testabatur*» (ivi, IV, 37, 3-4).

sopraggiunge un angelo che lo salva dalla pena e lo ammonisce riguardo alla sua futura condotta di vita⁴⁰.

I due *exempla* successivi, tra loro collegati, narrano, l'uno, la visione infernale avuta da un *vir inlustris* di nome Stefano, morto "per errore" al posto di un omonimo⁴¹ e poi ricondotto alla vita, l'altro, l'analoga esperienza concessa, qualche tempo dopo, a un soldato morto "temporaneamente" di peste, che ritroverà tra le anime dei defunti lo stesso Stefano⁴², protagonista della visione precedente, proprio nel momento in cui la sua anima, sottoposta alla prova del *pons subtilis*, precipita nelle acque del fetido fiume infernale e viene allora contesa in un *certamen* tra angeli e diavoli. La mancata purificazione dai peccati occorsa anche a chi, come Stefano, aveva già assistito ai castighi infernali, ha l'evidente funzione di stigmatizzare la cieca incredulità umana che rende inutile ogni ammonimento.

Le visioni descritte nei *Dialoghi* di Gregorio Magno costituiranno, accanto alla *Visio Pauli*, un punto di riferimento⁴³ per i racconti dell'aldilà nel Medioevo⁴⁴: ad esse spetta il merito di aver diffuso il motivo del ponte sul fiume di fuoco, variazione dell'antichissimo motivo del *pons subtilis*, proveniente dalla religione zoroastriana, di aver introdotto il modello narrativo della "morte temporanea", nonché di aver presentato, nella storia del monaco Pietro d'Iberia, il *certamen* tra angeli e diavoli per il possesso dell'anima⁴⁵, evidente esemplificazione della eterna lotta tra vizi e virtù⁴⁶.

40. «Qui cum iam deductus esset, ut in illo et ipse mergeretur, subito angelum coruscus habitus apparuisse fatebatur, qui eum in igne mergi prohiberet. Cui etiam dixit: "Egredere, et qualiter tibi post haec vivendum sit cautissime adtende"» (ivi, IV, 37, 4).

41. «Nam inlustris vir Stephanus, quem bene nosti, de semetipso mihi narrare consueverat quia in Constantinopolitana urbe pro quadam causa demoratus, molestia corporis superveniente, defunctus est. [...] Qui ductus ad inferni loca vidit multa, quae prius audita non credidit. Sed cum praesidenti illic iudici praesentatus fuisset, ab eo receptus non est, ita ut diceret: "Non hunc deduci, sed Stephanum ferrarum iussi". Qui statim reductus in corpore est, et Stephanus ferrarius, qui iuxta eum habitabat, eadem hora defunctus est» (ivi, IV, 37, 5-6).

42. Ivi, IV, 37, 5-14.

43. Non mancano espliciti riferimenti all'autorità di Gregorio Magno in materia di visioni: ad esempio, nel prologo del *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii*, redatto dal monaco H., l'autore si riferisce alle esperienze visionarie narrate nei *Dialoghi* quali prove evidenti dell'esistenza del purgatorio e della possibilità di attraversarlo corporalmente. Cfr. la redazione lunga del *Tractatus* (ms. Londra, British Library, Royal 13.B. VIII, ff. 100c36-120d36) edita in appendice a Maria di Francia, *Il Purgatorio di San Patrizio*, a cura di G. Lachin, cit., p. 280.

44. Cfr. Carozzi, *Le voyage de l'âme*, cit., p. 43.

45. Pomel, *Les Voies de l'au-delà*, cit., p. 30.

46. «Qua in re de eiusdem Stephani vita datur intellegi quia in eo mala carnis cum elemosinarum operatione certabant. Qui enim per coxas deorsum, per brachia traheba-

Questi elementi caratterizzeranno, seppur in misura differente, tutti gli sviluppi successivi di questo tipo di narrazioni, ma soprattutto apriranno la strada a un'interpretazione allegorica delle visioni: in Gregorio infatti il visionario contempla in vita immagini dell'aldilà, che vengono poi descritte e interpretate in modo da fornire un insegnamento immediato ai fedeli. Lo scopo principale dei *Dialoghi*, che hanno un'ampia circolazione soprattutto in ambito monastico, è infatti quello dell'evangelizzazione di masse incolte. L'evidente intento didascalico struttura quindi la visione come *exemplum*, ma il percorso dell'anima non si configura ancora come viaggio penitenziale che coinvolge anche il singolo protagonista e, di riflesso, i fruitori; piuttosto, l'aneddoto, esempio di una casistica assai credibile per l'autorevolezza della fonte monastica, serve unicamente ad ammonire i peccatori mediante una terrificante rappresentazione dei supplizi infernali.

Il collegamento tra uso dell'allegoria e rappresentazione dell'altro mondo ha comunque radici antichissime: la Pomel ne ravvisa il più antico esempio in un testo del VII secolo a.C., un documento in accadico di origine assira che racconta il passaggio nell'aldilà di un principe reale nella cornice di un sogno. All'eroe è concessa la visione di quindici divinità infernali, alcune delle quali hanno un aspetto e un nome allegorico⁴⁷.

Se l'altro mondo è il regno della conoscenza ultima, questa può dunque manifestarsi soltanto in modo cifrato, in quanto messaggio destinato agli eletti, che deve essere interpretato. Nella cultura occidentale del Medioevo la dialettica rivelazione-svelamento, l'idea che l'invisibile si manifesti attraverso i segni concreti del mondo visibile, costituisce la condizione necessaria all'intelligibilità dello stesso mondo fisico, concepito unicamente come riflesso di una realtà trascendente: ciò implica la sovrapposizione di una glossa interpretativa a ogni immagine, la necessità di cogliere e rivelare il rapporto sistematico esistente tra le manifestazioni della materia e la rivelazione di sé che Dio concede all'uomo.

Poiché tutto viene quindi «ricondotto, in un certo modo, a rapporti di segno e cosa significata»⁴⁸, il modello esegetico elaborato in ambito cri-

tur sursum, patet nimirum quia et elemosinas amaverat, et carnis vitiis perfecte non restiterat, quae eum deorsum trahebant» (Gregorio Magno, *Dialoghi*, IV, 37, 13).

47. Pomel, *Les Voies de l'au-delà*, cit., p. 25, nota 55; R. Labat, A. Caquot, M. Szyner, M. Vieyra, *Religions du Proche Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Fayard-Denoël, Paris 1970, pp. 94-7.

48. F. Zambon, *Nel mondo del simbolo*, in M. Mancini (a cura di), *La letteratura francese medievale*, il Mulino, Bologna 1997, p. 27.

stiano per l'interpretazione delle Sacre Scritture⁴⁹ va a strutturare, come si vedrà in seguito, anche quell'allegorismo "letterario", in cui il rapporto tra simbolo e significato non è più dato come chiave di lettura di un mondo di verità preesistenti, ma viene istituito direttamente dall'autore.

Accanto al modello eroico della tradizione classica e al modello visionario della tradizione cristiana, conosce grande diffusione nel Medioevo la tradizione celtica dei viaggi per mare, costituita dagli *immrama*⁵⁰, racconti di navigazione, di cui l'unica forma cristianizzata che si incontra in antico francese è testimoniata dal *Voyage de Saint Brendan* di Benedeit, poemetto composto in anglo-normanno alla corte di Enrico I d'Inghilterra, datato all'inizio del XII secolo, e primo dei volgarizzamenti⁵¹ derivati dal testo più antico che ci tramanda tale leggenda: la *Navigatio Sancti Brendani* latina, risalente probabilmente all'VIII secolo⁵².

L'aldilà celtico – posto in contatto con il mondo dei vivi attraverso "passaggi" collocati sotto laghi e fiumi, coste, ma anche rilievi del terreno e grotte – viene comunque collocato in uno spazio terrestre, seppure in luoghi situati al di là del mare⁵³, come appunto lo spazio insulare della *Navigatio*, o nelle profondità della terra: si tratta dunque di un oltremondo assai vicino a quello dei viventi, con una precisa topografia bi-

49. M. Zink, M. Miner, K. Brownlee, *The Allegorical Poem as Interior Memoir*, in "Yale French Studies", 70, 1986, pp. 100-26. «The Christian reader was, indeed, accustomed by the New Testament to decipher parables and generally to search for truth behind appearance; or, to employ the Pauline language which having first been used to assimilate the Law was then made applicable to all reading, the Christian reader was accustomed to go beyond the letter in order to discover the spirit» (p. 102).

50. Gli *immrama* gaelici (il termine *immram* significa "circumnavigazione") conoscono un'ampia fioritura tra i secoli VII e XI, periodo in cui l'Irlanda era già cristianizzata. Essi raccontano avventurosi viaggi per mare, compiuti da viventi, alla ricerca di isole fantastiche, spesso popolate da creature straordinarie, alle quali approdano dopo innumerevoli peripezie. La sovrapposizione del cristianesimo al paganesimo originario conduce all'identificazione tra isole remote e regni oltremontani di matrice cristiana: il percorso del Brandano di Benedeit, scandito dagli approdi a una serie di isole, descrive infatti il lungo e difficile cammino penitenziale verso il paradiso terrestre.

51. Il *corpus* medievale romanzo relativo ai testi brendaniani testimonia l'ampia diffusione della leggenda: dei dieci testimoni conservati, per la maggioranza redatti in prosa, cinque sono oitanici (tre dei quali in versi), uno occitanico e quattro italiani. Maggiori dettagli sulla tradizione manoscritta in Benedeit, *Il viaggio di San Brandano*, a cura di R. Bartoli, F. Cigni, Pratiche, Parma 1994, pp. 10-1.

52. Ivi, pp. 9-11.

53. Sull'escatologia celtica e sulle caratteristiche fisiche dell'altro mondo cfr. C. Braga, *La quête manquée de l'Avalon occidentale. Le paradis interdit au Moyen Âge*, vol. II, L'Harmattan, Paris 2006, pp. 28-43.

polare⁵⁴ e caratterizzato soprattutto da una dilatazione della dimensione temporale dovuta al lentissimo scorrere del tempo. In esso viene proposto un modello “orizzontale” di oltremondo rispetto alla concezione “verticale” propria dell’aldilà cristiano. Tale continuità spaziale, come rileva la Pomel⁵⁵, pare riflettersi in quella continuità temporale data dall’accessibilità, ancora concessa ai viventi, alla dimensione oltremondana.

Anche il *Purgatorio di San Patrizio*⁵⁶, che conosce numerose redazioni in varie lingue (medio inglese, anglo-normanno, provenzale, antico francese e spagnolo), tra le quali la più nota è quella composta da Maria di Francia, testimonia il processo di cristianizzazione di materiali celtici:

54. «L’esperienza poi dell’aldilà comportava una sintesi simbolica dei punti cardinali: a partire dal centro, rappresentato dal luogo di passaggio, e guardando nella direzione fondamentale, l’oriente, questa si assimilava all’alto e al sud: direzione del sole sorgente e direzione verso cui si rifugia il sole invernale. L’altra direzione, alle spalle dell’osservatore, l’occidente, si assimilava al basso e al nord: direzione del sole calante e direzione verso cui tende il sole estivo. L’asse ortogonale allo sguardo era insomma verticalizzato in una opposizione fra basso (freddo, buio, occidente, nord) e alto (caldo, luce, oriente, sud). [...] Moralizzata dal Cristianesimo, questa topografia bipolare collocherà a nord la sede delle anime in pena, a sud quella delle anime beate» (Maria di Francia, *Il Purgatorio di San Patrizio*, a cura di G. Lachin, cit., pp. 56-7).

55. Pomel, *Les Voies de l’au-delà*, cit., p. 139.

56. Secondo la leggenda, il monaco Patrizio, evangelizzatore dell’Irlanda, avrebbe ricevuto direttamente da Cristo l’indicazione di una caverna, identificata nel Lough Derg, o Lago Rosso nella contea del Donegal, attraverso la quale era possibile accedere al mondo ultraterreno. Alla *Topographia Hibernica* di Giraldus Cambrensis (cap. V), composta tra il 1186 e il 1189, è dovuta la descrizione di un’isola lacustre bipartita, costituita da una parte abitata da santi uomini e visitata dagli angeli, e da un’altra invece orribile e inospitale, popolata da demoni e da spiriti malvagi. Proprio in questa sezione sarebbero presenti nove fosse, già esplorate da alcuni temerari che avrebbero subito in esse ogni sorta di tormenti. Cfr. Giraldi Cambrensis *Opera*, ed. by J. S. Brewer, J. F. Dimock, G. F. Warner, 5: *Topographia Hibernica et Expugnatio hibernica*, Longman, London 1861 (rist. Kraus, Nendeln 1964). Nella seconda redazione dell’opera, il luogo viene da Giraldus designato come Purgatorio di san Patrizio e più tardi indicato come luogo della rivelazione delle pene infernali, necessaria per convincere le «grossolane anime dei pagani». Cfr. Maria di Francia, *Il Purgatorio di San Patrizio*, a cura di G. Lachin, cit., p. 55. A un *Tractatus* anonimo, che risulta un compendio del *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii*, spetta il merito di avere designato con precisione il luogo già indicato da Giraldus: un antro oscuro, nel quale il Signore condusse san Patrizio e in cui i pellegrini potevano sperimentare i tormenti inflitti ai peccatori, ma anche le gioie riservate ai beati. San Patrizio ordina che coloro ai quali è concessa questa esperienza riferiscano esattamente, al loro ritorno, quanto veduto, e che tali narrazioni vengano trascritte e conservate nell’archivio dell’abbazia. Secondo lo stesso *Tractatus*, a un monaco il cui nome è indicato nei manoscritti soltanto dall’iniziale H. sarebbe poi stata raccontata dal cistercense Gilberto di Basinwerk l’esperienza vissuta, tra il 1148 e il 1151, dalla sua guida Owein, che avrebbe visitato le anime dell’aldilà durante l’itinerario penitenziale nel Purgatorio di san Patrizio.

la fusione tra un'originaria leggenda irlandese relativa al Lough Derg, il "lago rosso", poi associato, nella tradizione popolare, a san Patrizio, e la nuova prospettiva cristiana che trasforma il luogo in un vero e proprio purgatorio, rielabora «un inquietante rito di incubazione visionaria»⁵⁷ fino a farne una discesa, *in corpore*, nel mondo infero⁵⁸. Anche in questo caso, come nella *Navigatio*, non viene infranta la continuità temporale e spaziale del viaggio, che si configura come esperienza visionaria avvenuta durante l'esistenza terrena, all'interno di una fossa collocata in un preciso luogo geografico. Come ben rileva Giosuè Lachin⁵⁹, tale aldilà "intermedio", ancora vicino ai vivi e ancora compreso nel *saeculum*, si colloca all'interno «di una piccola escatologia, riservata agli individui dell'umanità comune», una sorta di escatologia minore, personale, che permette di mantenere ancora un contatto con il mondo dei propri morti⁶⁰.

L'avventura occorsa al *miles* Owein, che dopo un'esistenza costellata di peccati decide di intraprendere un cammino di purificazione mediante l'accesso alla fossa di san Patrizio, si snoda tra aggressioni demoniache e terribili supplizi che il penitente deve affrontare all'interno di nove zone purgatoriali, prima di approdare alla consolante esperienza del paradiso terrestre. Uscito vivo dalla grotta, Owein entrerà nell'ordine religioso dei cistercensi e terminerà santamente la sua vita. La via dell'espiazione delle proprie colpe può dunque essere percorsa durante l'arco della vita terrena, come già nei *Dialoghi* di Gregorio Magno⁶¹, in una continuità che salda la "vicinanza" dell'aldilà celtico alla "materialità" del mondo dell'oltretomba descritto nelle visioni dei *Dialoghi* di Gregorio: *in hiis tamen nichil nisi corporale, vel corporibus simile recitasse*⁶².

57. Maria di Francia, *Il Purgatorio di San Patrizio*, a cura di G. Lachin, cit., p. 61.

58. Cfr. M. P. Ciccarese, *Le più antiche rappresentazioni del Purgatorio*, in "Romano-barbarica", 7, 1982-83, pp. 25-52.

59. Maria di Francia, *Il Purgatorio di San Patrizio*, a cura di G. Lachin, cit., p. 10.

60. *Ibid.*

61. L'affermazione agostiniana relativa all'esistenza di *receptacula* nei quali le anime sostano dopo la morte, in attesa del giudizio definitivo (Sancti Aurelii Augustini, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, in *Corpus Christianorum. Series latina*, XLVI, Aurelii Augustini *Opera*, ed. E. Evans, Brepols, Turnholt 1969, Pars XIII, 2, capp. 109-110), viene ulteriormente sviluppata da Gregorio che introduce l'idea di un primo giudizio al quale le anime sono immediatamente sottoposte. A seconda dell'esito di tale giudizio, esse verranno collocate nei luoghi di beatitudine o di purgazione, con la possibilità di spiare i loro peccati anche grazie all'intercessione dei vivi, e quindi di modificare in tal modo il periodo o le modalità della pena a loro assegnata.

62. *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii*, in appendice a Maria di Francia, *Il Purgatorio di San Patrizio*, a cura di G. Lachin, cit., p. 280, 6.

Di particolare interesse per la storia del Purgatorio di san Patrizio risulta la *Narratio de milite et Gulino* redatta da Peter of Cornwall⁶³, priore della Holy Trinity ad Aldgate (Londra) dal 1197 al 1221 e autore di un *Liber revelationum*⁶⁴ che riunisce resoconti di visioni di diversa provenienza, al fine di rendere facilmente reperibili in *unum volumen* quelle *revelationes* fino ad allora disperse in *diversis voluminibus*⁶⁵. L'interesse risiede nel fatto che tale redazione, pur essendo quella cronologicamente più vicina alla *Topographia Hibernica* di Giraldus Cambrensis⁶⁶, primo autore a descrivere il purgatorio come un'isola lacustre, presenta significative divergenze rispetto alla tradizione precedente. Protagonista del viaggio è, infatti, *quidam miles*⁶⁷ vissuto al tempo di Enrico II che, una volta penetrato nel purgatorio, si ritrova all'interno di un'*aula magna et decora valde*, che contiene *omnia que domui regie erant necessaria*. Lussuosa sala regale dunque, che riconduce il motivo alla tradizione celtica del reame sotterraneo dei *sidhe*, in seguito rielaborata dal cristianesimo⁶⁸: nella redazione fornita da Giraldus, infatti, questa dimora viene descritta come *constructa in modum claustrum monachorum*⁶⁹, e dunque risulta già ricondotta a un immaginario di chiara matrice monastica.

La versione fornita da Peter of Cornwall, fin dall'ambientazione iniziale, colloca invece la narrazione all'interno di uno scenario completamente differente, fortemente connotato da elementi tratti dalla tradizione folklorica, solo apparentemente cristianizzati. Infatti, l'arrivo del signore del luogo, il re Gulinus, *de venatione venens*, avviene improvvisa-

63. Sulle differenti versioni della leggenda del Purgatorio di san Patrizio cfr. Braga, *La quête manquée*, cit., pp. 169-91.

64. Il *Liber* ci è stato tramandato da un unico codice (London, Lambeth Palace Library, ms. 51), quello originale redatto dallo stesso Peter of Cornwall, ed è diviso in due sezioni: nella prima l'autore riferisce di aver udito personalmente racconti sul Purgatorio intorno al 1200, quando era intento alla redazione del manoscritto, nella seconda riporta la visione avuta in quel luogo da un anonimo cavaliere. Cfr. R. Easting, *Peter of Cornwall's Account of St. Patrick Purgatory*, in "Analecta Bollandiana", 97, 1979, pp. 397-416.

65. Ivi, p. 398.

66. Giraldus Cambrensis, storico e scrittore ecclesiastico nato a Manorbier, Pembrokeshire, intorno al 1147, autore di una vasta mole di opere, scrisse la *Topographia Hibernica*, che fornisce una descrizione dell'Irlanda corredata da numerosi racconti leggendari.

67. Easting, *Peter of Cornwall's Account*, cit., p. 413.

68. «L'interprétation mystique chrétienne de l'eschatologie du *sidhe* est due selon toute probabilité aux moines cisterciens. Ce sont eux qui, au XII^e siècle, ont introduit la tradition du pèlerinage au Purgatoire, transformant la cave de Station Island en une retraite ouverte en permanence pour les pèlerins» (Braga, *La quête manquée*, cit., p. 172).

69. Giraldi Cambrensis *Opera*, cit., p. 157, 6-7.

mente fra strepiti e clamori infernali⁷⁰ e la cortese accoglienza, apparentemente riservata all'ospite, nasconde in realtà un terribile tranello. Gulinus offre infatti al *miles* di giacere con la propria figlia, una *puella pulcherrima* per la quale il cavaliere *statim exarsit*. Ma, durante l'amplesso, la fanciulla si tramuta in un vecchio tronco deforme che imprigiona *virilem ipsius virgam in quodam foramine facto in illo trunco*⁷¹. Ha quindi inizio un crudissimo rito di castrazione⁷², seguito da una lunga serie di torture, l'ultima delle quali si conclude con una rotazione del malcapitato, legato per i piedi, in una stanza quadrata nelle cui pareti sono conficcate pietre acuminatae, e conduce allo smembramento del suo corpo *usque ad effusionem cerebri*. Domina la crudissima e sadica descrizione un'atmosfera terrificata e beffarda scandita dalle ripetute domande del re demonico, spietato e irridente: *Quomodo facit gener noster? Quomodo te habes?*

Risulta qui evidente la persistenza, non mediata, dell'immagine folklorica e pre-cristiana del re dell'altro mondo – e del suo splendido palazzo⁷³ – che rivela la sua essenza demonica già dalla prima apparizione: gli strepiti e il clamore, a causa dei quali *quasi totus mundus concuteretur*, rinviano chiaramente alla caccia diabolica della *familia Allequini*⁷⁴, e l'offerta all'ospite sia del congiungimento carnale con la propria figlia⁷⁵

70. «Nec mora rex Gulinus, quasi de venatione veniens, domui aporinquavit et tantus strepitus redarum et fremitus equorum et tumultus acclamantium populorum audiebatur, quasi totus mundus concuteretur» (Easting, *Peter of Cornwall's Account*, cit., p. 414, 70-74).

71. Ivi, p. 414, 89-90.

72. «Et virilem ipsius virgam in quodam foramine facto in illo trunco coartatam, quam minister ad hoc deputatus a Gulino contrivit et enervavit percutiendo viriliter et sepiissime malleo clavum stringens in illo foramine virilem virgam illius, ut miles desideraret centies si fieri posset incurrere mortem magis quam talem cruciatum vel ad modicum horam sustinere. Cumque predictus minister sepiissime clavi cum malleo percussiones iteraret et virilem ipsius virgam arctius stringendo collideret, confringeret, quassaret et contereret, et miles ille per multum diei tempus inter has angustias cruciatum laboraret, clamaret, eiularet et usque ad mortem fatigatus esset» (ivi, p. 414, 89-99).

73. «His underground palace is certainly reminiscent of many well appointed otherworld palaces in Celtic legend» (ivi, p. 407).

74. Ivi, p. 406. Sull'argomento cfr. C. Lecouteux, *Chasses fantastiques et cohortes de la nuit au Moyen Age*, Imago, Paris 1999: «Le meneur de la Chasse infernale est sans doute l'avatar d'une ancienne divinité ambivalente, présidant au trépas et à la résurrection» (p. 76); «A partir du canevas mythologique et en reprenant l'image du diable chasseur, l'ancienne divinité est diabolisée et se transforme en démon poursuivant une âme en peine, celle d'un pêcheur» (p. 77).

75. Tale canovaccio narrativo si ritrova, in una rielaborazione che fonde modelli folklorici e istanze anticortesi, nel *Chevalier à l'épée*, breve *roman* pervenutoci in un unico

sia di un beffardo sollievo alle torture mediante immersione in acque ribollenti o gelide paiono, come afferma Robert Easting, «a Christianized and therefore demonized version of the traditional hospitality of the *sidhe*⁷⁶ folk»⁷⁷.

D'altronde, è stata già rilevata la stretta connessione esistente tra la nozione di sovranità e quella di fecondità e di eterno ritorno del ciclo stagionale⁷⁸, nonché la correlazione originale che associa, a livello simbolico e narrativo, le nozze, il banchetto e la morte, a veicolare appunto la tematica della fertilità, «profondément ancrée dans la référence hellequinienne»⁷⁹.

A mio avviso, evidente è anche il legame con visioni rituali sciamaniche di smembramento del corpo⁸⁰ e congiungimento carnale con una sposa sovranaturale⁸¹, connesse appunto a una serie di prove iniziatiche che il protagonista deve superare⁸², anche se, nel testo di Peter of

manoscritto risalente alla fine del XIII o all'inizio del XIV secolo, che si iscrive all'interno del cosiddetto "ciclo di Galvano". Anche qui un misterioso castellano, incontrato nella foresta, invita il cavaliere Galvano, di cui non conosce però l'identità, nella propria dimora: l'ospite viene qui accolto con ogni riguardo dal signore e dalla sua bellissima figlia, seppur in un'atmosfera di paura e di incertezza dovuta all'atteggiamento autoritario e minaccioso del castellano. Dopo una lauta cena, il signore lo costringe a giacere con la propria figlia in un letto sovrastato da una spada incantata: se egli, ignaro della minaccia imminente, tenterà di possedere la fanciulla, verrà ucciso dalla spada. Cfr. *Le Chevalier à l'épée*, in Johnston, Owen (eds.), *Two Old French Gauvain Romances*, cit., pp. 30-60.

76. Cfr. Braga, *La quête manquée*, cit., p. 33. I *sidhe*, tumuli funerari «dont les Gaëls avaient hérité à la civilisation néolithique des mégalithes», rinviano a una visione escatologica di tipologia sotterranea, più tardiva rispetto a quella di un oltremondo insulare, all'interno della quale essi costituiscono delle porte di ingresso verticali verso un reame magico che reduplica, sotto terra, il reame terrestre di Erin. In questo oltretomba sotterraneo risiedono dei Signori che rapiscono o invitano gli esseri umani a visitare i loro territori o li puniscono in caso di intrusioni non desiderate. È interessante qui rilevare la caratteristica fondamentale di queste dimore sotterranee, «d'une beauté et d'une richesse éblouissantes» (p. 33), come appunto la reggia descritta da Peter of Cornwall, che mantiene evidentemente intatta la propria caratterizzazione originaria.

77. Easting, *Peter of Cornwall's Account*, cit., p. 407.

78. K. Ueltschi, *La Mesnie Hellequin en conte et en rime*, Champion, Paris 2008, p. 438.

79. *Ibid.*

80. Cfr. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris 1951, pp. 63-7.

81. *Ivi.*, pp. 86-8. Cfr. anche Braga, *La quête manquée*, cit., pp. 92-100.

82. «Toutes les expériences extatiques qui décident de la vocation du futur chaman comportent le schéma traditionnel d'une cérémonie d'initiation: souffrance, mort et résurrection. [...] Quant au contenu de ces expériences extatiques initiales, bien qu'il soit assez riche, il comporte presque toujours un ou plusieurs des thèmes suivants: morcelle-

Cornwall, la successione dei motivi non risulta più consequenziale: il motivo folklorico del re demonico⁸³, qui probabilmente proposto nella sua forma archetipica⁸⁴, risulta infatti slegato dalla sua tipica funzione di verificare, mediante la prova, l'eccellenza dell'ospite, necessaria alla concessione della donna "oltremondana". Il re Gulinus pare qui invece as-surto principalmente al rango di torturatore infernale, e le pene inflitte al cavaliere, riconducibili a rituali iniziatici per ottenere l'immortalità⁸⁵, sono ancora assolutamente prive di qualunque finalità elettiva o purificatrice: dunque quella «transformation des *sidhe* en espaces eschatologiques chrétiens»⁸⁶ che, come già rilevato, si evidenzia nel ciclo di leggende sul Purgatorio di san Patrizio, si rivela qui attraverso uno dei testi meno deformati dall'*adaptatio cristiana*⁸⁷, in cui materiali folklorici e patina edificante risultano ancora sostanzialmente estranei fra loro.

Assai interessante è anche lo strano rituale di castrazione al quale è sottoposto l'ospite, che ha inizio con la metamorfosi "arborea" della fanciulla, tramutatasi tuttavia in ramo secco e nodoso, per rafforzare questa terrificante «image of infertility»⁸⁸. La connessione, seppur generica, con l'immagine della vagina dentata capace di imprigionare l'uomo non

ment du corps suivi d'un renouvellement des organes intérieurs et des viscères; [...] descente aux Enfers et entretiens avec les esprits et les âmes de chamans morts» (Eliade, *Le Chamanisme*, cit., pp. 45-6).

83. Cfr. Donà, *Per le vie dell'altro mondo*, cit., pp. 442-8.

84. In relazione alle attestazioni medievali di racconti in cui compaiono analoghe figure (come appunto il "cavaliere verde" del medio inglese *Gawain and the Green Knight*) Donà rileva che «dietro al gigante che concede la donna soprannaturale dobbiamo sempre riconoscere l'immagine minacciosa di un possente signore dell'Altro Mondo, un Re della Morte in tutta la sua orrida maestà, signore degli animali e di uno splendido castello oltremondano, spietato e immortale, taciturno e immensamente ricco» (ivi, p. 448).

85. «Il est facile d'observer que les épreuves passées par le chevalier respectent le rituel de l'initiation à l'immortalité dans le Mag Mell, mais renversent ses éléments point par point. [...] l'histoire de Peter de Cornwall a plusieurs motifs en commun avec les légendes sur les Fianna. [...] Or, dans l'*Histoire du chevalier et de Gulinus*, le seigneur de l'autre monde se métamorphose d'une figure majestueuse et bénéfique en un démon railleur et sadique. La transformation de la *banshee* des légendes Fianna est renversée dans le sens opposé, d'une jeune fille elle transmute en un arbre mort. Satanisée, l'épouse de féerie devient un être inanimé et la sexualité sacrale qui confère l'immortalité est remplacée par une castration, donc par l'infertilité. Le bain régénérateur dans le chaudron de Dagda, qui devrait rajeunir et éterniser le héros, s'avère lui aussi être une occasion de torture» (Braga, *La quête manquée*, cit., p. 173).

86. Ivi, p. 169.

87. Ivi, p. 172.

88. Easting, *Peter of Cornwall's Account*, cit., p. 408.

basta infatti a spiegare completamente né la strana metamorfosi⁸⁹ né la particolare tipologia dei tormenti, anche se Easting ravvisa nell'inchiodamento e nel martellamento⁹⁰ una possibile rielaborazione in senso cristiano, con evidente riferimento ai patimenti inflitti a Cristo, dell'originaria leggenda pagana.

Più probabile invece il legame con il già citato tema della fertilità, qui associato a una rappresentazione ciclica della temporalità stagionale: se il re dei morti concede all'inizio il dono "primaverile" della fertilità ai viventi, mediante le nozze concesse all'ospite terreno, il momento conclusivo della parabola si materializza attraverso l'immagine "invernale" del tronco secco e nodoso, evidente simbolo di infertilità e di morte. Se appunto, come rileva Karin Ueltschi, le «*senefiances essentielles de la Mesnie Hellequin*» possono essere identificate in «mort et résurrection, stérilité et fertilité»⁹¹, risulta qui evidente che sia la castrazione, sia la morte simbolica inflitta all'ospite paiono rinviare a un'altra «constellation mythique fondamentale de notre Moyen Age»⁹²: quella che ruota attorno alla tematica del Graal e che concentrerà nella figura del Re Pescatore – al contempo responsabile e vittima di una misteriosa ferita castrante – una rete assai complessa di significazioni⁹³.

Dunque si ritrova in questo testo, quasi a dispetto delle sezioni esordiali e conclusive che lo collocano all'interno di una consolidata tradizione monastica⁹⁴, una sorta di serbatoio di motivi non ancora rielaborati dalla sovrapposizione del cristianesimo e che risultano semplicemente innestati all'interno di una cornice edificante.

Infatti la visione, più che purgatoriale, è certamente infernale⁹⁵, e svanisce improvvisamente alla luce del giorno⁹⁶, senza che ci sia alcun

89. Ivi, pp. 408-9.

90. Ivi, p. 414, 90-93.

91. Ueltschi, *La Mesnie Hellequin*, cit., p. 424.

92. Ivi, p. 443.

93. *Ibid.*

94. Easting, *Peter of Cornwall's Account*, cit., pp. 410-3, 1-64 e 415-6, 151-170.

95. K. Ueltschi rileva comunque la frequente assimilazione del corteo "aereo" della *Mesnie Hellequin* a un vero e proprio «Purgatoire ambulante», dal momento che «elle relève à la fois de la sphère des vivants – auxquels elle apparaît [...] – et à la sphère des morts» e risponde in tal modo all'esigenza dei «docteurs du Moyen Age de définir les contours et surtout la localisation spatiale du Purgatoire» (Ueltschi, *La Mesnie Hellequin*, cit., pp. 505-6).

96. «Cumque sic diutissime illuderetur, mane iam die adveniente, disparverunt omnes illi ministri iniquitatis cum rege suo Gulino, et omnes pene eius evanuerunt cum ipsa vi-

cenno a una eventuale successiva conversione del protagonista, né una indicazione relativa al peccato dal quale egli dovrebbe purgarsi.

L'elemento più interessante da rimarcare, a questo proposito, è dovuto non certo alle ormai note stratificazioni folkloriche sottese a motivi diffusi nella tradizione letteraria, quanto il procedimento di utilizzo dell'aneddoto narrativo, qui crudo racconto di matrice folklorica, all'interno del discorso morale. Nel racconto di Peter of Cornwall si rileva infatti la giustapposizione di elementi ancora sostanzialmente estranei fra loro, e la mancata fusione di un nucleo leggendario originario con l'impianto apparentemente edificante del testo. Risulta infatti totalmente assente quella glossa interpretativa, di carattere moraleggiante, che costituisce invece una costante nel "genere" visionario, in grado di suggerire la chiave di lettura "edificante" del testo, anche se l'aneddoto narrato pare assumere i contorni di un *exemplum* che stigmatizza il peccato di lussuria. L'unica preoccupazione del redattore pare invece quella di assicurare la veridicità di quanto tramandato attraverso il minuzioso riferimento a fonti monastiche, o meglio la lunga enumerazione iniziale di monaci cistercensi, di cui viene fornito il nome e l'abbazia di appartenenza, che avrebbero fornito dettagli e narrazioni relative al purgatorio di san Patrizio⁹⁷.

È inoltre assai significativo, a riprova del continuo utilizzo di materiali folklorici con finalità edificanti, il fatto che il medesimo *exemplum*⁹⁸ compaia tra gli aneddoti di Étienne de Bourbon, predicatore dell'ordi-

sione sua, et invenit se miles in introitu Purgatorij a quo prius in Purgatorium intraverat, nichil eorum que viderat videns» (Easting, *Peter of Cornwall's Account*, cit., p. 415, 144-149).

97. Ivi, pp. 410-3, 1-64.

98. «Item aliquando ludificans transmutando se in species militum compugnancium et emittencium faces ardentis, qui ab hominibus solent appellari *arzei*, quasi succensi vel flammigeri. Item aliquando in similitudinem militum venancium vel ludencium, qui dicuntur de familia Allequini vulgariter vel Arturi. Audivi quod, cum quidam rusticus circa Montem Cati portaret facem lignorum ad lunam, vidit infinitam multitudinem canum venaticorum quasi post predam latrancium, post infinitam multitudinem peditum et equitum; et cum quereret ab uno illorum qui essent, respondit quod essent de familia regis Arturi, ad cuius curiam propinquam venirent, ut ibi bene sibi esset. Et visum fuit dicto rustico quod sequeretur eos, et quod intraret in maxima et nobilissima palacia, et [videret] milites et dominas ludentes et choreizantes, comedentes et bibentes nobilia fercula, et in fine dictum est ei quod iret ad lectum, et quod ductus esset in camera ad lectum preciosissime ornatum, in quo jacebat quedam domina visa mirabiliter speciosa; cum qua cum intrasset et obdormisset, invenit se, in mane excitatus, super facem lignorum turpiter jacentem et ludificatum» (Étienne de Bourbon, *Anecdotes historiques, légendes et apoloques*, éd. par A. Lecoy de la Marche, Librairie Renouard, Paris 1877, p. 321, 365).

ne dei frati minori, vissuto nel XIII secolo, che intitola la sua opera *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, esplicitando in tal modo il fine della sua raccolta: fornire appunto un repertorio di aneddoti che possano essere utilizzati nell'ambito di una predicazione rivolta a un uditorio di incolti⁹⁹:

in humanis cordibus maxime valent exempla, que maxime erudiunt simplicium hominum ruditatem, et faciliorem et longiorem ingerunt et imprimunt in memoria tenacitatem (magis, ut probat beatus Gregorius in Dyalogorum libro, docent facta quam verba et magis movent exempla quam predicamenta); ideo summa Dei sapientia, Christus Jhesus, primo docuit factis quam verbis, et subtilitatem predicationis et doctrine grossam quasi corpoream et visibilem reddidit, muniens et vestiens eam diversis similitudinibus, parabolis, miraculis et exemplis, ut ejus doctrina citius caperetur, facilius cognosceretur, fortius in memoria retineretur et efficacius opere adimpleretur¹⁰⁰.

Dunque, se la necessità di istruire mediante la narrazione, l'aneddoto, il racconto folklorico, sulla scia dell'esempio fornito da Gregorio Magno, è ormai diventata prassi consolidata nell'ambito della predicazione¹⁰¹, Étienne de Bourbon non fa che riunire, come già Jacques de Vitry¹⁰², una

99. «Ut homines instruerent, monerent, moverent et promoverent ut mala futura metuerent et caverent, et per hoc a peccatis recederent et bonum appeterent et de malis commissis veraciter peniterent, tentaciones viriliter repellerent, et ut in bonum perseverarent, honeste viverent, discrete agerent, ut discrete bonum a malo eligerent, ut meliora bona et salutis viciniora aliis preeligerent et preponerent, ut recte intelligerent, crederent et sentirent, ut Dei beneficia frequenter recolerent et recognoscerent, ut bona prout sunt bona gustando saperent, appeterent et amarent, ut mala pene presentis patienter propter Deum ferrent, transitoria et vana bona contemnerent, eterna bona ardentem appeterent, instanter et prudenter quererent, et perseverantes ea obtinerent circa que consistit hominum salus, tota conversacio et predicacio salutaris, de quibus est eciam opus presens» (ivi, pp. 3-4).

100. Ivi, p. 4.

101. «Vincent de Beauvais nous donne la juste mesure de l'emploi des récits dans la chaire, en disant que c'était la mode de mêler des apologues aux sermons, dans le double but de prévenir l'ennui des auditeurs et de faire ressortir la morale que ces contes renfermaient, et en ajoutant qu'on ne devait recourir à de tels moyens qu'avec prudence, de peur d'exciter le rire au lieu de provoquer à la pénitence» (ivi, p. XII).

102. Teologo, storico delle crociate, nato nei pressi di Parigi verso il 1160, Jacques de Vitry svolse un'intensa attività di predicatore. Divenne cardinale e vescovo. Morì a Roma nel 1240. Tra le sue numerose opere, ci sono rimasti 410 sermoni, redatti tra il 1226 e il 1240, che formano quattro raccolte distinte a seconda delle ricorrenze e dello status degli interlocutori. Nei *sermones ad status* compare una raccolta di 314 *exempla*, destinati alla persuasione dei laici. Cfr. T. F. Crane, *The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry*, Nutt, London 1890.

serie vastissima di racconti di provenienza assai varia. Da una parte attinge a fonti scritte, minuziosamente citate nel *Prologo*, quali testi sacri e patristici, libri storici, compilazioni teologiche, vite di santi, leggende e favole, dall'altra si rifà ad avvenimenti contemporanei, a ricordi, a tradizioni che gli vengono trasmesse oralmente¹⁰³. Ciò che si ricava dall'esame di tale raccolta è l'idea di un "repertorio mobile" di canovacci narrativi, di storie, la cui eterogeneità può essere avvertita solo da un lettore moderno, non certo aduso a tali commistioni, ma che risulta del tutto normale all'interno di quella concezione unitaria del sapere, e dell'istruire, che costituisce la peculiarità della produzione testuale del Medioevo. La definizione dell'opera di Étienne, fornita dall'editore Lecoy de la Marche, risulta dunque perfettamente calzante: «une morale en action»¹⁰⁴ o meglio, una parola in azione, una morale che diventa azione mediante la narrazione, che fonde l'*exemplum* di matrice scritturale con i racconti arturiani¹⁰⁵, entrambi "parola utile" per edificare, o semplicemente parola che, in quanto tale, può soltanto *docere*.

1.2. La parola "salvifica" nelle visioni dell'aldilà di matrice monastica

I principali racconti di viaggi nell'aldilà si presentano dunque sotto forma di visioni¹⁰⁶ elaborate in ambiente monastico, con evidente intento didattico-didascalico: la narrazione tende a strutturarsi in *exemplum* e il percorso assume progressivamente la configurazione di un viaggio penitenziale.

Se nelle visioni descritte nei *Dialoghi* di Gregorio Magno, come ben rileva Lachin, viene riportata «all'ortodossia l'apocalittica apocrifa e la

103. Étienne de Bourbon, *Anecdotes historiques*, cit., p. XIII.

104. *Ibid.*

105. Riguardo alle fonti scritte citate da Étienne, tra esse figurano anche l'*Historia Caroli Magni* o *Historia Runcevallis*, storia favolosa attribuita a Turpino, l'*Historia Antiochiana* o *Historia captionis Antiochiae* (la *Chanson d'Antioche*), poema; l'*Historia Artburi* (romanzi della Tavola rotonda) e varie leggende in versi (*Légende en vers sur un chevalier enfermé la nuit dans une église. Légende en vers sur une chapelle de cire construite par des abelles*), oltre a raccolte di *exempla* e bestiari (ivi, pp. XIII-XVI).

106. Cfr. P. Dinzelsbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Hiersemann, Stuttgart 1981; P. Dinzelsbacher, M. P. Ciccarese, Y. Christe, W. Berschin, *Le Visiones nella cultura medioevale. Testi della VI settimana residenziale di studi medioevali* (Carini, 20-25 ottobre 1986), Officina di studi medievali, Palermo 1990; M. P. Ciccarese, *La genesi letteraria della visione dell'Aldilà*, in "Augustinianum", 29, 1989, 1-3, pp. 435-49, volume interamente dedicato al tema dei sogni e delle visioni.

letteratura delle visioni»¹⁰⁷, la complessa simbologia propria dei testi apocalittici lascia il posto alla materialità di *imagines*¹⁰⁸, la cui evidente concretezza “visiva” costituisce prova inconfutabile di veridicità: «Superna enim pietas ex magna misericordiae suae largitate disponit, ut nonnulli etiam post exitum repente ad corpus redeant, et tormenta inferi, quae audita non crediderant, saltem visa pertimescant» (Gregorio Magno, *Dialoghi*, IV, 37, 2)¹⁰⁹.

L'utilizzo di elementi appartenenti alla cultura popolare – come l'idea di estrema vicinanza tra mondo infero e mondo terreno o le concezioni relative all'erranza delle anime in pena – trasforma l'astratta realtà della teologia agostiniana¹¹⁰ in uno scenario quasi tangibile in cui l'immediatezza e la corporalità dell'immagine costituiscono il veicolo necessario per ricondurre, al concreto immaginario del proprio uditorio, un messaggio metafisico altrimenti non comprensibile. Tale percorso di materializzazione dell'astratto, in cui la parola si rivela appunto nel suo significato etimologico di *parabola*, e dunque di “paragone”, “similitudine”, innesca necessariamente il percorso inverso: il mondo delle *imagines*, qui costituite da Gregorio allo scopo di edificare gli uditori, e quindi immediatamente glossate, va a costituire lo specchio della realtà trascendente da manifestare.

Dunque, la relazione simbolica che il pensiero cristiano medievale istituisce tra ogni elemento della realtà immanente e le verità del mondo trascendente – quell'allegoria *in factis* in cui il rapporto di significazione è istituito direttamente da Dio – lascia il posto a un'allegoria in cui la *factio*, propria dell'allegoria *in verbis*, svalutata dai pensatori cristiani come

107. Maria di Francia, *Il Purgatorio di San Patrizio*, a cura di G. Lachin, cit., p. 28.

108. Ivi, p. 27.

109. «Infatti, la bontà di Dio, il quale è infinitamente grande nella sua misericordia, dispone che alcune anime, dopo essere uscite dal corpo, subito vi ritornino e, almeno per averli visti, temano i tormenti dell'inferno, ai quali non avevano creduto sentendone parlare».

110. «Nell'immaginario topografico di Gregorio Magno, molto più vicino alla letteratura apocalittica extracanonica, a quella delle *vitae patrum* e degli *exempla* che alla letteratura teologica, le contiguità e continuità temporali di Agostino (tutti i tempi individuali, prima e dopo la morte, si riducono all'unico tempo orientato che precede il Giudizio del Dio atemporale, che lo dissolve) diventano contiguità e continuità spaziali, e i luoghi dell'aldilà purgatoriale – definiti *inferna loca* solo perché si trovano in basso – diventano un continuum geografico che è di questo mondo, opposto alle alterità assolute, antitetiche e inconoscibili degli estremi luoghi paradisiaco e infernale» (Maria di Francia, *Il Purgatorio di San Patrizio*, a cura di G. Lachin, cit., p. 28).

portatrice di un mero *sensus litteralis*, va a costituire l'unica possibilità di accesso a un pensiero teologico, altrimenti non trasmissibile ai fedeli.

Se è vero che, come afferma Francesco Zambon, «la definizione di questi due tipi di allegoria è uno dei problemi capitali dell'ermeneutica medioevale, [...] perché coinvolge il delicato rapporto fra Scrittura sacra e scrittura profana»¹¹¹, va sottolineato il valore fondante del sincretismo gregoriano che salda un vasto patrimonio di immagini popolari a una serie di motivi di ascendenza religiosa e colta, al fine di conferire forma, concretezza, e dunque *utilitas*, ai propri scritti edificanti.

Su questa linea vanno a collocarsi anche una serie di visioni, sviluppatesi in ambito monastico e condizionate evidentemente dalla lettura sia della *Visio Pauli* che dei *Dialoghi* di Gregorio Magno: le visioni di Fursa, di Baronto e di Drythelm.

All'interno di una narrazione della vita del monaco irlandese Fursa¹¹², risalente alla seconda metà del VII secolo, viene descritta la visione dell'aldilà paradisiaco e infernale¹¹³, nota come *Visio Fursei*, occorsa al monaco durante uno stato di morte temporanea.

La *Visio Baronti*¹¹⁴, redatta in Gallia alla fine del VII secolo, può essere invece considerata «il primo racconto autonomo del Medioevo occidentale esclusivamente composto per narrare un viaggio dell'anima»¹¹⁵; esso descrive una porzione dello spazio paradisiaco e, più brevemente, di quello infernale, visitate da un frate di nobile nascita, appena convertito, durante uno stato di morte temporanea seguito a una malattia¹¹⁶.

111. Zambon, *Nel mondo del simbolo*, cit., p. 30.

112. Cfr. *Vita Fursei*, 8, 17-30, in M. P. Ciccacese, *Le Visioni di San Fursa*, in "Romanobarbarica", 8, 1988, pp. 231-304. Un'edizione critica della *Vita Fursei*, in cui però sono omesse le sezioni relative alle visioni, è stata curata da B. Krusch in *Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Merovingicarum*, vol. IV, Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Hannover 1902, pp. 434-40. Un'edizione provvisoria della *Visio Sancti Fursei*, basata su tre manoscritti (VIII-IX secolo), è fornita anche in Carozzi, *Le voyage de l'âme*, cit., pp. 677-92.

113. Compagnoni qui elementi derivati chiaramente da Gregorio, come la lotta tra angeli e diavoli per il possesso dell'anima di Fursa e il motivo della visione avvenuta durante uno stato di morte temporanea. Una minuziosa analisi della *Visione di Fursa* si trova ancora in Carozzi, *Le voyage de l'âme*, cit., pp. 99-120.

114. *Visio Baronti monachi Longoretensi*, hrsg. von B. Krusch, in *Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Merovingicarum*, vol. V, Hahn, Hannover-Leipzig 1910, pp. 377-94.

115. Maria di Francia, *Il Purgatorio di San Patrizio*, a cura di G. Lachin, cit., p. 36.

116. Cfr. M. P. Ciccacese, *La Visio Baronti nella tradizione letteraria delle Visiones dell'aldilà*, in "Romanobarbarica", 6, 1981-82, pp. 25-52; Y. Hen, *The Structure and Aims of the*

Di provenienza anglosassone (Northumbria) è, infine, la *Visio Drythelmi*, narrata dal venerabile Beda (673-735 ca.) nella sua *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*¹¹⁷: il protagonista della visione è ancora un laico che si convertirà alla vita monastica dopo aver visitato, durante uno stato di morte apparente, un luogo intermedio tra inferno e paradiso.

Carozzi definisce la *Visio Fursei* come «le véritable point de départ du genre littéraire»¹¹⁸; infatti, anche se il racconto visionario risulta inserito all'interno di una biografia, esso va comunque a costituirne il nucleo principale, sia dal punto di vista tematico che strutturale. Il testo ebbe inoltre un'amplessissima circolazione anche grazie alla versione abbreviata inclusa da Beda nella sua *Historia ecclesiastica*, in cui viene aggiunto qualche dettaglio supplementare sulla vita del monaco, ma vengono omesse alcune sezioni delle visioni¹¹⁹. Centrale il motivo della disputa tra gli angeli che accompagnano Fursa nel suo percorso e le turbe di diavoli che si contendono la sua anima. Inoltre la struttura dialogica, desunta dal modello gregoriano, permette di introdurre una serie di speculazioni teologiche che riguardano l'itinerario dell'anima dopo la morte e la purgazione dai peccati non espiati durante la vita terrena. La *Visio* ha il carattere di una rivelazione costellata da elementi simbolici¹²⁰ e pare riassumere nell'arco di un giorno, tanto dura l'esperienza visionaria di Fursa, i lunghi anni dedicati dal santo alla predicazione¹²¹.

Se la *Visio Fursei* assume dunque il carattere di un'esperienza iniziatica, concessa eccezionalmente a un santo per meglio orientarne la missione evangelizzatrice, ben diverso è invece il percorso spirituale delineato nella *Visio Baronti*: il protagonista è infatti un nobile laico che, convertitosi quasi al termine di un'esistenza da peccatore¹²², si è di re-

Visio Baronti, in "The Journal of Theological Studies", 47, 1996, 2, pp. 477-97. Assai evidente risulta qui lo stretto legame con i *Dialoghi* di Gregorio Magno: oltre al raggruppamento delle anime infernali in precise categorie, che corrisponde appunto a quello disegnato da Gregorio nel cap. XXXVI del quarto libro, e alla presenza di personaggi ben noti al pubblico dei religiosi, si rileva anche la grande familiarità con lo stile e la teologia del modello gregoriano, ai quali il redattore vuole uniformarsi. Cfr. Carozzi, *Le voyage de l'âme*, cit., pp. 150-5.

117. B. Colgrave, R. A. B. Mynors, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, Clarendon Press, Oxford 1969, v, 12-15, pp. 488-99 (trad. it. *Storia ecclesiastica degli Angli*, a cura di G. Simonetti Abbotto, Città Nuova, Roma 1987, pp. 329-35). Si segnala anche la più recente traduzione Beda, *Storia degli inglesi*, a cura di M. Lapidge, Mondadori, Milano 2010.

118. Carozzi, *Le voyage de l'âme*, cit., p. 99.

119. Ivi, p. 100, nota 7.

120. Ivi, p. 103.

121. Ivi, p. 102.

122. Ivi, p. 139.

cente ritirato nell'abbazia francese di Longoreto, assieme al proprio figlio Aglioaldo, ancora fanciullo¹²³. Caduto in uno stato di morte apparente, in seguito a una violenta febbre, si risveglia il mattino successivo tra lo stupore dei presenti e narra la visione avuta durante la notte: immediatamente ghermito e a lungo torturato da due *tetri daemones* che tentano di trascinarlo all'inferno, Baronto viene salvato dall'intervento dell'arcangelo Raffaele che, dopo una lunga contesa con i diavoli, separa dal corpo la sua anima e le conferisce le sembianze di un minuscolo uccello dall'aspetto umano. Dopo una nuova contesa tra l'arcangelo e i *daemones* per il possesso dell'anima, il viaggiatore oltrepassa le prime tre porte del paradiso e visita una parte delle regioni celesti. A Baronto è poi concesso di attraversare le regioni infernali dove, nonostante le tenebre e il fumo, riesce a scorgere, per volontà divina, le anime dei dannati, disposte in cerchio e raggruppate per categorie in base ai peccati commessi, secondo l'ordine già stabilito da Gregorio¹²⁴. La visione si conclude appunto con il rientro dell'anima di Baronto nel proprio corpo, ancora adagiato sul letto di morte.

Un notevole elemento di novità è costituito dalla forma narrativa: viene qui infatti utilizzata la narrazione alla prima persona sia dall'anonimo redattore, che introduce la figura di Baronto e descrive l'occasione della visione, di cui afferma la veridicità, sia dallo stesso Baronto nel resoconto della propria esperienza¹²⁵. Dunque, proprio la *Visio Baronti* andrebbe a costituire quel discrimine tra parola intesa quale svelamento di verità trascendenti, che trae la sua credibilità dall'autorità della fonte, e parola dotata di un nuovo potere asseverativo, che unisce all'intento edificante la volontà di rappresentare un cammino di perfezionamento al tempo stesso individuale ed esemplare.

Se infatti l'esperienza visionaria costituisce semplicemente una tappa, pur fondamentale, all'interno dell'itinerario spirituale percorso da san Fursa, educato come monaco fin dall'infanzia, ben differente risulta il ruolo della visione oltremondana in Baronto, appartenente all'alta nobiltà franca, *nuper conversus*, e tuttavia ancora *miles*¹²⁶ nell'animo, col-

123. Ciccarese, *La Visio Baronti*, cit., p. 37.

124. Carozzi, *Le voyage de l'âme*, cit., pp. 148-9.

125. Maria di Francia, *Il Purgatorio di San Patrizio*, a cura di G. Lachin, cit., p. 37.

126. Sulla possibile identificazione di Baronto con un figlio, o comunque un parente, di un omonimo conte di Limoges nato in Aquitania nel VII secolo cfr. Carozzi, *Le voyage de l'âme*, cit., pp. 142-4.

pevole appunto di una serie di peccati capitali (*principalia vitia*) tra i quali predomina la lussuria. Sarà appunto la presa di coscienza degli errori commessi, indotta dalle rivelazioni concesse durante la lotta tra angeli e diavoli per il possesso della sua anima, che produrrà la reale conversione del protagonista, richiamato alla vita affinché ottenga, mediante l'elemosina ai poveri, il perdono definitivo. Assai significativo dunque il ruolo rivestito dalla visione dell'aldilà nel percorso spirituale del protagonista. Se l'ingresso di Baronto nel monastero precede la visione a lui concessa, appare evidente che la già avvenuta "conversione" del *miles* laico viene comunque avvertita come imperfetta: solo la visione oltremondana potrà infatti condurlo a una reale rinascita spirituale. Vengono così portate sulla scena della *Visio Baronti* le differenti modalità di accesso ai monasteri: da una parte la pratica degli "oblato", ovvero dei fanciulli "donati" al monastero dai genitori, come appunto Aglioaldo, figlio di Baronto, dall'altra la pratica dei cosiddetti "conversi", entrati da adulti nei monasteri, spesso dopo esistenze travagliate, e che faticano ad accettare le regole monastiche. Baronto, in qualità di *conversus*, delinea dunque il difficile percorso di abbandono del costume di vita precedente, in nome del modello virtuoso proposto dalla vita monastica.

Ancora diversa la funzione strutturale della visione nella *Visio Drythelmi*, laddove il ritiro nel monastero è indotto appunto dall'esperienza visionaria, che diventa quindi il motore necessario alla salvazione dell'anima. Qui infatti il protagonista è un laico, padre di famiglia, che vive in un distretto della Northumbria e conduce una vita improntata ai valori cristiani¹²⁷. Colpito da una malattia, dopo una fase di morte apparente che gli permette l'accesso al mondo dei defunti, manifesta al risveglio l'intenzione di cambiare il proprio *modus vivendi*: decide quindi di spartire i propri beni tra i suoi familiari e i poveri per ottenere la salvazione dell'anima. Egli ha infatti visitato, durante la notte seguita alla sua morte, e grazie a una guida angelica, un oltretomba bipartito: da una parte, una valle in cui le anime sono tormentate alternativamente dal gelo e dalla calura e in cui si apre il pozzo infuocato dell'inferno vero e proprio, dall'altra, un giardino luminoso popolato da spiriti buoni ai quali non è ancora concesso di ascendere al paradiso. Tale strutturazione dell'aldilà, come rileva Lachin¹²⁸, mostra l'introduzione di elementi derivati

127. Ivi, p. 228.

128. Maria di Francia, *Il Purgatorio di San Patrizio*, a cura di G. Lachin, cit., pp. 40-2. Un'analisi dettagliata dell'aldilà descritto nella visione di Drythelm si trova in Carozzi, *Le voyage de l'âme*, cit., pp. 226-54.

da una tradizione celtica insulare. Infatti le regioni ultraterrene estreme, quella infernale e quella paradisiaca, non vengono descritte, mentre viene presentato un aldilà terreno bipartito, situato a oriente e confinante con le regioni estreme, in cui sono ospitate le anime dei peccatori lievi, che potranno purificarsi anche grazie all'intervento dei vivi, e quelle di coloro che non hanno comunque raggiunto una perfezione tale da meritare subito il paradiso. Questa regione intermedia, seppur bipartita, costituisce il primo vero e proprio purgatorio della tradizione visionaria¹²⁹, in quanto luogo deputato alla purgazione dei peccati lievi e in cui la pena è soltanto temporanea.

In seguito alla visione, Drythelm si ritirerà nel monastero di Mailros, dove riceverà la tonsura monastica e condurrà da quel momento in poi una vita ascetica. Nell'introdurre la sua storia, Beda ne chiarifica il valore allegorico ed esemplare: il fatto miracoloso avvenne «perché gli uomini fossero incitati a risorgere dalla morte dell'anima»; per tale fine, infatti, «un tale, che era morto già da un po' di tempo, risuscitò alla vita del corpo e raccontò molte cose degne di memoria, che aveva visto»¹³⁰. Carozzi sottolinea inoltre il fatto che nella visione di Drythelm narrata dal venerabile Beda, come già in Gregorio, è l'autorità della fonte, del locutore, a conferire veridicità al racconto: infatti viene applicato un tipico procedimento narrativo per cui il nome del protagonista della visione, Drythelm, viene fornito quasi per caso alla fine della narrazione¹³¹, «après l'énumération d'un ensemble de témoignages destinés à attester de l'historicité du personnage»¹³².

Appare evidente che le visioni di Fursa, di Baronto e di Drythelm, presupposti imprescindibili per la ricostruzione del filone narrativo delle visioni dell'aldilà, risultino comunque strettamente connesse a un ambiente monastico¹³³, al quale è possibile ricondurre sia la provenienza dei redattori sia lo *status* assunto dai protagonisti in seguito alla visione.

La parola "ilocutoria", che ha il fine di provocare il mutamento-salvazione degli ascoltatori, risulta dunque ancora confinata in un universo monastico che struttura la narrazione nella tipica forma dell'*exemplum* destinato all'edificazione dei laici *illiterati*; parola che non nasconde la propria "utilità" e si propone come l'unico mezzo accessibile, co-

129. Cfr. Ciccarese, *Le più antiche rappresentazioni del Purgatorio*, cit., pp. 51-6.

130. Venerabile Beda, *Storia ecclesiastica degli Angli*, cit., p. 329.

131. Carozzi, *Le voyage de l'âme*, cit., p. 226.

132. Ivi, p. 227.

133. Cfr. ivi, pp. 587-8.

me l'unica voce simbolica, in grado di far comprendere il mondo e il destino degli uomini.

1.3. Immagini topiche e glossa moraleggiante: la *Visio Alberici* e la *Vision de Tondale*

Altre due visioni, datate verso la metà del XII secolo, influenzano probabilmente lo sviluppo successivo del genere¹³⁴: la *Visio Alberici* (1130 ca.), scritta a Montecassino, di tradizione monotestimoniale e forse di circolazione limitata all'ambiente monastico, e la *Visio Tnugdali* (1149), che conosce invece una vastissima diffusione in ambito germanico e romanzo.

La *Visio Alberici*¹³⁵, considerata per molto tempo come una fonte diretta della *Divina Commedia*, descrive il viaggio compiuto da Alberico¹³⁶, portato da una colomba, sotto la guida di san Pietro e di due angeli, nelle regioni infernali; qui sono riunite, in una serie di categorie estremamente disomogenee¹³⁷, che rispecchiano la classificazione delle colpe fornita dai penitenziali¹³⁸, le anime dei peccatori, sottoposte a pene la cui temporalità viene spesso quantificata con precisione¹³⁹. Inoltre, le pene

134. In entrambe le visioni compare una rigida categorizzazione delle anime dannate, rinchiusi in luoghi definiti, a seconda dei peccati commessi e delle pene subite. Cfr. Baschet, *Les justices de l'Au-delà*, cit., pp. 104-114.

135. P. G. Schmidt, *Visio Alberici*, Franz Steiner, Stuttgart 1997, pp. 160-207.

136. Alberico da Settefrati, nato da nobile famiglia nel 1101 in Abruzzo, fu accolto come oblatto nel monastero di Montecassino. Secondo il racconto di Pietro Diacono nel *Chronicon Casinense*, durante una fase di incoscienza seguita a una malattia, all'età di dieci anni, ebbe una visione dell'inferno e del paradiso. Una volta entrato in monastero, fece trascrivere la sua visione a un monaco, Guido, che però vi apportò una serie di modifiche, alle quali poi se ne sovrapposero altre nel corso dei numerosi rimaneggiamenti del testo. Alla fine, su invito dell'abate Senioreto e con l'aiuto di Pietro Diacono, per evitare ulteriori modifiche della visione originaria, riscrisse egli stesso il testo che ci è pervenuto. L'unico manoscritto che ci tramanda la *Visio*, redatto e conservato a Montecassino, è preceduto da una lettera dello stesso Alberico, in cui vengono appunto elencate le sezioni aggiunte al suo testo. Cfr. *Petri Diaconi De viris illustribus Casinensibus*, in *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, cit., vol. CLXXXIII, coll. 1032-1033. Maggiori dettagli sulle diverse redazioni della *Visio Alberici* in Carozzi, *Le voyage de l'âme*, cit., pp. 495-7.

137. Si passa dalla punizione di colpe quali l'adulterio, l'incesto, il concubinaggio, alla identificazione di peccati che colpiscono soprattutto il clero (complicità di vescovi e parrochiani con preti malvagi; simoniaci o chierici che non hanno effettuato la penitenza) e le donne (rifiuto di allattare gli orfani, aborto o infanticidio). Cfr. Baschet, *Les justices de l'Au-delà*, cit., p. 106.

138. Ivi, p. 107.

139. Ivi, pp. 104-8.

delle anime ospitate nella parte inferiore dell'inferno sono definitive, mentre quelle della parte superiore, che costituisce di fatto una dimensione purgatoriale, sono temporanee. Novità della *Visio* è la mutata funzione del tipico fiume infuocato, ribollente di pece, che è chiamato qui per la prima volta *purgatorium*¹⁴⁰, attraversato da un ponte di ferro molto alto – il *pons subtilis* della tradizione precedente – che segnala il limite della sezione infernale. Le anime dei giusti sono in grado di oltrepassarlo facilmente, mentre per quelle oberate dai peccati, il ponte diviene sottile come un filo. Esse cadono dunque nel fiume e ripetono tale percorso fino al momento della definitiva purgazione, quando, «cotte come la carne», possono liberamente attraversare il ponte. La metafora alimentare compare più volte nel testo e trova la sua più completa realizzazione nel cosiddetto *concovinium*¹⁴¹, bacino colmo di metalli fusi, zolfo e resina ardenti, in cui vengono immerse le anime dei parrochiani, dei vescovi e dei signori che tollerarono la cattiva condotta dei loro preti.

Oltre il ponte ha invece inizio il regno degli eletti, al quale si accede dopo aver attraversato una immensa radura, ricoperta di rovi e spine: al centro un drago cavalcato da un demone che brandisce, a mo' di spada, un serpente con il quale ferisce e dilacera le anime, fintanto che, purgate dai loro peccati, possono accedere a una bellissima radura fiorita, dove le anime dei giusti possono godere del *refrigerium*. Questo *locus amoenus* si trova assai vicino al paradiso, diviso in sette cieli, dei quali viene descritta la struttura: nel settimo cielo si trova il trono di Dio. Ad Alberico viene poi concessa la visione dall'alto del mondo terreno. Il viaggio si conclude con un gesto simbolico di san Pietro che piega una carta vergata in una scrittura minutissima e la mette nella bocca di Alberico, a suggellare la veridicità del messaggio affidato al monaco.

Se è vero che la visione di Alberico presenta una tradizione monotestimoniale, e non sembra aver avuto una diffusione di molto più estesa rispetto alla sua area originaria, essa dovette avere una certa circolazione in ambito monastico. Assai limitato è anche il mondo dell'aldilà che viene tratteggiato, in cui viene dato notevole rilievo ai peccati sessuali e in cui «tous les châtements s'inscrivent dans un univers familial, local et paroissal»¹⁴². Secondo Baschet, essa andrebbe probabilmente

140. Carozzi, *Le voyage de l'âme*, cit., pp. 591-2 e 594, nota 411.

141. Forse contrazione o erronea trascrizione di *concoquinium*, da *concoquere*, "far cuocere insieme" (ivi, p. 590).

142. Ivi, p. 594.

posta in rapporto con lo sviluppo della riforma gregoriana, che prende il nome dal papa Gregorio VII (1073-1085), dato che mostra evidente preoccupazione nei confronti di quei peccati del clero, in primo luogo simonia e concubinaggio, che furono appunto strenuamente combattuti dai papi riformatori¹⁴³.

Molto ampia fu invece la circolazione della *Visio Tnugdali*¹⁴⁴, di cui sono stati recensiti circa 250 manoscritti latini¹⁴⁵, redatta a Ratisbona da un monaco irlandese di nome Marcus e la cui data di composizione viene collocata intorno al 1149¹⁴⁶.

La *Visio*, tradotta in quindici lingue, conobbe una notevole diffusione nei paesi germanici¹⁴⁷, ma ebbe un grande successo anche in area romanza¹⁴⁸ nei secoli XII-XIV, anche grazie alla sua ripresa, in forma abbreviata, nel *Chronicon* del monaco cistercense Hélinand de Froidmont¹⁴⁹ e nello *Speculum historiale* di Vincent de Beauvais¹⁵⁰. Di essa ci restano, in francese, due versioni in prosa del XIII secolo e un frammento in versi del XIV secolo¹⁵¹.

143. Baschet, *Les justices de l'Au-delà*, cit., pp. 107-8.

144. B. Pfeil, *Die Vision des Tnugdalis Alberts von Windberg. Literatur und Frömmigkeitsgeschichte im ausgehenden 12. Jahrhundert. Mit einer Edition der lateinischen Visio Tnugdali aus CLM 22254*, Peter Lang, Frankfurt-Berlin 1999.

145. Tale numero si riferisce alla somma sia dei manoscritti latini della *Visio* sia delle sue versioni che compaiono inglobate nello *Speculum historiale*. Cfr. M. Cavagna, *La Visione di Tnugdali e la scoperta dell'Inferno*, in "Studi celtici", 3, 2004, pp. 207-60.

146. Cfr. *La vision de Tondale*, cit., p. VIII.

147. Cfr. N. F. Palmer, *Visio Tnugdali: The German and Dutch Translations and Their Circulation in the Later Middle Ages*, Artemis, München 1982.

148. Sulla circolazione del testo in area francese e iberica cfr. R. Verdeyen, *La date de la vision de Tondale et les manuscrits français de ce texte*, in "Revue Celtique", 26, 1907, pp. 411-2; C. Carozzi, *Structure et fonction de la vision de Tnugdali*, in AA.VV., *Faire croire: modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, École Française de Rome, Roma 1981, pp. 223-34; H. A. Lewis, *The Vision of the Knight Tnugdali in the Literatures of the Iberian Peninsula*, in "Speculum", 72, 1997, 1, pp. 85-99.

149. Circa cinquant'anni dopo la sua composizione, infatti, essa verrà inserita da Hélinand nella sua *Cronaca* sotto la rubrica dell'anno 1149. Questa *Cronaca* costituisce, a sua volta, una fonte per lo *Speculum historiale* del domenicano Vincent de Beauvais (1250 ca.). Sarà proprio attraverso quest'opera, diffusa sia nella sua versione latina che nella sua traduzione francese, che la *Visione* verrà trasmessa in Francia e in Inghilterra. La maggior parte delle versioni francesi, infatti, deriva dalla versione presente nello *Speculum historiale*, tanto che spesso Vincent de Beauvais viene considerato come l'autore stesso del testo. Cfr. Cavagna, *La Visione di Tnugdali e la scoperta dell'Inferno*, cit., pp. 237-9.

150. Cfr. Baschet, *Les justices de l'Au-delà*, cit., p. 114, nota 103.

151. Le due versioni della *Vision de Tondale* in prosa francese, la versione P (Parigi, Bib. nat. ms. fr. 763) e la versione L (Londra, Brit. mus. add. 9771), sono tra loro indi-

La struttura ricalca quella dei viaggi dell'anima nell'aldilà derivati dalla tradizione gregoriana¹⁵²: viene ripreso infatti il motivo della morte temporanea, che prelude a una rinascita spirituale indotta dalla visione delle pene infernali e della beatitudine paradisiaca. Il protagonista del viaggio penitenziale, che, secondo Cavagna, sarebbe il primo a subire di persona le pene riservate alle anime dei defunti¹⁵³, è ancora una volta un laico

qui astoit apelés Tondalus, bel grant et fort et de noble lignage mes de pechié et de malisse estoit plains et n'avoit cure deu salut de s'ame. Sainte eglise desprisoit, les povres Jhesu Crist [*] pas renoier ne voloit pour vaine gloire aquerre, ains leur donnoit et departoit cou qu'il avoit. Et molt avoit amis et conpaingnons¹⁵⁴.

Tondalo, uomo di nobile lignaggio non certo privo di *largesce*, incarna la tipica figura del cavaliere mondano, di cui vengono messi in luce, e dunque stigmatizzati, i reali moventi di azioni apparentemente meritevoli. Ben rileva Baschet che la differenza, rispetto alla *Visio Alberici*, è data dal fatto che si registra un progresso delle categorie morali rispetto ai delitti inclusi nella letteratura penitenziale. Secondo Baschet «ce glissement n'est pas sans importance. Car il accompagne la sortie du système de la pénitence tarifée et annonce la mise en place d'une morale de l'intention»¹⁵⁵.

pendenti ma i loro originali latini erano molto simili. La versione *L* risulta comunque più vicina all'originale latino rispetto a *P*, che omette vari dettagli, fra i quali quelli riguardanti l'Irlanda e gli Irlandesi. La versione *P* tramanda che la *Visio* fu composta da san Bernardo mentre egli era intento contemporaneamente alla redazione della *Vita di s. Malachia*. Ciò costituisce probabilmente una deduzione tratta dalle affermazioni iniziali di Marcus che dichiara di aver composto la sua *Visio* mentre san Bernardo scriveva la *Vita di s. Malachia*, ma potrebbe indicare anche la possibilità che la *Visio* sia stata attribuita allo stesso Bernardo. Cfr. *La Vision de Tondale*, cit., pp. 1-4. Ci è inoltre pervenuta un'unica e frammentaria versione anglonormanna di 364 versi in lasse monorime di alessandrini (Dublin, Trinity College, 312), di mano inglese del XIV secolo, anch'essa direttamente tradotta dal latino. Della *Vision* sono state inoltre edite recentemente tre versioni tarde in prosa: M. Cavagna (éd.), *La Vision de Tondale. Les versions françaises de Jean de Vignay, David Aubert, Regnaud le Queux*, Champion, Paris 2008.

152. Gregorio Magno ne costituisce infatti il modello, con la storia del monaco Pietro d'Iberia. Cfr. Pomel, *Les Voies de l'au-delà*, cit., p. 123.

153. Cavagna, *La Visione di Tungdal e la scoperta dell'Inferno*, cit., pp. 222 e 251.

154. *La Vision de Tondale*, cit., vers. *L*, p. 5, 8-13. Il testo riportato è fedele alla citata edizione di V. H. Friedel e K. Meyer. Per facilitarne la comprensione, si è tuttavia scelto di effettuare alcuni interventi sul testo, come la distinzione tra *u* e *v* e l'introduzione della punteggiatura e degli accenti.

155. Baschet, *Les justices de l'Au-delà*, cit., p. 110.

Inoltre, la nuova strutturazione delle pene, pur non rigorosa¹⁵⁶, vede comunque comparire sulla scena i tre principali peccati capitali – orgoglio, avarizia e lussuria – ai quali a volte corrispondono, come nel caso della lussuria, più sezioni infernali¹⁵⁷.

Non stupisce allora che il nobile Tondalo venga colpito da *mort soubite*¹⁵⁸ proprio durante un banchetto, momento cruciale all'interno di un discorso teologico che ravvisa negli eccessi alimentari, e dunque nel peccato di gola, una sorta di anticamera alla proliferazione dei vizi¹⁵⁹:

Un jour avint que il ala visiter un de ses conpaingnons et s'asist pour maingier aveuckes lui. Et si trestost comme il comme[n]cha a maingier de mort soubite trespasa et tantost chaï le cors mort a la terre sans ame¹⁶⁰.

Anche il mancato seppellimento rinvia a uno strano calore che persiste «en la senestre partie dou pis»¹⁶¹, quasi a voler anticipare, attraverso il segnale del *chaut* localizzato a *senestre* – sede non soltanto del cuore, ma appunto *pars diaboli* –, la punizione infernale riservata al cavaliere per il suo sregolato *modus vivendi*.

E appunto l'anima del peccatore, immediatamente reclamata dai diavoli e poi salvata da un *aingle de paradis*, viene posta dinanzi al quadro delle proprie colpe, ordinato secondo quella gerarchizzazione dei vizi capitali¹⁶² che si afferma nella speculazione teologica medievale:

156. Nella *Vision de Tondale* sono presenti otto categorie di dannati: gli omicidi, i traditori, gli orgogliosi, gli avari, i ladri, i ghiotti e (probabilmente) lussuriosi, i malvagi chierici e ancora i lussuriosi. Sono quindi presenti due nuove categorie, i traditori e gli orgogliosi, e sono almeno tre i peccati capitali che figurano nelle otto categorie principali. L'incertezza in questa suddivisione è legata all'interpretazione di una zona, la “Casa di Phristinus”, in cui non è precisata la colpa punita: qui le anime vengono scorticcate da macellai con i loro strumenti. Nonostante la mancata esplicitazione del peccato commesso, la menzione della fame e dell'attacco agli organi genitali (infettati da vermi) evoca bene ghiottoneria e lussuria. Dunque, ci sarebbe una terza menzione della lussuria, dal momento che tale colpa viene anche attribuita ai chierici e monaci malvagi, puniti nella settima zona. Cfr. *ivi*, p. 108, nota 88; Carozzi, *Le voyage de l'âme*, cit., p. 598.

157. Per lo schema relativo alle pene e alle colpe punite nella *Vision de Tondale* cfr. Baschet, *Les justices de l'Au-delà*, cit., p. 109.

158. Il timore di una morte improvvisa, senza la possibilità di ravvedimento e penitenza, era ampiamente radicata nell'immaginario della religiosità medievale.

159. C. Casagrande, S. Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000, p. 126.

160. *La Vision de Tondale*, cit., vers. L, p. 5, 1-14 e p. 6, 1-3.

161. *Ivi*, vers. L, p. 6, 10.

162. Alla fine della *Vision*, nel manoscritto L, il copista aggiunge un sermone (ff. 16v-18r) sui sette peccati capitali secondo Agostino (*ivi*, p. 4).

Ou est or endroit ton orguel? Ou est le delit que tu avoies en pechié de luxure? Ou est ta vane gloire et ta vane leece? Ou est ton ris desatemprés? Et ta force u tu avoies si gran fiance? Pour quoi ne guignes tu de l'ueil? Pour quoi ne trespés tu dou pié? Pour quoi ne penses tu le gran malisce en ton cuer ensi que tu le so-loies faire?¹⁶³

Por quoi ne t'orgoilles tu? Que ne vas tu en avoutiere, as espouses de Deu et de tun prochain? Que ne vas tu au bordel? Or di ou est ta vaine joie? Ou est ta force? Ou est ta biautés? Ou est ta chars? Ou est li mondes que tu as servi?¹⁶⁴

Orgoglio e vanagloria – assimilabili al peccato di superbia¹⁶⁵ –, uniti alla lussuria, dominano quindi non solo all'interno di uno schema dei peccati che sembra riguardare in misura preponderante il clero, ma paiono anche come le colpe peculiari di quella classe cavalleresca alla quale Tondalo appartiene. Tra l'altro, secondo san Bernardo, a queste disposizioni peccaminose interne dell'animo corrispondono una serie di manifestazioni esteriori che, nel caso della superbia, si realizzano attraverso «loquacità, stolta letizia, iattanza, arroganza e ribellione»¹⁶⁶: evidente la coincidenza con gli atteggiamenti stigmatizzati riguardo a Tondalo, a cui si rimproverano appunto *ris desatemprés* e *vaine joie*, *orguel* e *fiance* nella *force*.

Dunque, il percorso di Tondalo assume, fin dal suo esordio, il carattere di un viaggio penitenziale, attraverso il quale si realizza quel processo di individualizzazione e interiorizzazione del messaggio che caratterizzerà appunto gli sviluppi successivi di questa tipologia di narrazioni.

Se è vero, come rileva la Pomel¹⁶⁷, che con Tondalo e il *prozdum* Owein del *Purgatorio di San Patrizio* si producono delle modifiche sostanziali, ravvisabili ad esempio nello *status* di "laicità" del viaggiatore, ciò che a mio avviso andrebbe sottolineata non è tanto «la laïcisation du voyage dans l'au-delà»¹⁶⁸ o l'inaugurazione della «mise à l'épreuve systématique et répétée du voyageur»¹⁶⁹, quanto piuttosto l'inaugurazione di una nuova diegesi che inizia a distaccarsi dall'ambito dell'aneddoto di matrice monastica, offerto come esemplificazione immediatamente evidente di verità trascendenti.

163. Ivi, vers. *L*, p. 8, 1-7.

164. Ivi, vers. *P*, p. 7, 11 e p. 8, 1-4.

165. Casagrande, Vecchio, *I sette vizi capitali*, cit., pp. 3-35.

166. Ivi, p. 20.

167. Pomel, *Les Voies de l'au-delà*, cit., pp. 127-8.

168. Ivi, p. 127.

169. Ivi, p. 128.

I protagonisti di questi “viaggi penitenziali” infatti sono non soltanto dei peccatori che accedono a verità trascendenti, non soltanto degli “argomenti” addotti a sostegno di una “tesi” condivisa, ma divengono figure emblematiche e paradigmatiche di un cammino di conversione che è richiesto, seppur ancora in modo esplicito, a ogni ascoltatore.

Proprio alla citazione biblica presente nelle parole pronunciate da Tondalo subito dopo il risveglio è affidata l'esplicitazione della finalità del testo:

et puis dist ceste parole que dist David le prophete: «Quantas ostendisti mihi tribulationes multas et malas, et conversus vivificasti me, et de abyssis terre iterum reduxisti me»¹⁷⁰.

Dunque il protagonista è qui figura, nel voluto richiamo a Davide, di ogni lettore chiamato alla conversione in quanto testimone “oculare” delle sofferenze e delle tribolazioni delle anime dannate, come ben chiarisce la rubrica che introduce la versione *L* della *Vision de Tondale* nel manoscritto di Londra:

Ci est contenu quelles sont les painnes et les tourmens d'enfer et la gloire de paradis, si comme Tondalus un homme le vit et le raconta et la fist mettre en escrit pour le pourfit de ciaux qui la liront et oront lire. C'est verités¹⁷¹.

La veridicità della narrazione, non più garantita dall'autorità della fonte, si basa ora sul ruolo di testimone diretto, e poi di narratore della propria esperienza, assunto da Tondalo, *un homme*, di cui viene appunto qui sottolineata l'umanità, che ha visto, ha raccontato e ha fatto mettere per iscritto la Verità, per edificare tutti coloro che leggeranno e udranno la storia. Straordinaria sintesi del processo di costituzione di ogni testo narrativo edificante, ancorato al modello scritturale e portatore della “visiva” veridicità del *Logos*, e che tuttavia orienta in una nuova prospettiva *l'exemplum ad peccatorem* della tradizione. Il coinvolgimento del *viator* nelle pene inflitte ai dannati segna l'acquisizione di una nuova autonomia della parola “utile”, che non rinuncia certo al suo intento edificante, ma porta sulla scena un'avventura individuale, esemplare e paradigmatica, che presuppone un'identificazione virtuale del lettore e al tempo stesso risulta inserita in un tessuto narrativo straordinariamente ric-

170. *La Vision de Tondale*, cit., vers. *L*, p. 6, 19-21.

171. *Ivi*, vers. *L*, p. 5, 1-5.

co di elementi fantastici, che apre la strada alla successiva “romanizzazione” del genere.

La descrizione degli spazi ultraterreni viene resa infatti mediante la giustapposizione di immagini o scenari di grande potenza fantastica, in cui anche l’animalità gioca un ruolo di primo piano, grazie alle precise corrispondenze stabilite, fin dai primi secoli cristiani, tra i singoli vizi e le diverse specie animali¹⁷². Non solo animali mostruosi divorano o torturano i dannati, ma compaiono terribili figure demoniache dai caratteri animaleschi, come Satana, divoratore di anime, o Achéron, dalla gola smisurata che può contenere novemila dannati, nel cui ventre gli avari sono preda di innumerevoli bestie feroci. L’immagine della “gola dell’inferno”, derivata probabilmente dall’esegesi medievale¹⁷³ relativa alla “gola del Leviatano” rappresentata nel *Libro di Giobbe*¹⁷⁴ e presente nell’iconografia già dal IX secolo¹⁷⁵, si fonde qui appunto con l’idea di una animalità vorace e mostruosa, in cui ogni tratto assurdo a una terrificante manifestazione del male. L’idea di un inferno “divoratore”, innestata probabilmente su alcuni versetti dell’Antico Testamento¹⁷⁶ in cui il “ventre” e la “gola” costituiscono evidenti immagini di morte, viene ulteriormente potenziata da una serie di similitudini “alimentari”: la valle, ricoperta da un coperchio di ferro, sul quale «comme le lart est frit en la paille»¹⁷⁷ sono bruciate e liquefatte eternamente le anime degli omicidi, costituisce infatti un possibile antecedente delle metafore culinarie che popoleranno il *Songe d’Enfer* di Raoul de Houdenc.

Tutta una serie di scenari e motivi sembrano dunque giungere, grazie all’ampia circolazione di cui godette la *Vision de Tondale*, all’universo del romanzo medievale francese: scenari e motivi che hanno ormai acquisito, grazie alla loro rielaborazione in senso cristiano, un valore escatologico che verrà implicitamente trasmesso, seppur con differenti livelli di comprensione¹⁷⁸, alla tradizione successiva. Tuttavia, poiché «il n’e-

172. Casagrande, Vecchio, *I sette vizi capitali*, cit., pp. 187-8.

173. Baschet, *Les justices de l’Au-delà*, cit., p. 236.

174. *Giobbe*, 41, 11-13 (*Vulg.* 10-12).

175. Baschet, *Les justices de l’Au-delà*, cit., pp. 233-6.

176. Ivi, p. 239. Come l’episodio di Giona nel ventre della balena (*Matteo*, 12, 40), immagine della morte di Cristo, o le numerose metafore orali relative alla morte (*Abacuc*, 2, 5; *Salmi*, 69, 16).

177. *La Vision de Tondale*, cit., vers. L, p. 11, 2.

178. «Tel sens symbolique se perd, n’est plus compris, tel autre vient s’y ajouter. Il y a non seulement plusieurs niveaux de la compréhension, voire de la volonté de com-

siste pas de canon symbolique ou allégorique universellement connu et reconnu»¹⁷⁹, le medesime immagini, una volta perduta l'esplicita "glossa" moraleggiante che ne aveva orientato fino a quel momento in maniera univoca la significazione, verranno in seguito connotate da quella "glossa mobile"¹⁸⁰, vera e propria «griglia fornita dalla tradizione orale»¹⁸¹, e veicolata da secoli di predicazione e di allegoresi religiosa, che aprirà il loro *sens* a una pluralità di significazioni.

2

Finalità educative e romanzo arturiano

2.1. La perdita della glossa e la ricostituzione della *senefiance*:
la *Mule sans frein*

La produzione "allegorica"¹⁸² che si colloca tra la fine del XII e il XIII secolo, secondo Armand Strubel, si allinea lungo due assi principali: da un lato il «récit entrecoupé de gloses», esemplificato dalla *Queste*, la cui struttura si basa su una comparazione esplicita e che costituisce appunto uno dei differenti aspetti della *senefiance*¹⁸³, dall'altro «une action métaphorique avec des personnifications, où le sens est implicite»¹⁸⁴, come invece il *Roman de la Rose*, che demanda al fruitore la determinazione e la costruzione del senso. Se la morale non è più data esplicitamente, essa perde anche la sua univocità e deve essere ricostruita attraverso la lettura dei segnali offerti dal testo. Tale processo interpretativo è evidentemente orientato e condizionato dalle stratificazioni culturali che la tradizione letteraria ha sovrapposto a ciascun motivo e che ad esso derivano dalla sua implicita intertestualità. Non deve quindi stupire il fatto che anche il romanzo arturiano, tradizionalmente portatore di una *senefiance* non immediatamente intellegibile, e che conduce l'ascoltatore

préhension des rapports allégoriques de la part des auteurs, des copistes et du public» (M.-R. Jung, *Études sur le poème allégorique en France au Moyen âge*, Francke, Bern 1971, p. 15).

179. *Ibid.*

180. Zumthor, *La lettera e la voce*, cit., p. 293.

181. *Ibid.*

182. Sulle difficoltà di definizione e conseguente categorizzazione di testi "allegorici" cfr. A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal. La littérature allégorique en France au XIII^e siècle*, Champion, Paris 1989, pp. 7-9.

183. *Ivi*, p. 8.

184. *Ibid.*

a una *queste* finalizzata alla comprensione del proprio senso nascosto, assunta spesso la forma allegorica come struttura privilegiata della narrazione. Resta da domandarsi, allora, e in maniera differente nei singoli testi, quali siano i sovrasensi che, al di là delle costrizioni simboliche ormai radicate in ogni immagine, si sovrappongono a motivi sicuramente tradizionali, di cui è possibile in molti casi accertare l'origine. Ma soprattutto, resta da valutare il peso che tale remota origine può aver esercitato su testi del XII secolo, nello stratiforme processo di costituzione di un nuovo significato.

Accade così che immagini ormai stereotipate quali l'alternanza di fuoco e zolfo da una parte e di ghiaccio, vento e neve¹⁸⁵ dall'altra, presenti già nella *Visioni* di Alberico e di Tondalo¹⁸⁶, una volta che la tradizione visionaria sembra riassorbita dal modello narrativo del viaggio allegorico, vengano a connotare, ad esempio, gli scenari di un breve *roman* quale *La Mule sans frein*¹⁸⁷, all'interno di un percorso iniziatico che con-

185. Ivi, p. 12.

186. *La Vision de Tondale*, cit., vers. L, p. 12, 1-7.

187. Questa, in breve, la trama del romanzo: alla corte di Artù, riunita il giorno della pentecoste, si presenta una misteriosa damigella sul dorso di una mula, per domandare al re e ai suoi cavalieri di recuperare per lei una briglia che le è stata sottratta. La damigella promette a sua volta, per il cavaliere che condurrà a termine l'impresa, non solo un bacio ma anche un'allusiva «autre chose». Tale promessa provoca la subitanea partenza di Keu, il malvagio siniscalco che, sul dorso della mula, viene da essa condotto attraverso una serie di inquietanti scenari: prima una foresta popolata da bestie feroci, poi una valle infestata da scorpioni e serpenti, fino a un fiume nero e impetuoso, attraversato da uno strettissimo ponte di ferro. Keu, intimorito da questo ostacolo, preferisce rinunciare all'impresa e fa rientro alla corte. Ritenta allora l'avventura il valoroso Galvano, che riesce a superare tutti gli ostacoli presenti sul suo cammino, compreso il fiume infernale, finché giunge a un castello girevole, circondato da una palizzata terrificante: in ogni palo, a esclusione dell'ultimo, è conficcata la testa di un cavaliere. Poiché il castello gira vorticosamente su se stesso, pare impossibile penetrare al suo interno. Tuttavia Galvano, spronata la mula, riesce a varcare la porta del castello, ma l'animale-guida perde, nel momento del passaggio, l'estremità della propria coda. Nuove figure compaiono sulla scena: prima un misterioso nano, poi un insinuante *vilain*, moro e con chiare connotazioni diaboliche. Quest'ultimo tende un tranello al cavaliere: attraverso uno strano *jeu parti*, in cui è tuttavia assente ogni possibilità di scelta, costringe Galvano a un patto inquietante. L'eroe dovrà infatti tagliare subito la testa al villano, promettendo tuttavia di sottoporsi egli stesso, l'indomani, al macabro gioco della decapitazione. Non appena Galvano ha mozzato la sua testa, lo sfidante la raccoglie e la ricolloca miracolosamente al suo posto. Per non tradire la parola data, l'eroe deve quindi offrire la sua vita al *vilain*, ma viene inaspettatamente graziato in virtù dell'eroismo di cui ha dato prova. Dopo altre avventure, avviene l'incontro con la misteriosa signora del castello, che rivela di essere non soltanto la sorella della damigella che ha perduto il freno, ma anche co-

duce l'eroe Galvano alla conquista di un metaforico "freno". Ci si può domandare appunto se l'utilizzazione di una topica desunta dai più tipici repertori del racconto visionario intenda consapevolmente fornire al lettore la chiave interpretativa dell'intero romanzo, dato che esso si configura apparentemente come tradizionale *queste* di un oggetto "rubato", per rivelarsi poi percorso allegorico in cui la combinazione di immagini e motivi è finalizzata alla costituzione di un preciso significato.

Il rinvio alla *Vision de Tondale* parrebbe infatti di carattere intertestuale, piuttosto che genericamente ascrivibile alla ben nota circolazione e variazione di motivi narrativi che caratterizza la diegesi del romanzo:

[Q]uant il furent longement alés par tenebres, que nulle clarté n'avoient fors de l'aingle, si virent une valee molt orible et molt espoentable et molt tenebreuse qui estoit molt parfonde et plaine de charbons ardans¹⁸⁸.

De la vallee horrible

Einsinc cum nos en aliens ensamble et je veoie nulle clarté que de l'ange, nos venimes a une vallee mout apaontable et mout tenebrouse, qui estoit coverte de la mort, et estoit mervoillousement parfonde et ploinne de charbons ardens¹⁸⁹.

Mes n'ot gaires avant alé
 Quant il vint en une valee
 Qui mout estoit parfonde et lee;
 Et si estoit mout perillouse,
 Mout crüeus et mout tenebrouse
 Q'o siecle n'a home si fort
 Qui n'i eüst paor de mort,
 S'en la valée trespasast.
 (*Mule sans frein*, vv. 168-175)¹⁹⁰

Significativa, tuttavia, è l'assenza nella *Mule* dei *charbons ardens*, ovvero di quell'unico elemento capace di denotare chiaramente l'essen-

lei che detiene l'oggetto della *queste*. La dama invita Galvano a un ricco banchetto, dopo il quale dichiara di essere pronta a concedere all'ospite se stessa e la signoria sul proprio castello. L'eroe tuttavia riesce a rifiutare le profferte della dama e ottiene in questo modo il simbolico "freno" smarrito. Una volta rientrato alla corte arturiana, Galvano rende la briglia alla prima damigella senza tuttavia domandarle alcuna ricompensa. La misteriosa fanciulla, dopo aver ribadito la promessa iniziale, inaspettatamente, lascia la corte da sola, sul dorso della sua mula.

188. *La Vision de Tondale*, cit., vers. L, p. 10, 10-13.

189. Ivi, vers. P, p. 10, 10-14.

190. *La Mule sans frein*, cit., p. 65.

za infernale del luogo e che risponde forse alla volontà di ricondurre nuovamente uno scenario ormai connotato da elementi già carichi di costrizioni simboliche alla dimensione meravigliosa del *roman*, del *conte*.

Analogo procedimento si rileva nella descrizione del contrasto tra calura e gelo nella *Mule*, in cui la *très grant ardure* viene ridotta a primo termine di una similitudine che la oppone alla *froidure* (vv. 195-196) della valle oltremondana e in cui viene qui meno il reale avvicinarsi topico degli scenari infernali (caratterizzati da *feu, noif e vent*) della *Vision de Tondale*, e con esso la concreta e terrificante immagine dei «dyables qui tenoient fourches de fer ardans»:

Aprés si virent une montaigne mervilleusement grant et anguesseuse a ciaux qui le passoient. De l'une partie de cele montaigne, avoit feu orible et plain de souffre, de l'atre partie avoit noif froide et vent molt froit et tres orible. Et estoit cele montaigne plaine de dyables qui tenoient fourches de fer ardans molt agues dont il tormentoient les ames par illuecques passans, et les getoient de noif froide en feu ardant, et dou feu ardant en la noif¹⁹¹.

Dou val chaut et dou val froit

Aprés vindrent a une montaigne mervoillousement grant et horrible, et havoit en cele montaigne une voie mout estroite. Et de l'une des pars de cele voie havoit une vallee ploine de feu, porri de souffre puant, et mout tenebrous et paorous. Et de l'autre part de cele voie estoit une autre vallee ploine de nois et de glace et de vens frois et horribles et ploins de tempestes. Et i avoit entre dous dyables a tout cros de fer et furgons aguis des quelz il prenient les dolantes ames cruusement et sans merci¹⁹².

Ja ne fera si grant esté
 Ne de chaut si très grant ardure
 Que laienz n'ait toz jorz froidure
 Con o plus mestre cuer d'iver,
 Tant la mauvestié de l'iver,
 Qui, laienz adés est assise;
 Et tot adés i vente bise
 Qui la grant froidure i apent;
 Si reventent li autre vent
 Qui la dedenz sont ahurté.
 (*Mule sans frein*, vv. 194-203)

191. *La Vision de Tondale*, cit., vers. L, pp. 11-2.

192. Ivi, vers. P, pp. 11-2.

L'utilizzo di una topica radicata nella tradizione precedente delle visioni infernali sembra dunque quasi un pretesto per la costruzione di uno spazio rarefatto e atemporale in cui alla concretezza delle immagini tradizionali si sostituisce il gioco della creazione poetica, che dà vita qui a una suggestiva descrizione dell'infuriare dei venti (vv. 200-203).

Ancora, viene ripresa nella immobile atmosfera della *Mule* sia l'immagine delle bestie che popolano la valle spaventosa sia quella del *pons subtilis* davanti al quale si arresta il percorso dell'indegno Keu. *Pons electionis*, in entrambi i casi, ma velato dalla complessa allegoria della narrazione nella *Mule*, laddove il suo significato è esplicito nella *Vision de Tondale*:

D'illuecques issoit une fumee si puant que plus grevoit as ames a sentir cele fumee que tout le tourment qu'eles avoient souffert par devant. Par desus cele vallee avoit un pont qui tendoit de l'une montaigne a l'atre qui avoit bien .M. pas de lonc et n'avoit pas plus d'un piet de large. Ne nuns ne pooit passer sus ce pont fors que cil que Diex avoit a sa partie eslis¹⁹³.

elle oioit et veoit fumiere de puor des charevais et dou souffre qui en issoit tres puans, et surmontoit touz les tormans devant ce li sambloit. Et par sus cele horrible vallee avoit un pont qui n'avoit que un pié de large, et nuns hons poivoit passer par sus cel pont s'il n'estoit sans pechié mortel. Et desus cel pont vit m'ame mout d'ames cheor en la punaissie aval ou estoient toutes menieres de vermines, bos, coluevres, serpens, dragons, escorpions, et trop d'autres. Quar li pons estoit trop lons et estrois et estoit de mil pas de lonc et d'un pié de large¹⁹⁴.

A quelque poinne i est entrez,
 Mes mout i est espoëntez,
 Que il veoit el fons dedenz
 Mout granz coluevres et sarpenz,
 Escorpions et autres bestes,
 Qui feu gitoient par les testes,
 De coi il ot mout grant paor.
 Et pis li faisoit la puor;
 Que des cele ore qu'il pot nestre,
 Ne fu mes en si puant estre,
 Et bien se va qu'il n'est chaüz.
 (*Mule sans frein*, vv. 179-189)

193. Ivi, vers. *L*, p. 12, 13 e p. 13, 1-6.

194. Ivi, vers. *P*, p. 13, 1-10.

Q'a une grant eve est venuz;
 Mes de ce fu mout esperduz
 Que parfonde la vit et large,
 Et si n'i trueve nef ne barge,
 Ne nule planche, ne passage.
 Tant a alé par lou rivage
 Que par aventure a trovee
 Une planche ne gaires lee;
 Mes nequedant bien lo portast,
 Se par desor aler osast,
 Que ele estoit de fer trestote.
 Auques lou passage redote,
 Puis que issi noire la voit,
 Si quide bien que nul exploit
 Ne porroit faire de passer.
 (*Mule sans frein*, vv. 233-247)

Le significative variazioni introdotte dall'autore della *Mule* parrebbero ricondurre a quella "laicizzazione dell'allegoria" che caratterizza la produzione francese del XIII secolo: la comprensione del testo richiede infatti una «transposition nécessaire, mais laissée à la discrétion du lecteur»¹⁹⁵; tuttavia in tale processo agiscono implicitamente quelle associazioni tra formule e interpretazioni che sono divenute automatiche grazie alla tradizione precedente. La scomparsa del sistematico accostamento che la *Vision de Tondale* istituiva tra racconto ed esegesi, tra sequenze allegoriche ed esplicitazione del loro significato, avviene in nome di quel processo che conduce a ricercare il senso dell'allegoria «en-deçà et au-delà du texte, dans la genèse des figures [...] et dans le travail de lecture»¹⁹⁶.

Dunque, il motivo del *pons subtilis* si colloca nella *Mule* al crocevia fra due tradizioni letterarie: da una parte richiama la tradizione dei testi visionari, per cui, dalla *Visio Pauli* in poi, esso costituisce appunto il luogo della condanna o dell'elezione delle anime, dall'altra porta con sé gli echi iniziatici di ogni *queste* arturiana – si pensi al valore paradigmatico di tale prova nel *Lancelot* di Chrétien de Troyes –, ponendosi come limite da superare e al contempo come luogo liminare che segna il confine con la dimensione oltremondana. Proprio questo procedimento di ripresa di elementi topici o comunque emblematici, che innesta sul moti-

195. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal*, cit., p. 26.

196. Ivi, p. 29.

vo stesso la genesi del suo significato e ne svela la polisemia, costituisce il procedimento attraverso il quale, pur salvaguardando l'autonomia della "lettera", il romanzo arturiano assume, o forse più semplicemente mantiene, quella valenza pedagogica che la produzione edificante aveva così esplicitamente veicolato. Galvano che oltrepassa il ponte è appunto, al contempo, sia il penitente Tondalo dinanzi al fiume infernale sia l'inquietante Lancelot dinanzi al "ponte della spada":

Gauvains chemine tote voie
 Tant que il vint a l'eve noire,
 Qui estoit plus bruianz que Loire.
 De li tant voil dire sanz plus
 C'onques si laide ne vit nus,
 Si horrible, ne si crüel.
 Ne sai que vos en deïsse el,
 Et si vos di sanz nule fable
 Que ce est li fluns au deable:
 Par sanblant et par avision
 N'i voit l'en se deables non.
 Et n'i a mie de passage.
 (*Mule sans frein*, vv. 390-401)

L'attraversamento del *fluns au deable* segna appunto l'elezione di Galvano, come esplicitamente rivelato nella *Vision de Tondale*, che pare costituire appunto la glossa implicita: «nuns ne pooit passer sus ce pont fors que cil que Diex avoit a sa partie eslis»¹⁹⁷. Dunque, il percorso di Galvano, scandito da scenari in cui la dimensione oltremondana presenta un'inedita commistione di tratti pagani e cristiani, rivela la sua valenza di cammino esemplare dell'anima verso la conquista di un simbolico "freno"¹⁹⁸. Percorso già tentato invano dall'indegno Keu che, così come l'altra versione della *Vision de Tondale* sembra suggerire, non può, a causa dei suoi peccati, oltrepassare il *pons electionis*: «et nuns hons poivoit passer par sus cel pont s'il n'estoit sans pechié mortel»¹⁹⁹. L'eroe vittorioso, esponente perfetto della cavalleria mistica, sarà dunque quel Galvano che pone la sua impresa sotto il nome di Dio:

197. *La Vision de Tondale*, cit., vers. L, p. 13, 5-6.

198. Cfr. P. Serra, *La Mule sans frein tra percorsi mitici e ricerca della verità*, in D. Caocci, M. Guglielmi (a cura di), *Idee di letteratura*, Armando, Roma 2010, pp. 82-107.

199. *La Vision de Tondale*, cit., vers. P, p. 13, 5-6.

Gauvains s'est a Dieu conmandez,
 Si fiert la mule; et ele saut
 Sor la planche, qui pas ne faut,
 Mes assez sovent avenoit
 Que la moitez do pié estoit
 Fors la planche par dedesor.
 N'est mervelle s'il a peor,
 Mes plus grant paor li faisoit
 Ce que la planche li pleioit.
 Passez est outre a quelque painne,
 Mes ice est chose certainne
 Que, se la mule ne seüst
 La voie, que cheoiz i fust;
 (*Mule sans frein*, vv. 410-422)

Anche se il simbolo arcaico dell'animale-guida nella *Mule* pare salvaguardare intatta la sua pregnanza, è possibile che all'origine del motivo della mula, qui dotata di capacità di discernimento e in contatto con il mondo sovranaturale, si sia sovrapposta la memoria di alcune narrazioni agiografiche relative al *miracle de la mule*, compiuto a Bourges nel 1225 da sant'Antonio da Padova, ai tempi dell'eresia albigese: il santo sarebbe riuscito a dimostrare la reale presenza di Cristo nell'ostia consacrata e a convertire così un ebreo mediante il miracolo di una mula che, digiuna da giorni, posta dinanzi alla scelta tra la biada e l'Eucaristia, sceglie senza indugio l'ostia, genuflettendosi di fronte ad essa. L'iconografia relativa a tale miracolo, assai diffusa, ci mostra appunto la mula inginocchiata in mezzo a una folla incredula²⁰⁰: elemento che autorizza ad ascrivere la frequente associazione, nella *Mule sans frein*, tra la mula e l'atto della genuflessione – seppur qui attribuito alle *bestes sauvages* che onorano Galvano – a un immaginario nutrito sia di racconti agiografici²⁰¹ sia

200. Nella chiesa gotica di Saint Pierre le Guillard a Bourges, della cui esistenza si hanno già notizie nel 1164, sono presenti sia un blocco di pietra sia un dipinto su tela che rappresentano una mula inginocchiata (<http://europeana.eu/portal/record/03912/079D7DCDEC9F5AF85D7DF5DE5DB0FFA5E0A15FD8.html>) a ricordo del miracolo connesso alla fondazione della chiesa, costruita grazie alla donazione dei propri beni da parte del giudeo convertito. Questa scena sarà spesso rappresentata nell'iconografia dell'epoca, sia in dipinti che in miniature.

201. Anche in un testo agiografico quale la *Scriptura de translatione sancti Stephani de Jerusalem in urbem Byzantium*, in *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, cit., vol. XLI, coll. 817-822, è attribuito proprio alle mule, una delle quali miracolosamente dotata del dono della parola, il ruolo di far rispettare la volontà divina: gli animali, indotti a ciò da un in-

di quelle figurazioni tipiche dell'iconografia religiosa in cui vengono rappresentati miracoli ed eventi soprannaturali:

Entrez est en la praerie
Qui lo mainne vers la forest
O les bestes sont a recet,
Et li lion et li liepart.
Maintenant s'en vet cele part.
La o Gauvains passer devoit,
A l'encontre li vont tot droit.
Tot maintenant que il revoient
La mul[e] que il conoisoient,
Les deus genouz a terre plient:
Vers lou chevalier s'umelient
Par amor et par conoissance.
(*Mule sans frein*, vv. 358-369)

Dedenz la forest est entrez
O les bestes sauvages sont.
Maintenant q'aparceü l'ont,
Contre li vont si lou convoient.
Les deus genoz a terre ploient
Et de lui aprochier s'aessent;
Les piez et les janbes li baisent
Et font a la mule autresi.
(*Mule sans frein*, vv. 1046-1053)

D'altronde, se l'angelo che assolve la funzione di condurre il penitente Tondalo viene sostituito dal ben più pagano animale-guida nella *Mule*, il continuo circolare e rifluire di motivi di provenienza eterogenea fa sì che proprio la *Vision de Tondale* introduca, nella sua reduplicazione del motivo del *pons subtilis*, un altro animale simbolico, che tale ponte attraverso: la vacca²⁰² indomita che Tondalo conduce a fatica all'altra estre-

tervento angelico, rifiutano infatti di procedere verso la reggia dell'imperatore Costantino, che ha ordinato, contro la volontà dei fedeli del martire, di trasportare le spoglie di santo Stefano nel proprio palazzo. Al primo tentativo fallito ne segue un secondo, ma anche le altre dodici mule incaricate della traslazione rifiutano di muoversi dal luogo in cui si trovano: esso costituisce appunto, come rivelato dalla mula "parlante", il luogo eletto per la sepoltura del santo.

202. Sul ruolo rivestito da questo animale soprattutto in miti di fondazione cfr. Donà, *Per le vie dell'altro mondo*, cit., in particolare pp. 152 e 214.

mità del ponte, in cui sono ora conficcati chiodi affilati, costituisce, questa volta, un ostacolo al superamento della prova. Essa incarna infatti, nell'immaginario medievale, uno dei peccati capitali: l'avidità, la brama di possesso, che conducono appunto al ladrocinio, punito in tale regione infernale. Estremamente faticoso appare qui dunque il percorso di Tondalo – che di tale colpa appunto si è macchiato – per una rigida applicazione della “legge del contrappasso”: egli ha infatti rubato in passato proprio una vacca, simbolo e al contempo oggetto del proprio peccato, e dovrà quindi sottoporsi alle torture del ponte “tagliente”. Ciò avverrà tuttavia dopo un curioso alterco, di sapore quasi “popolare”, con il proprio angelo-guida, in una atmosfera che non solo riporta al già citato mondo delle penitenze basate sulla «morale de l'intention»²⁰³, ma segna il ritorno sulla scena di quella casistica quotidiana, così cara a Gregorio e alla predicazione medievale, necessaria all'edificazione dell'ascoltatore incolto:

«C'est force qui convient que tu passes cest pont et que tu mainnes une vaiche en ta main, car tu l'emblas». L'ame respondi lors et dist: «Ha sire, je la rendi». «Voirement la rendis tu, mais ce fut quant tu fus aperceus et que tu ne l'osoies ne pooies plus tenir ne garder. Et pour ce ne souffreras tu pas plenier torment, car voloir mal faire n'est pas si grant mal comme parfaire le mal ja soit ce que li uns et li atres soit molt grant». Lors li monstra li angles une vaiche de molt diverse maniere. L'ame la prist, vosist ou non, et l'amena desus le pont²⁰⁴.

Dunque, proprio quella indistinzione tra finzione e realtà, peculiare della letteratura medievale, come rileva Jauss²⁰⁵, caratterizza qui la descrizione dell'altro mondo come universo non fittizio ma reale, in cui a una verità invisibile viene assegnato un tale grado di certezza da sbiadire, in un certo qual modo, la certezza del mondo visibile quotidiano. E appunto, questa dimensione di cui viene continuamente ribadita non la verosimiglianza ma la realtà assume i caratteri di una manifestazione “tangibile” del sacro modellata evidentemente in base all'orizzonte di attesa dei destinatari²⁰⁶. Il discorso morale, pur nutrito dalle figure di un immaginario popolare che percepisce soltanto l'evidente concretezza del simbolo, trasforma tuttavia l'uomo-Tondalo, protagonista del viaggio

203. Baschet, *Les justices de l'Au-delà*, cit., p. 110.

204. *La Vision de Tondale*, cit., vers. L, p. 18.

205. Jauss, *Alterità e modernità*, cit., pp. 269-77.

206. Ivi, p. 4.

penitenziale, nel segno, questa volta trascendente e paradigmatico, dell'*âme* – così appunto è designato Tondalo nel corso della narrazione –, quasi a voler eliminare, esplicitandolo, il necessario percorso che conduce dal simbolo alla sua interpretazione.

L'esemplarità della figura di Tondalo è quindi esplicitamente posta a confermare quel modello religioso di mondo che l'ascoltatore del discorso morale deve poter riconoscere: la continua ripresa di immagini e figure che raccontano «quanto egli già sapeva»²⁰⁷ innesca nel «lettore» medievale un processo automatico di interpretazione di quei segni, continuamente ripetuti, che la scrittura morale ha già glossato durante secoli di esegesi e di predicazione.

Dunque, se le modalità di composizione del testo proprie della produzione medievale possono essere definite «repertoriali», in quanto attingono a un repertorio condiviso di immagini e formule narrative, non va dimenticato che allo stesso repertorio di significati, consolidati dalla tradizione, va ad attingere anche il fruitore del testo che, a seconda del proprio livello culturale, potrà cogliere uno soltanto o, forse, tutti i livelli di significato ad esso sottesi. Testo che nasce quindi nel segno della polisemia e della plurivocità e che, nel caso del romanzo arturiano, non esclude certamente il livello del godimento estetico, che risulta tuttavia perfettamente integrato con le finalità pedagogiche e morali di un «genere» che, almeno nella sua fase iniziale, non rinuncia alla proposizione di valori etici e sociali.

Se allora ci si avvia dall'affermazione di verità alla «creazione di probabilità»²⁰⁸, dall'uso della metafora e dell'allegoria, intese secondo la prassi dei predicatori cristiani, all'uso di quei *topoi* che Aristotele distingueva soltanto «in base alla loro diversa opportunità per questo o quell'uditorio»²⁰⁹, resta implicito che il procedimento di costituzione del significato procede attraverso delle «linee di pensiero» che risultano già costituite e prefissate, e che ogni singolo *topos* diventa veicolo, anzi binario in un certo senso obbligato, da percorrere per attingere alle molteplici stratificazioni di significato.

Quindi, quella coincidenza sul piano ideale, ma anche strutturale, che lega strettamente tra loro il racconto folklorico del viaggio oltremon-

207. *Ivi*, p. 7.

208. Cfr. J. J. Murphy, *La retorica nel Medioevo*, a cura di V. Licitra, Liguori, Napoli 1983 (ed. or. *Rhetoric in the Middle Ages*, University of California Press, Los Angeles 1974), p. 313.

209. *Ibid.*

dano, la *queste* del cavaliere arturiano e la visione dell'aldilà cristiano – in quanto narrazioni omologhe aventi per oggetto l'iniziazione individuale, sociale o spirituale dell'individuo – costituisce il nodo inestricabile su cui si innesta il complesso gioco di significazione e interpretazione di queste scritture. Attraverso questo percorso che conduce dalla ripresa di elementi arcaici pagano-folklorici, alla loro cristianizzazione, fino alla successiva riacquisizione di autonomia da parte di quel "fittizio" troppo a lungo svalutato, è possibile cogliere la tendenza, propria della scrittura medievale, a inglobare ogni elemento desunto dalla tradizione in un modello di mondo in cui l'eterogeneità del reale, del fittizio e del sovrannaturale – eterogeneità comunque tale solo agli occhi dell'interprete moderno – viene superata e ricomposta all'interno di un sistema unitario.

Dunque, anche se il romanzo arturiano pare rispondere a una esigenza più immediata di appagamento estetico, esso, per citare ancora Jauss, «non soddisfa solo il bisogno dell'immaginario, dell'*altro mondo* dell'*aventure*, bensì esplica anche la funzione sociale di iniziazione alla vita di corte e all'amore cortese, che include un suo peculiare ideale di formazione»²¹⁰. Esso non rinuncia quindi al *sensus moralis* della narrazione, ma lo propone simultaneamente ad altre chiavi di lettura, che possono completarne e arricchirne il senso.

Assai significativo è appunto il raffronto, sin qui condotto, tra una scrittura edificante, poi divenuta modello del "genere", quale la *Vision de Tondale*, e un enigmatico breve romanzo arturiano come la *Mule sans frein*. Se infatti alla tangibile concretezza dell'aldilà cristiano si sostituisce quella rarefazione degli spazi percorsi da Galvano nell'oltremondo, l'apparente opposizione tra miracoloso cristiano e meraviglioso romanzesco risulta in realtà una duplice lettura delle medesime strutture e degli stessi motivi, che vengono connotati in maniera differente in relazione alle diverse attese dell'uditorio.

Dunque, l'assenza nella *Mule* delle terrificanti figure diaboliche che popolano invece le coeve visioni o, ancora, l'assenza delle torme di anime sottoposte ai supplizi, non esclude certamente l'esemplarità del percorso di Galvano – *miles Christi*, ma anche soltanto *miles arturianus* –, ma la colloca semplicemente al di là dell'immediatamente visibile, sul piano di un'allegoria che deve essere svelata dal fruitore, per il quale ogni elemento narrativo va a costituire un segnale all'interno del codice cifrato offerto dal *roman*.

210. Jauss, *Alterità e modernità*, cit., p. 275.

Se dunque il fine di questa scrittura romanzesca non è certo quello di incutere il terrore dell'inferno – come nella *Vision de Tondale* – ma di offrire comunque, mediante la levità di una scrittura “d'intrattenimento”, un modello comportamentale e un messaggio morale, si avrà la trasposizione, seppur in un codice del tutto differente – quello appunto del *roman* –, di quelle verità inconfutabilmente affermate nella *Vision de Tondale*. Ma tali verità non sono più univoche né incontestabili, e soprattutto non costituiscono più l'unica finalità in grado di legittimare la produzione di un tipo di scrittura che afferma implicitamente il diritto all'esistenza del fittizio, dell'onirico, del fiabesco, in grado certamente di sedurre e affascinare, ma anche di insegnare ed educare, sottraendosi alla vacuità delle *fabulae vanae*.

Ciò che resta difficile da determinare è il grado di consapevolezza degli *scriptores* rispetto al trattamento di tutta una serie di elementi desunti da una tradizione in cui elementi folklorici ed elementi cristiani erano ormai talmente fusi tra loro da rendere per noi assolutamente inestricabile il groviglio di significazioni da essi veicolato. Sicuramente l'utilizzo della medesima topica sia all'interno del percorso, proprio del testo edificante, dominato dalla causalità, sia nella dimensione, propria del romanzo, connotata dalla casualità, chiarifica l'assoluta strumentalità di elementi narrativi portati sulla scena soltanto in quanto noti e riconosciuti dall'uditorio. Va allora determinato, volta per volta, il *sensus moralis* che «il narratore cortese avanza la pretesa di rivelare nella *res ficta*»²¹¹ del suo romanzo, *sensus* che scaturiva sia da quel meccanismo implicito di rinvio a un “intertesto” ben noto agli uditori e capace di orientare la comprensione del significato, sia dalle variazioni introdotte proprio in rapporto a tali riprese intertestuali, che acquisiscono, nell'economia del singolo testo, una nuova e differente significazione.

Per ritornare alle esemplificazioni, risulta evidente che la comparsa sulla scena della *Mule* di un *vilain trestot herupé*²¹², con chiare connotazioni diaboliche, e prima ancora demoniche, non può non rinviare al prototipo di questa figura proposto nell'*Yvain*²¹³, che già rivela una commistione di tratti “significativi” assai eterogenea, ma, con il suo implicito e obbligato richiamo al testo evangelico sulle tentazioni di Cristo, as-

211. Ivi, p. 230.

212. *La Mule sans frein*, cit., v. 506.

213. Chrétien de Troyes, *Le Chevalier au Lion*, éd. par M. Roques, Champion, Paris 1960.

sume innegabilmente una nuova funzione: quella, appunto, di sviare Galvano da quel percorso di perfezionamento, non soltanto etico ma, appunto, esemplare e salvifico, proposto mediante l'allegorizzazione del viaggio del cavaliere arturiano.

All'interno di questo processo di risignificazione di materiali tradizionali, è continuo, e obbligato, il gioco di rinvii a quella dimensione del meraviglioso che costituisce la marca del romanzo di materia bretone. E allora, questo demone tentatore, che assurgerà poi all'ambiguo ruolo di guida dell'eroe, non può rinunciare a quei tratti folklorici e mitici destinati a colpire l'immaginario dell'uditorio: la sua proposta del "gioco della decapitazione", alla conclusione di un banchetto, se da un lato rinvia a un motivo pagano di origine celtica – con l'antica usanza dei guerrieri più prodi di sfidarsi durante i banchetti in competizioni sempre più difficili, fino a giungere alla sfida finale della decapitazione –, non può non ricondurre dall'altro alla minaccia incombente del peccato di gola, fortemente stigmatizzato dalla predicazione cristiana, che si esplicita proprio al momento del banchetto²¹⁴. Sia che si tratti di un richiamo preciso alla *Vision de Tondale*, in cui il protagonista «si trestost comme il comme[n]cha a maingier, de mort soubite trespasa et tantost chaï le cors mort»²¹⁵, sia che il riferimento vada inteso nell'ambito di una più generale intertestualità e riferito alla topica del romanzo arturiano, in cui esso prelude in genere alla tentazione sessuale, risulta evidente che proprio da tali stratificazioni di significato procederà il percorso di comprensione dell'episodio, in cui Galvano rischia appunto il fallimento dell'impresa.

Se il cammino di espiazione di Tondalo, il *pecheor* di *noble lignage*, come quello di Owein, *prodzum e chevalier*, rinvia il lettore a un orizzonte familiare in cui percorso iniziatico del cavaliere e *iter* salvifico dell'anima sono ormai identificati, risulta allora automatico il processo per cui «Le chevalier acquiert même une dimension allégorique. Par son armure [...] il incarne le chrétien parfait. En cela, Owein ouvre la voie aux pèlerins allégoriques du XIII^e siècle»²¹⁶. E appunto Owein, dinanzi al

214. Norris J. Lacy, nel sottolineare l'attenzione ossessiva al cibo e alle esigenze alimentari del protagonista, ritiene invece che per conquistare il freno Galvano non debba salvare una fanciulla o giacere con lei, ma semplicemente cenare con lei. Cfr. N. J. Lacy, *Chivalry in Le Chevalier à l'épée and La Mule sans frein*, in "Vox Romanica", 45, 1986, pp. 150-6.

215. *La Vision de Tondale*, cit., vers. L, p. 6, 2-3.

216. Pomel, *Les Voies de l'au-delà*, cit., p. 128.

pons subtilis, invoca Dio, come Galvano nella *Mule*²¹⁷, e, per volontà divina, riesce a superare quel ponte²¹⁸ divenuto ormai emblema dell'ordalia alla quale viene sottoposta l'anima del cristiano.

Anche la topica sosta in una pianura verdeggiante presso le acque di una fonte (*Mule sans frein*, vv. 214-226), che prelude alla prova decisiva del *pons subtilis*, non può più celare il proprio valore allegorico, che la *Vision de Tondale* è ancora in grado di esplicitare:

Et après alerent il un poi avant, et virent une porte qui s'ouvri à l'encontre d'iaus, et entrerent dedens et virent un gran champ cler et bel et delitable plain de flours et de molt grant odeur. Illueques avoit grant multitude de hommes et de femmes en grant joie et en grant leesce, qui tous jours estoient en celle clarté et en cele joie, car illuec n'estoit nulle fois nuit. En cel champ avoit une fontaine d'yawe vive. Lors dist a l'ame li angles: «Ci sont cil qui se sont gardé de pechiet, et ont fait bien, mais poi en ont fait et ne sont pas encor dignes d'estre en la conpaingnie des sains, et de ceste fontaine qui c'onques en bevra, il ara vie pardurable»²¹⁹.

Ancora, la splendida dimora, priva di porte e finestre, che ospita nella *Vision de Tondale* il re Cormac (Chormart) sottoposto a penitenza²²⁰ riconduce nella *Mule* al «chastiaus [...] Que clos estoit a la reonde»²²¹, castello oltremondano ancora topicamente circondato dai pali in cui sono infilate le teste dei cavalieri uccisi.

E se, similmente alla dimora di Cormac, «Ne huis ne porte n'ivoit»²²², esso mantiene tuttavia la sua connotazione mitica di “castello girevole”²²³, marcando la più difficile delle prove iniziatiche: l'ingresso nel-

217. *La Mule sans frein*, cit., v. 410.

218. Cfr. Culianu, *Pons subtilis*, cit., pp. 301-12.

219. *La Vision de Tondale*, cit., vers. L, p. 42, 2-12.

220. «D'illueques alerent il un poi avant si virent une maison aornee de mervilleus aornemens dont les parois estoient d'or et d'argent et de toutes manieres de pieres precieuses. En celle maison n'avoit ne huis ne fenestres mais dedens entroient tuit cil qui voloient, et estoit toute reonde et molt large sens pilers et sens conlonbes et estoit si clere et si resplendissans que il sanbloit que la euist tex un clartés que la clarté dou soleil» (ivi, vers. L, p. 43, 11-18).

221. *La Mule sans frein*, cit., v. 431.

222. Ivi, v. 439.

223. Cfr. Donà, *Per le vie dell'altro mondo*, cit., p. 222: «Il racconto medievale [*La Mule*] conserva una schietta ambientazione oltremondana: non per nulla il castello è un castello girevole, e quindi una dimora uranica, un castello cosmico; è circondato dalle solite barriere terrifiche che compaiono nei viaggi verso il tartaro, la valle piena di fiere mostruose e la palizzata di teste, ed è preceduto da un *pons subtilis*, quel “ponte delle ani-

l'oltremondo pagano e il contemporaneo accesso al mondo delle valenze allegoriche sottese alla narrazione; luogo in cui si svela la metafora del "freno", oggetto altrimenti opaco, e il valore della rinuncia alla tentazione²²⁴.

Anche le torme di anime che popolano la visione del paradiso in Tondalo²²⁵ hanno gli stessi tratti della moltitudine gioiosa – come già nell'episodio della *Joie de la Court* nell'*Erec et Enide*²²⁶ – che nella *Mule* accoglie Galvano dopo l'impresa:

Et or i voi[t] joie si grant
 Que trestuit de joie tençoient.
 «Sire» fet cil, «repost estoient
 Es crottes por les cruautez
 Des bestes c'ocises avez,
 Qui si grant effrois demenoient,
 Que, quant par aventure issoient
 Les genz fors por aucune ovraingne,
 Ne remansist q'a quelque painne
 Ne les covenist desliër,
 Ses aloient toz depecier
 Par lor orgoil et par lor rage.
 Et or diënt en lor langage:
 Dieus les a par vos delivrez,
 Et de toz biens enluminez
 La gent qui en tenebre estoient.
 (*Mule sans frein*, vv. 1018-1033)

Absolutamente obbligata l'interpretazione allegorica dei versi: le anime, che vivevano nelle tenebre, a causa dei vizi, le *bestes*, che Galvano, il cavaliere eletto, ha ucciso, ora sono state liberate dalle tenebre del peccato. Il misterioso cavaliere ferito «parmi lou cors» (v. 759), mediante il quale il motivo della *costume* della *Joie de la Court* dell'*Erec* si intreccia con il *topos* del re menomato e del *gaste pays* del *Perceval*²²⁷, viene sot-

me" che, dagli antichi miti persiani ai *Dialogi* di Gregorio Magno e al *Lancelot* di Chrétien de Troyes, è rimasto una delle più riconoscibili costanti del viaggio oltremondano».

224. Cfr. Serra, *La Mule sans frein tra percorsi mitici e ricerca della verità*, cit., pp. 100-4.

225. *La Vision de Tondale*, cit., pp. 46 ss.

226. *Les romans de Chrétien de Troyes édités d'après la copie de Guiot* (*Bibl. nat. n. 794*), vol. 1, *Erec et Enide*, éd. par M. Roques, Champion, Paris 1952, vv. 6113-6139.

227. Il *topos* medievale del *gaste pays*, di origine celtica, nasce dall'identificazione tra il re e la natura: se il re infrangeva un'interdizione, o subiva una menomazione che intaccava la sua integrità psico-fisica, la natura e il paesaggio diventavano sterili.

tratto al suo ruolo di “difensore del freno” proprio da Galvano che, ottenuta una nuova vittoria sulla propria *grant ire* (v. 827), riesce così ad annullare la terribile *costume* e a concedergli la grazia della vita²²⁸.

La rappresentazione del percorso che, attraverso la progressiva sconfitta dei vizi capitali, conduce alla salvezza viene inquadrata dunque nelle coordinate proprie del romanzo arturiano: la trasposizione dell'itinerario dell'anima verso Dio nella *queste* del cavaliere origina un percorso cifrato, allegorico, costellato da prove che si inscrivono completamente nella topica del romanzo arturiano, anche se le visioni dell'aldilà di matrice cristiana forniscono un bacino di immagini che vengono tuttavia riorientate verso la rappresentazione di un oltremondo dai tratti ancora precristiani.

Mondo simbolico dunque, al quale è possibile attingere solo grazie a un processo interpretativo che il testo deve soltanto innescare, suggerire. Se il romanzo costituisce indubbiamente un genere di “riflessione”, il processo conoscitivo avviato, a partire dalla literalità del testo, non è certamente univoco. Ma la “lettera” da interpretare è a sua volta, già di per sé, cifra di un mondo immaginario, quello appunto della tradizione del romanzo arturiano, e al contempo rappresentazione simbolica dell'interiorità, mediata e suggerita, ancora, dalle figure e dagli scenari tipici del romanzo stesso.

L'iniziazione alla conoscenza e alla comprensione del vero significato del testo deve avvenire grazie alla consapevolezza, acquisita dal lettore, di addentrarsi nella selva cifrata di un testo allegorico. E la cifra iniziale è appunto costituita dalla *damoisele*²²⁹, simile alla fata del *Lanval*, che giunge inaspettatamente a corte dal suo mondo e in esso fa rientro alla fine della storia. Ella costituisce il movente di un percorso interiore, allegorizzato mediante il viaggio di Galvano, che conduce a una presa di coscienza all'interno della dimensione morale e in tal modo prelude a quelle personificazioni che popoleranno gli scenari del romanzo allegorico²³⁰.

Anche gli indizi disseminati nel *Prologo*, anziché fornire esplicitamente una chiave di lettura del romanzo, si configurano come un enigma: la *chose viez*²³¹ da non mettere da parte, le *viez voies*²³² da tenere *chieres*²³³ e

228. «Gauvains lo let, et il s'en va» (*La Mule sans frein*, cit., v. 846).

229. Ivi, vv. 36-43.

230. Cfr. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal*, cit., pp. 70-5.

231. *La Mule sans frein*, cit., vv. 2-3.

232. Ivi, v. 9.

233. Ivi, v. 13.

da opporre alle *novelles*²³⁴, introducono il linguaggio cifrato fin dall'inizio, forse per suggerire al lettore che non è richiesta una lettura letterale, ma uno sforzo interpretativo, una capacità di leggere i segnali offerti nel corso della narrazione. Emerge dunque la volontà di orientare i processi di comprensione del testo verso la dimensione allegorica: il senso letterale è appunto insoddisfacente, incompleto, così come l'enigmatico finale, che non soddisfa certo le attese del "lettore comune". Attese invece probabilmente soddisfatte da quei coevi romanzi "anticortesesi" che hanno rinunciato a ogni tensione ideale, alla possibilità di realizzare un mondo armonico, di proporre una composizione dei dissidi, e hanno trasferito nel romanzo quella che è la disgregazione dell'universo cortese, assieme alla demistificazione dei suoi miti. C'è invece un percorso da seguire che, senza tradire le *viez voies* del romanzo arturiano, può dare ancora un senso al *roman* e accomunare, in una *queste* parallela, protagonista e lettore. Se appunto Galvano si domanda continuamente quale sia la *senefiance* di ciò che vede, seguendo quello che è un percorso tipico nel discorso didattico-allegorico²³⁵, lo spazio compreso tra descrizione allegorica e glossa è lasciato in bianco, affidato alla comprensione degli ascoltatori, che devono rintracciare il legame tra l'avventura individuale di Galvano e il modello universale del viaggio salvifico.

Allora, se la scrittura edificante rivendica esplicitamente la propria funzione pragmatica e accompagna la narrazione con quello che Strubel definisce «le commentaire continu»²³⁶, il romanzo, pur nella proposizione di un messaggio analogo, narra apparentemente soltanto una *aventure*²³⁷, un viaggio della mente, una finzione, che non ha alcuna pretesa di veridicità e pur tuttavia assume esso stesso quel carattere di "scrittura morale" che riesce a saldare finzione, riconosciuta come tale, e *sensus moralis* della narrazione.

2.2. Rivisitazioni allegoriche della tradizione arturiana: il *Torneiemenz Antecrit* di Huon de Méry

Se nella *Mule sans frein* la *fabula* vela la propria significazione allegorica, con il *Torneiemenz Antecrit* (1235-37) di Huon de Méry si realizza la

234. *Ivi*, v. 9.

235. Cfr. Pomel, *Les Voies de l'au-delà*, cit., pp. 168-71.

236. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal*, cit., p. 24.

237. «Ici commence une aventure / De la damoisele a la mure» (*La Mule sans frein*, cit., vv. 17-18).

fusione tra poesia scopertamente allegorica e strutture del romanzo arturiano: sarà lo stesso autore a esplicitare, nei notissimi versi finali del *Torneiementz*²³⁸, il duplice statuto della sua opera, che si colloca «sous (ou mieux: *entre*) la double autorité de Chrétien de Troyes et de Raoul de Houdenc, chacun reconnu comme la référence inégalable dans un certain genre littéraire, à savoir le roman arthurien en vers et le poème allégorique»²³⁹.

Da un lato infatti vengono riportati sulla scena i personaggi della mitologia classica, dall'altro il ruolo ricoperto da queste divinità – che innescano, mediante il loro carattere di personificazioni, un necessario processo interpretativo – viene inserito all'interno di un nuovo procedimento allegorico che ne riorienta il carattere e la funzione. L'adozione del modello della *Psychomachia*²⁴⁰ di Prudenzio, con la riproposizione della lotta tra vizi e virtù, innesca infatti una nuova interpretazione allegorica, orientata in senso cristiano, che vede l'arruolamento delle divinità mitologiche nell'esercito dei vizi²⁴¹ e la loro contrapposizione allo schieramento delle virtù. Tale opposizione viene inserita poi in un contesto cavalleresco e la psicomachia assume i caratteri di un torneo al quale partecipano anche i personaggi più noti della tradizione arturiana. Proprio la fusione tra il concetto prudenziano della battaglia tra vizi e virtù e il contesto cavalleresco costituisce, secondo Keith Busby, il maggior contributo allo sviluppo della poesia allegorica in Francia: i concetti di cavalleria secolare e cristiana vengono così riconciliati nel quadro del torneo allegorico da Huon, che rielabora in modo creativo le proprie fonti e gioca, mediante i continui riferimenti intertestuali, con le aspettative del proprio uditorio²⁴².

Il processo di spersonalizzazione delle divinità, iniziato già presso i poeti pagani, non conduce tuttavia a un completo svuotamento della loro significazione, ma è spesso accompagnato da una sorta di riattivazione e rilettura del simbolo mitologico: è questo il caso delle personifica-

238. «Molt mis grant peine a eschiver / Les diz Raol et Crestien, / C'onques bouche de crestien / Ne dist si bien com il disoient» (*Torneiementz Antecrit*, vv. 3534-3537).

239. R. Trachsler, *Disjointures-Conjointures. Etude sur l'interférence des matières narratives dans la littérature française du Moyen Age*, Francke, Tübingen-Basel 2000, p. 314.

240. Prudence, *Psychomachie contre Symmaque* (1948), éd. par M. Lavarenne, Les Belles Lettres, Paris 1963².

241. Cfr. Jung, *Études sur le poème allégorique*, cit., pp. 275-8.

242. K. Busby, *Plagiarism and Poetry in the Torneiementz Antecrit of Huon de Méry*, in "Neuphilologische Mitteilungen", 84, 1983, 4, pp. 505-21.

zioni di Amore e Venere²⁴³ che, nel *Tornoiementz*, non sono esplicabili soltanto tramite la loro data funzione mitica, ma vanno ricollegate alla dottrina d'amore medievale e alla risignificazione del mito classico nell'ambito dell'allegoria dell'amore cortese²⁴⁴. La personificazione di forze interiori va a innestarsi sul tessuto dell'allegoresi cristiana e sostituisce all'antica funzione attribuita alle divinità, pur nell'identità del simbolo, un nuovo *status*: quello che appunto permetteva di trovare «nel dio divenuto estraneo l'incarnazione di una qualità, l'aspetto moralmente esemplare di una virtù o di un vizio»²⁴⁵.

L'ingresso nella rivisitata psicomachia di Huon, in cui il rapporto tra rappresentazione e significato è nuovamente istituito dall'autore, avviene appunto mediante la ripresa sia della topica del romanzo arturiano sia della struttura del viaggio allegorico, in un complesso gioco di rinvii intertestuali e di implicite sovrapposizioni tra materia narrata e dato biografico²⁴⁶.

La ripresa dell'avventura occorsa a Calogrenant nell'*Yvain*²⁴⁷, variata e risignificata in direzione di una polemica nei confronti della vacuità del mondo arturiano, si salda a un esordio di tipo autobiografico: dopo aver partecipato alla campagna del re Luigi IX in Bretagna, il protagonista, che narra la propria avventura in prima persona, decide di recarsi nella "vicina" *forest de Bercehande*:

Pour ce que n'ert pas molt lointaigne
 La forest de Bercehande,
 Mes cuers, qui sovent me commande
 Fere autre chose que mon preu,
 Me fist fere aussi comme veu,
 Que j'en Broucehande iroie.
 (*Tornoiementz Antecrit*, vv. 54-59)

243. Cfr. C. S. Lewis, *L'allegoria d'amore*, Einaudi, Torino 1969 (ed. or. *The Allegory of Love*, Clarendon Press, Oxford 1936, pp. 48-61).

244. Sul singolare apporto, proprio della produzione medievale, alla trattazione della materia mitologica cfr. Jauss, *Alterità e modernità*, cit., pp. 176 e 183-7.

245. «Da un punto di vista storico è da presupporre il processo descritto da C. S. Lewis, che inizia già prima dell'era cristiana, per cui le antiche divinità – secondo l'interpretazione stoica, per esempio, quali aspetti o manifestazioni dell'Uno – scadono progressivamente a personificazioni, mentre gli affetti umani come tutte le forze spirituali – basti qui solo ricordare il campo di immagini più famoso di quell'epoca: quello del *bellum intestinum*, della psicomachia – crebbero al di là della descrizione psicologica fino a diventare essenze personificate a un livello quasi mitico» (ivi, p. 177).

246. Cfr. Trachsler, *Disjointures-Conjointures*, cit., pp. 316-7.

247. Chrétien de Troyes, *Le Chevalier au Lion*, cit., vv. 173-580.

Il passaggio dall'iniziale dimensione storica e autobiografica all'universo fittizio del romanzo avviene mediante una metaforica deviazione, una sorta di smarrimento (v. 75), morale e psicologico al tempo stesso, rispetto alla linea diritta della storicità e della temporalità:

Je m'en tornai et pris ma voie
 Vers la forest sans plus attendre,
 Car la verté voloie aprendre
 De la perilleuse fonteine.
 (*Torneiement Antecrit*, vv. 60-63)

Chevauchai .IIII. jours entiers;
 Adont m'aparrut uns sentiers
 Qui parmi une gaste lande
 Me mena en Broucefiande,
 Qui molt est espesse et obscure.
 En la forest, par aventure,
 Perdi l'asens de mon sentier.
 (*Torneiement Antecrit*, vv. 69-75)

Perdita del proprio *sentier* dunque, viaggio senza meta che pare guidato dal caso e che inizia invece ad avvolgersi nella polisemia di quel ponte di continuità che all'*Yvain* appunto necessariamente riconduce, e da qui ancora al *Roman de Rou* di Wace²⁴⁸, nella polemica ripresa del medesimo motivo²⁴⁹:

La fontaine de Berenton
 sort d'une part lez le perron;
 aler i solent veneor
 a Berenton par grant cholor,
 e a lor cors l'eve espuisier
 e le perron desus moillier;
 por ço soleient pluie avoir.
 Issi soleit jadis ploveir
 en la forest e environ,

248. Wace, *Le Roman de Rou*, éd. par A. J. Holden, vol. II, Picard, Paris 1970-73, vv. 6373-6398.

249. Busby, *Plagiarism and Poetry*, cit., p. 508: «It is hardly fanciful to see here an allusion to the celebrated passage from Wace *Roman de Rou*, where the poet curses his gullibility, which made him visit the fountain of Barenton in the forest of Brocéliande to see if the stories about it were true».

mais jo ne sai par quel raison.
 La seut l'en les fees veoir,
 se li Breton nos dient veir,
 e altres mer(e)veilles plusors;
 (*Roman de Rou*, vv. 6377-6389)

La alai jo merveilles querre,
 vi la forest e vi la terre,
 merveilles quis, mais nes trovai,
 fol m'en revinc, fol i alai;
 fol i alai, fol m'en revinc,
 folie quis, por fol me tinc.
 (*Roman de Rou*, vv. 6393-6398)

La “doppia intertestualità”, sottolineata da Busby²⁵⁰, non solo per l'uso diretto dell'episodio di Calogrenant dell'*Yvain*, ma anche per la simultanea ripresa da Wace dell'attitudine scettica nei confronti del romanzo arturiano, si inserisce all'interno dell'originale rapporto istituito da Huon nei confronti della tradizione precedente.

Infatti, se è vero che le motivazioni che conducono nella foresta Calogrenant da una parte, e Huon dall'altra, sono differenti²⁵¹, si potrebbe aggiungere che l'apparente casualità del percorso di Huon viene in realtà preliminarmente annullata nel prologo stesso, laddove lo scivolamento tra dimensione storica e universo fittizio del romanzo risponde invece alla precisa volontà dell'autore di orientare il proprio percorso allegorico in una direzione ben determinata:

Mes cuers, qui sovent me commande
 Fere autre chose que mon preu,
 Me fist fere aussi comme veu,
 Que j'en Brouceliande iroie.
 (*Torneiement Antecrit*, vv. 56-59)

Il riferimento, non certo casuale, al “voto” (v. 58) chiarifica infatti la funzione penitenziale del viaggio che egli sta per intraprendere, mentre l'indicazione del *cuers* (v. 56) come movente dell'azione riconduce evi-

250. *Ibid.*

251. «Both Calogrenant and Huon set out, armed, to Brocéliande, although the difference in motivation is significant. Calogrenant's is a genuine quest for adventures, whilst Huon increases the comedy by visiting the fountain “because it is there”» (*ibid.*).

dentemente la metonimia al campo semantico dell'interiorità e della moralità.

Assai carica di significazioni è appunto la *variatio* dell'episodio della fontana, che già nell'elaborazione cresteniana non era certamente esente da valenze simboliche ulteriori rispetto a quelle, ampiamente rilevate, riconducibili al sostrato folklorico e leggendario. Come già osservato in passato da Maxwell S. Luria²⁵², non può essere misconosciuto il valore che la *fontaine qui bout*²⁵³ riveste già in Chrétien, quello appunto di «baptismal image», associata alle immagini complementari della tempesta, «stormy ordeal», e della successiva primavera, «vision of God»²⁵⁴, che vanno indubitabilmente a costituire, anche nella lettura e nella reinterpretazione di Huon, un'allegoria religiosa.

Il riferimento intertestuale a Chrétien, evocato anche attraverso l'uso di rime similari²⁵⁵, è non solo esplicitamente additato al lettore, ma persino potenziato mediante la rima equivoca *Crestiens : Crestiens*, che svela da un lato l'allegoria cristiana e battesimale connessa all'immagine della fonte²⁵⁶, dall'altro la volontà dell'autore di aggiungere un surplus di significato²⁵⁷, mediante l'evocazione del sacro crisma, all'immagine già utilizzata dal maestro *champenois*:

Le bacin, le perron de marbre
 Et le vert pin et la chaire
 Trovai en itele maniere
 Comme l'a descrit Crestiens.
 En plus clere eve Crestiens
 Ne reçut onques jor *bautesme*.
 Ne sembla pas que ce fust cresse,
 Quant le bacin ting en ma mein,
 Car tout aussi le puisai plein,

252. M. S. Luria, *The Storm-making Spring and the Meaning of Chrétien's Yvain*, in "Studies in Philology", 64, 1967, 4, pp. 564-85.

253. Chrétien de Troyes, *Le Chevalier au Lion*, cit., v. 380.

254. Luria, *The Storm-making Spring*, cit., p. 574.

255. Busby, *Plagiarism and Poetry*, cit., p. 509.

256. «The fountain itself, whatever its original connection with classic myth or Celtic folklore, must here reflect the *fons vitae* of Scripture, which the exegetes associates with Christ and the Church» (Luria, *The Storm-making Spring*, cit., p. 578).

257. Cfr. Trachsler, *Disjointures-Conjointures*, cit., p. 315: «En même temps, le jeu est évident: Huon le narrateur en fait plus que Calogrenant et Yvain, Huon l'auteur davantage que Chrétien, puisque son personnage verse par deux fois l'eau sur le perron».

Com se la vosise espuisier.
(*Torneiemenz Antecrit*, vv. 100-109)

Risulta allora evidente che, se lo scatenamento della tempesta (vv. 110-131) non solo non è sufficiente ad arrestare la “folia” di Huon, nonostante l'apparente pentimento per il proprio gesto sconsiderato²⁵⁸, ma lo induce addirittura alla reiterazione del gesto

Or escoutez com je fui fous
Et esperduz et entrepris,
Qu'encor plein bacin d'eve pris
Et sour le perron le flati
(*Torneiemenz Antecrit*, vv. 132-135)

tale variazione va letta all'interno della complessa allegoria di caduta e redenzione che Huon costruisce nel corso del suo romanzo. La minuziosa spiegazione che mira a fornire una sorta di giustificazione alla reiterata *folie* viene immediatamente obliterata mediante un gioco di ripetizioni che pone l'accento sulla insufficienza del *cuidier* umano:

Ce fu folie, ce me samble,
De II. foiz le bacin voidier;
Mes jel fis par mon fol *cuidier*,
Car le tens apeser *cuidai*,
Quant le segont bacin widai.
Mes lors aperçui que, qui *cuide*,
Qu'il a de sens la teste wide,
Car en C. muis ne puet avoir
De *cuidier* plein poing de savoir.
Cuidier me mist a grant meschief
(*Torneiemenz Antecrit*, vv. 144-153)

Se appunto nel *fol cuidier*, ovvero nella conoscenza che l'essere umano pretende di possedere, non risiede il vero *savoir*, risulta evidente che l'opposizione all'interno della quale si gioca il significato dell'intero percorso narrativo è quella esistente tra il mondo fallace dell'apparenza e quello veritiero della conoscenza, che Huon si appresta a percorrere e ad additare ai lettori. Proprio il mondo arturiano, con le sue *fa-*

²⁵⁸ Huon de Méry, *Le Tournoi de l'Antecrit*, cit., vv. 126-127. Analogo pentimento si registra nell'*Yvain*, cfr. Chrétien de Troyes, *Le Chevalier au Lion*, cit., vv. 435-436.

bulae vanae, offre il canovaccio attraverso il quale interessere una nuova rete di significati che proprio di quel mondo e di quella scrittura intendono dimostrare la vacuità. Non a caso, l'ulteriore ripresa dell'episodio della fontana vede proprio Perceval, l'eroe cretense deputato alla ricerca del Graal, tramutato in simbolo di quel mondo arturiano di cui vengono enumerati gli eroi più rappresentativi²⁵⁹, ormai privo di ogni valenza etica e capace soltanto di provocare effetti funesti nelle file dei propri seguaci:

Perceval ot armes vermeilles,
 Qu'il toli jadis en Illande
 Au vermeil de la rouge lande,
 Quant il fu chevaliers noviax.
 (*Torneiement Antecrit*, vv. 2004-2007)

Iceste gent daarains vindrent,
 Que n'i avoit que du lacier
 Les hiaumes, mes pour soulacier
 Selonc lour ancien deduit,
 Orent chevauchié tote nuit
 Par bois et par forez obscures
 Querant depors et aventures
 Par Cornouaille et par Illande
 Et vindrent par Brouceliande,
 Ou par poi ne furent tuit mort,
 Car Perceval, qui par deport
 Quida arouser le perron,
 L'arousa par tel desreson,
 Que la foudre ocist plus de C.
 De lor mesniée et de lor gent.
 (*Torneiement Antecrit*, vv. 2016-2030)

L'esercito delle virtù, di cui i cavalieri arturiani costituiscono ormai una inutile appendice, subisce addirittura delle perdite a causa di quella *foudre* che invece, nell'incipit del romanzo (vv. 110-131), aveva risparmiato il penitente Huon, nel suo rituale di prova e purificazione, grazie alla propria capacità di intuire il disegno sotteso alla literalità dell'impresa. Così lo sdoppiamento tra l'autore-narratore onnisciente Huon, che traduce in visione allegorica un'esperienza spirituale e biografica, e l'ancora

259. Huon de Méry, *Le Tournoi de l'Antecrit*, cit., vv. 1975-2015.

cieco protagonista-narratore intradiegetico Huon, che inizia, quasi inconsapevolmente, il proprio cammino di conversione, serve a istituire immediatamente il duplice binario interpretativo sul quale si gioca il significato ultimo del testo. Infatti, il già citato richiamo all'acqua battesimale e, ancora di più, al sacro crisma (vv. 105-106), permette di collegare il senso dell'episodio a una serie di motivi liturgici e a orientarne chiaramente la percezione, mentre la mutata collocazione temporale dell'evento, rispetto all'*Yvain*, serve ad acuire lo stato di smarrimento spirituale, di oscurità, che segna l'inizio dell'itinerario di conversione. Se appunto, come già rilevato²⁶⁰, Calogrenant arriva alla fonte a mezzogiorno, mentre Huon vi giunge sul far della sera, lo scarto rispetto al motivo originale va collocato nell'ambito della metafora così istituita tra le tenebre del peccato, che segnano la cecità iniziale di Huon, e la successiva beatifica visione della salvezza che egli riesce comunque ad attingere, pur in mezzo alla tempesta:

Cuidier me mist a grant meschief,
 Car le ciel vi de chief en chief
 Si descousu et si ouvert,
 C'on peüst bien a descovert
 Voër paradis, qui ëüst
 Les ex dont voër i dëüst
 (*Tornoiemenz Antecrit*, vv. 153-158)

La chiave di lettura della complessa allegoria costruita da Huon, attraverso la rielaborazione delle proprie fonti, risiede appunto in questi versi: la visione del paradiso, ovvero delle verità ultime celate dall'allegoria, sarà concessa soltanto a colui «qui ëüst Les ex dont voër i dëüst»: evidente monito al lettore affinché, fin dal pregnante episodio della fontana, le cui acque battezzano e consacrano il viaggiatore, si predisponga a cogliere il senso dell'intero percorso narrativo, senza arrestarsi alla letteralità del testo.

In quest'ottica si comprende facilmente il fallimento di Perceval – non a caso, l'eroe più “spirituale” di Chrétien – e del suo seguito nella medesima impresa: se essa, come era già avvenuto per Calogrenant e Yvain, si iscrive appunto nell'ambito del mero *deport* e della sterile *aventure* e conclude una irrefrenabile cavalcata notturna attraverso simbolici *bois* e

260. Cfr. Busby, *Plagiarism and Poetry*, cit., p. 509.

forez oscures (vv. 2021-2022), secondo l'*ancien deduit* di questo mondo arturiano ormai sterile, è appunto a questo mero *deduit* che si rivolge la critica di Huon, che rappresenta in tal modo il fallimento di una scrittura che, smarrita la propria valenza etica, non si pone al servizio del bene spirituale dell'individuo.

Non a caso, al placarsi della tempesta, nel momento in cui il canto degli uccelli provoca addirittura il sorgere anticipato del sole, in un'alba che rinvia a una palingenesi individuale e collettiva, Huon afferma significativamente di aver visto un numero maggiore di uccelli²⁶¹, quasi metafora del percorso verticale che lega immagine e significato allegorico, di quanti ne avesse visti Calogrenant nel corso della medesima avventura:

Lors commença a aprochier
 Li jours dont l'aube ert ja venue.
 Joie firent en sa venue
 Trestuit li oiseillon menu
 Car avolé sont et venu
 De partote Brouceliande.
 En brouce n'en forest, n'en lande
 N'en vit mes nus tant amassez:
 Souz le pin en ot plus assez,
 Que n'en i vit Calogrinans,
 Et fesoient de divers chans
 Une si douce melodie,
 Que a ma mort ne a ma vie
 Ne queïsse avoir autre gloire.
 Encor quant me vient en memoire
 M'est-il verairement avis
 Que c'est terriens paradis
 (*Tornoiemenz Antecrit*, vv. 186-202)

Oltre all'evidente idea di verticalità, e dunque di elevazione spirituale, veicolata dall'immagine degli uccelli posati sui rami di quell'Albero della Vita²⁶² che compare spesso nelle raffigurazioni medievali del paradisi-

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² Il motivo compare anche nella *Navigatio Sancti Brendani* latina dell'VIII secolo, nonché nelle redazioni romanze del poema. Nella versione dell'anglo-normanno Benedeit, dell'inizio del XII secolo, si registra una interessante variazione rispetto al modello latino: l'albero ospita infatti gli angeli ignavi sotto forma di uccelli bianchi e le sue foglie non sono più bianche come nel modello, ma sono macchiate di rosso. Cfr. Benedeit, *Il*

so, l'affermazione di Huon sembra voler riorientare e risignificare il simbolismo immanente connesso a tali elementi. Anche se, secondo Luria²⁶³, un rinvio all'ambito religioso sarebbe in realtà già presente, seppur in maniera implicita, nel testo di Chrétien, non si può negare l'abile operazione compiuta sul proprio modello da Huon, con il fine di provocare uno scarto immediato tra quella dimensione del meraviglioso che caratterizzava l'episodio nell'*Yvain* e la nuova lettura in chiave esclusivamente religiosa ed escatologica che egli intende fornire al lettore. Infatti, anche se già nell'*Yvain* il melodioso canto degli uccelli viene definito *servise* (v. 472), tale melodia incantatrice, in grado di trasmettere una gioia ineffabile, rischia tuttavia di far perdere la ragione a chi la ode:

De lor joie me resjoï;
 s'escoutai tant qu'il orent fet
 lor servise trestot a tret;
 que mes n'oï si bele joie
 ne ja ne cuit que nus hom l'oie,
 se il ne va oïr celi
 qui tant me plot et abeli
 que je m'an dui por fos tenir.
 (*Yvain*, vv. 470-477)

Non è dunque un caso che, nella rilettura di Huon, il campo semantico della *joie* e del *joïr*, che connota in questo episodio le scelte lessicali di Chrétien e riconduce probabilmente a una immagine della *harmonia mundi* precristiana e pericolosamente ambigua, venga quasi del tutto oscurato, in nome della costituzione di una immagine di beatitudine paradisiaca in cui la *joie* ineffabile che aveva rapito Calogrenant si trasforma nell'unica *gloire* desiderabile, secondo le parole di Huon, «a ma mort» e «a ma vie» (v. 198), quella che anticipa appunto la sua «Voie de Paradis».

Se l'armonia dei suoni, che caratterizzava l'aldilà celtico, si tramuta nella concordia delle voci angeliche che cantano le proprie lodi a Dio e

viaggio di San Brandano, cit., vv. 489-500 e pp. 164-5, nota ai vv. 489-500. Sulla diffusione del simbolo originario dell'albero cosmico, situato al centro del mondo, che unisce cielo e terra, cfr. M. Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Galimard, Paris 1952, pp. 52-9; sulla cristianizzazione dell'immagine, ivi, pp. 213 ss.

263. «Calogrenant's use of the word *servise* in describing the birds' song seems to imply a religious context; and it will be recalled that Huon de Méry in retelling the episode makes the implication of Chrétien's text quite explicit» (Luria, *The Storm-making Spring*, cit., p. 581).

anticipano la beatitudine paradisiaca, da questo momento in poi il percorso del protagonista si allontanerà dagli scenari del romanzo arturiano per condurre il lettore all'interno di un nuovo scenario, questa volta infernale, che prelude alla catabasi finale.

La delusione delle aspettative del pubblico, suscitate inizialmente da Huon con l'esordio arturiano del suo romanzo²⁶⁴, passa attraverso il rifiuto del combattimento con il «Mor de Mortaigne» (v. 215), anch'esso di ascendenza cretensiana, seppur trasformato in diabolico cavaliere²⁶⁵ di così «riche hernois» (v. 219) da suscitare il timore e la resa del pellegrino (vv. 244-259). Non sfugge certo l'effetto quasi parodico legato all'evocazione dell'«espîe» e della «roche bise» (v. 249) di rolandiana memoria, in un contesto in cui l'eroismo in tal modo rievocato²⁶⁶ viene ribaltato nella «paor» (v. 252) e nella codardia del giovane cavaliere:

De paor me covint saignier,
Quant en piez fu li Morz sailliz;
Trop cruament fuise asailliz
Se de li m'osase deffendre.
Couarz fui, ne l'osai atendre,
Ainz li ai m'espée rendue.
(*Torneiementz Antecrit*, vv. 252-257)

Lo scacco subito segna appunto la deviazione dalle vie del romanzo arturiano: non più sconfitta in grado di rilanciare l'azione²⁶⁷, come nell'*Yvain*, ma definitivo abbandono di un mondo letterario da cui Huon prende volontariamente le distanze.

264. Cfr. Busby, *Plagiarism and Poetry*, cit., p. 509.

265. Il Moro, chiamato Bras-de-Fer, che afferma di provenire dalla palude dell'inferno (vv. 288-289), avrà il compito di condurre Huon alla città di «Desesperance / Ou Antecriz fu ostelez» (vv. 348-349). Secondo Busby, il nome della città va a costituire il primo accenno al fatto che il componimento volge ora verso l'allegoria. Infatti, persino la descrizione che Bras-de-Fer fa di se stesso, definendosi “principe della fornicazione” e “ciambellano dell'Anticristo” (vv. 290-294), non fa altro che marcarlo come proveniente dai reami dell'oscurità, senza fornire però alcuna connotazione allegorica al suo personaggio (ivi, p. 510).

266. Un riferimento, questa volta esplicito, all'invincibile spada Durendal compare ai vv. 952-953, laddove si afferma che Coupe-gorge (la spada di *Murtrice*, cioè Omicidio) è più dura di Durendal («Plus ert dure que Durendart / Coupe-gorge»). In tale rinvio alla spada di Roland, ormai sostituita dalla spada degli assassini, può essere ravvisata l'amara constatazione che gli istinti peggiori hanno preso il posto dei valori esemplari e dell'eroismo esaltati nelle narrazioni epiche.

267. Huon de Méry, *Le Tournoi de l'Antecrit*, cit., p. 18.

Come rilevato da Stéphanie Orgeur, «l'on pourrait presque dire que l'on assiste à la destruction d'un mythe dans l'oeuvre du moine Huon»: i romanzi di cavalleria hanno fatto il loro tempo e corrompono i costumi²⁶⁸, l'apparente ripresa della struttura del romanzo arturiano serve come pretesto per rilanciare, proprio attraverso l'annientamento dei suoi miti, una scrittura allegorica che mediante il pretesto, tutto arturiano, del torneo cavalleresco sia in grado di rappresentare la lotta intestina tra vizi e virtù e il percorso di caduta e redenzione dell'animo umano.

Si assiste dunque al passaggio in un alidilà popolato non soltanto dalle tradizionali personificazioni di matrice prudenziana, ma in cui si materializzano, oltre alle virtù "cortesi" (*Largesce*, *Cortoisie* e *Proesce*), anche istanze psicologiche più complesse (*Angoise*, *Conciance*, *Conseuz*, *Cuidier*, *Silence*, tra le altre) inquadrare all'interno dello schema cristiano di catalogazione di vizi e virtù: ogni movente psicologico è oggettivato in immagine allegorica e la sovrabbondanza di simboli, veicolata dalla descrizione delle armi e degli scudi dei combattenti, moltiplica e rilancia le significazioni, nel tentativo di esteriorizzare l'interiorità mediante l'emblema o l'uso dell'allegoria araldica²⁶⁹.

Appare assai significativo, in quest'ottica, il procedimento che porta alla scissione di Amore in due figurazioni²⁷⁰: «Li dieus d'amors et la dëesce» (v. 2542), *Cupido* (Amore) e *Venus* (v. 2543), accorsi in aiuto di *Fornicacion*, sferrano infatti il loro duplice attacco contro *Conciance* (Coscienza). Dopo aver attaccato *Chasteé* (Castità) e *Virginité*, *Venus* lancia una freccia alla quale riesce a sfuggire *Virginité*, che «se mist en une abaïe» (v. 2580), ma che colpisce per errore Huon «Dedenz le cuer» (v. 2587):

Mes Venus, qui l'a descochié,
 Le me fist par mes eulz passer,
 Sanz mes euz blecier ne quasser,
 Dont je me dueil et si ai droit.
 Mes qui le voir dire en vodroit,
 Crestiens de Troyes dist miex
 Du cuer navré, du dart, des ex,
 Que je ne vos porroie dire,

268. Ivi, p. 21.

269. Cfr. E. Ruhe, *Allégorie et autobiographie. Le grand tournoyeur Huon de Méry*, in M. Accarie, *Biographie et autobiographie*, Centre d'Etudes Médiévales de Nice, Nice 1990, pp. 111-25.

270. Jauss, *Alterità e modernità*, cit., pp. 183-5.

Si fust ce bien de ma matire,
 Que je deïsse du chastel.
 (*Torneiemenz Antecrit*, vv. 2596-2605)

Ritorna il riferimento a Chrétien, con l'ironica enumerazione degli elementi canonici della tipizzazione cortese dell'amore: cuore ferito, freccia, occhi non fanno più parte della *matire* di Huon, che dai dettami dell'amore cortese vuole definitivamente affrancarsi. La ferita d'amore che interrompe il cammino di conversione di Huon, provocata da quell'amore lussurioso che *Venus* simboleggia, potrà essere guarita soltanto da *Bon Espoir*, ovvero dalla Speranza, e tale guarigione segnerà il definitivo distacco dal *modus vivendi* del passato. Il successivo dibattito che vede contrapposti da un lato *Justice* (Giustizia) «Qui toz les amoraus justice» (v. 2714), che attribuisce agli occhi del poeta l'unica responsabilità per l'ingresso della freccia, e dall'altro *Reson* (Ragione), si conclude con l'individuazione del vero colpevole:

Et dist: «Li cuers fu l'achoisson
 Du mal qu'il a»
 (*Torneiemenz Antecrit*, vv. 2748-2749).

Ancora quello stesso *cuers*, che «sovent me commande Fere autre chose que mon preu» (vv. 56-57), ha sviato Huon dal proprio percorso di maturazione spirituale: ma anche il peccato indotto da Venere nel narratore verrà sconfitto, e la finale scelta claustrale, quella stessa che aveva salvato *Virginité* dalla freccia d'Amore, indicherà il percorso esemplare per la conversione. Sarà appunto «ma dame relegion» (v. 3510), alla fine del *Torneiemenz*, a prendere in consegna il poeta e a condurlo nell'abbazia di Saint-Germain-des-Prés. *Relegion* che tuttavia non è ancora riuscita a condurlo da *Esperance* fino al paradiso (vv. 3510-3514), anche se Huon sa ormai di essere, dopo una lunga erranza, «el chemin ferré / De parvis» (vv. 3516-3517)²⁷¹.

L'asservimento dei moduli della narrativa cavalleresco-cortese all'intento morale-religioso che presiede al *Torneiemenz* si inserisce dunque all'interno di un consapevole *ludus* letterario in cui l'autore, mediante un'apparente adesione ai gusti del pubblico, giocata anche sul continuo rinvio intertestuale alla tradizione precedente, costruisce in realtà un percorso edificante coerente con la propria formazione monastica e assolutamente critico nei confronti della testualità da lui evocata e negata.

271. «Sulla via che conduce al paradiso».

Se è vero che Huon sembra attuare il tentativo di legittimare il codice secolare cortese di valori, presentandolo come se fosse in armonia con le tradizionali virtù cristiane²⁷², va anche rilevato che la presunta unità tra virtù monastiche e virtù cavalleresche²⁷³ si realizza tuttavia nel segno della decadenza dei valori cortesi, come la compianta *Largesce*, riassorbiti all'interno del disegno morale-allegorico costruito da Huon. Non a caso, le ipostasi che dovrebbero rappresentare le virtù cavalleresche – *Largesce*, *Cortoisie* e *Proesce* – sono in realtà segni vuoti, così come nomi senza spessore sono quelli degli stessi cavalieri arturiani, le cui armi e armature presentano elementi simbolici che rinviano o a veri e propri vizi²⁷⁴, o comunque a un universo letterario “desemantizzato”, per cui l'emblema araldico serve come mero riferimento alla tradizione letteraria precedente.

Pare dunque che la complessa rete di allegorie che costituisce la struttura portante del *Tornoiementz* si riveli inutilizzabile al contatto con la tradizione arturiana, i cui eroi non possono più essere, appunto, “allegorici”, ovvero portatori di qualunque valenza ideologica o morale. Se essi non sono più in grado di incarnare un codice etico, possono essere annoverati soltanto tra i “motivi letterari”, mediante il procedimento dell'enumerazione, che li fa sfilare in una carrellata²⁷⁵ priva di qualunque significato ultraletterale. E se non possono più essere nemmeno risemantizzati o risignificati, la loro “sfilata” è il segnale più evidente della “morte” del romanzo arturiano, emblema di quel “suicidio letterario” di cui parla la Orgeur, che li trasforma a loro volta in “segni vani”, ormai vuoto cumulo dei “luoghi comuni” del romanzo arturiano.

3

Autonomia e autoreferenzialità della parola3.1. Parodia e ortodossia nel *Songe d'Enfer*

Contromodello ironico²⁷⁶ rispetto alle visioni della tradizione precedente, di cui pare sovvertire ogni idealità morale e religiosa, il *Songe d'Enfer*

272. Busby, *Plagiarism and Poetry*, cit., p. 513.

273. G. Peron, *Décor arthurien, idéal chevaleresque et esprit monastique dans le Tornoiement de l'Antecrit de Huon de Méry*, in AA.VV., *Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes*, vol. III, Editorial Gredos, Madrid 1987, pp. 535-50.

274. Huon de Méry, *Le Tournoi de l'Antecrit*, cit., vv. 1975-2015 e p. 99, note 90-91.

275. Ivi, vv. 1975-2015.

276. Pomel, *Les Voies de l'au-delà*, cit., p. 205.

di Raoul de Houdenc²⁷⁷ conduce il lettore in una dimensione infernale ridisegnata secondo i tratti di un universo cortese. L'«inversion du topos infernal»²⁷⁸ si realizza attraverso un rimaneggiamento che investe sia la struttura della narrazione sia le terrificanti immagini ormai canonizzate dall'uso: infatti il topico itinerario del visionario, che procede dall'abisso infero fino al mondo paradisiaco, si tramuta in un viaggio fittizio – privo di finalità edificanti e alieno da ogni proposito di conversione – attraverso scenari infernali che assumono paradossalmente caratteristiche gradevoli e demoni che paiono aver del tutto assimilato le virtù cortesi²⁷⁹.

Il rifiuto del modello canonico dei testi visionari, imperniato su un viaggio-visione che allegorizza il percorso di conversione che guida l'anima al paradiso, tramite l'ascesa, fisica e spirituale, del pellegrino, origina dunque un allegorico itinerario di caduta che l'espedito del sogno serve appunto a legittimare:

En songes doit fables avoir;
 Se songes puet devenir voir,
 Dont sai je bien que il m'avint,
 Qu'en sonjant un songe me vint
 Talent que pelerins seroie.
 Je m'atornai et pris ma voie
 Tout droit vers la cité d'Enfer.
 (*Songe d'Enfer*, vv. 1-7)

Esso si innesta, da un lato, sull'annullamento dell'anabasi intesa quale metafora della possibilità di salvazione dell'anima, dall'altro, sulla già citata “inversione” delle tipiche descrizioni infernali: eliminata ogni prospettiva esemplare ed escatologica, il luogo deputato alla sofferenza, appunto l'inferno, si tramuta in realtà immanente, connotata dal punto di vista storico e sociale, e svelata nella sua essenza di “verità allegorizzata”.

Il sogno di Raoul risulta dunque marcato da una pluralità di significati: da un lato, in quanto sogno divinatorio, viene riconnesso all'intertesto del tradizionale sogno-visione, rivelatore di verità (v. 2); dall'altro, il rapporto istituito tra il *songe* e il *talent* (vv. 4-5) porta sulla scena il duplice bi-

277. Timmel Mihm (ed.), *The Songe d'Enfer*, cit.

278. Pomel, *Les Voies de l'au-delà*, cit., p. 205.

279. «A l'agressivité habituelle des démons, il substitue un accueil chaleureux en décrivant Belzébuth comme un hôte charmant; à la sauvagerie, il substitue le raffinement gastronomique, puis littéraire, et plus généralement des manières très civilisées» (*ibid.*).

nario sul quale poggia la strategia narrativa: il *songe* allude alla literalità della visione, all'universo dei segnali offerti alla lettura, che presentano l'emblematicità e la pregnanza delle immagini oniriche, mentre il *talent que pelerins seroie* porta sulla scena il capriccio autoriale di chi percorre indifferentemente una strada narrativa piuttosto che un'altra, pellegrino, diciamo così, volutamente "per caso", *sonjant un songe*, in smaccata opposizione rispetto alla consapevole, topica assunzione dello *status* di penitente, di *pelerins* appunto, proprio di chi imbocca consapevolmente la via della salvezza. E tuttavia, l'apparente casualità del viaggio di Raoul viene immediatamente annullata mediante la scelta della strada "maestra", «ma voie», che, capovolgendo l'obiettivo finale di ogni scrittura edificante, conduce paradossalmente il protagonista e il lettore «Tout droit vers la cité d'Enfer».

Metafora della creazione letteraria che «associe fiction littéraire et vérité seconde»²⁸⁰, l'espedito del sogno rivela dunque una notevole ambiguità, voluta e ricercata da Raoul, nel complesso intreccio di significazioni istituite mediante una precisa serie di scelte lessicali. Se da un lato l'associazione iniziale tra *songes* e *voir* (v. 2) suggerisce lo stretto rapporto tra la realtà evocata, fittiziamente onirica, e una verità di secondo grado ad essa sottesa, dall'altro il binomio *songes/fables* (v. 1) parrebbe riportare il sogno alla dimensione del fittizio, dell'ingannevole e dunque alla consolidata associazione, rimica e semantica, tra *songe* e *mensonge*. Tuttavia, come è stato osservato²⁸¹, è lo stesso Raoul ad affermare la veridicità del *songe*, annullandone l'illusorietà mediante la sovrapposizione tra la vuota *fable* e il nuovo *fablel*²⁸², senza menzogna, da lui composto:

Raouls de Houdaing, sanz mençoigne,
Qui cest fablel fist de son songe.
(*Songe d'Enfer*, vv. 677-678)

Ben ha rilevato la Timmel Mihm²⁸³ che forse è lo stesso Raoul a fornirci la chiave interpretativa del termine nel suo *Borjois borjon*²⁸⁴, laddove il *fablel* diviene appunto, come nel *Songe*, *fablel sans fable*:

280. Ivi, p. 268.

281. Ivi, p. 263.

282. Timmel Mihm (ed.), *The Songe d'Enfer*, cit., pp. 12-3. Sulla interpretazione del prologo cfr. Jung, *Études sur le poème allégorique*, cit., pp. 251-2.

283. Timmel Mihm (ed.), *The Songe d'Enfer*, cit., p. 13.

284. L. Thorpe, *Raoul de Houdenc: A Possible New Poem*, in "The Modern Language Review", 47, 1952, 4, pp. 512-5. Il poemetto, attribuito a Raoul de Houdenc da Thorpe e noto come *Li dis Raoul de Hosdaing*, è stato intitolato *Le Borjois borjon* da T. Wright in

[E]ncontre le dolç tans qui vient
 Me plaist por ce qu'il m'en souvient,
 Que je die un fablel novel.
 J'ai tort quant je fablel l'apel,
 Car ce n'est mie fabliaus. Non,
 Il n'a de fablel fors le non,
 Car li dit en sont veritable;
 Por tant l'apel fablel sans fable
 Que Raols de Hosdaing commence.
 (*Borjois borjon*, vv. 1-9)

Dunque il breve racconto “veritiero”, connotato da un intento satirico²⁸⁵, porta sulla scena non soltanto una parodia delle visioni infernali, ma si pone come “rivelazione di verità”, come presa di coscienza, individuale e sociale, dei vizi e della corruzione dei costumi della società contemporanea. Quindi, la polemica condotta nel *Songe*, pur apparentemente aliena da propositi didattici ed edificanti, mira comunque a un bersaglio sociale e utilizza a tal fine quella “dimensione referenziale”²⁸⁶, peculiare della satira²⁸⁷, che permette al narratore omodiegetico, mediante il riferimento preciso a nomi di personaggi o a classi sociali, di acquisire comunque una sorta di autorità morale che lo colloca al di sopra della realtà rappresentata.

E appunto nel *Songe* Raoul fornisce una sorta di specchio dei vizi umani, additati paradossalmente attraverso la virtù opposta, incarnata invece dai demoni: se dunque nell'inferno si mangia «a porte ouverte» (v. 376), opposta è la situazione in Francia, dove «chascuns clot sa porte» (v. 381). Evidente critica all'assenza di generosità e alla deprecata decadenza di un valore, quello appunto della *Largece*, più volte evocato da Raoul, nel *Roman des Eles* e nel *Borjois borjon*, anche in rapporto con le difficili condizioni di vita dei menestrelli²⁸⁸.

I bersagli favoriti di Raoul²⁸⁹ sembrano dunque essere soprattutto i nobili avari, *in primis* il re di Francia, e i borghesi assetati di guada-

Anecdota Literaria: A Collection of Short Poems in English, Latin, and French, Smith, London 1844.

285. Cfr. Timmel Mihm (ed.), *The Songe d'Enfer*, cit., p. 11.

286. Pomel, *Les Voies de l'au-delà*, cit., p. 218.

287. Cfr. J. C. Mühlenthaler, *Fauvel au pouvoir: lire la satire médiévale*, Champion, Paris 1994.

288. Pomel, *Les Voies de l'au-delà*, cit., p. 220.

289. Ivi, p. 221.

gno, come i tavernieri, molti dei quali indicati per nome, che “spolpano” i loro clienti (vv. 150-215). Tali bersagli polemici, secondo la Pomel, sarebbero tuttavia avulsi da quella che è ritenuta una caratteristica essenziale della satira, ovvero, seguendo la definizione di Frye, «il riconoscimento, almeno implicito, di una norma morale»²⁹⁰, che sembrerebbe assente, dal momento che l'unico valore difeso nel *Songe* «semble la valeur esthétique de la littérature et le statut social du ménestrel. Si satire il y a, c'est donc implicitement envers tous ceux qui sont ses détracteurs: l'Eglise, et ceux qui bafouent, par avarice, la dignité de ce statut»²⁹¹.

Tale affermazione può essere sicuramente modificata alla luce degli interessantissimi rilievi presenti in un recente saggio di Mark Burde²⁹², che analizza i rapporti tra il *Songe* e la coeva tradizione clericale ed esegetica e rivela non solo il carattere pienamente “satirico” del *Songe*, ma anche le complesse stratificazioni sottese alla metafora “alimentare” che struttura il testo.

Se infatti la critica precedente si è limitata a rapportare il *Songe* a una tradizione profana e satirica piuttosto che a una tradizione edificante, va invece rilevato che il testo di Raoul ha strettissimi rapporti con la contemporanea cultura clericale e, proprio per questo, «offers important lessons on the nature of medieval ludic textuality, and specifically the nature of parody and satire»²⁹³. Già Fourier²⁹⁴ aveva identificato la relazione di parentela tra Raoul e il teologo parigino Pierre le Chantre²⁹⁵ autore di numerosi scritti esegetici e di una raccolta di sermoni destinati ai chierici, composta intorno al 1191-92, il *Verbum abbreviatum*²⁹⁶, proba-

290. N. Frye, *Anatomie de la critique*, Gallimard, Paris 1969, p. 272 (ed. or. *Anatomy of Criticism. Four Essays*, Princeton University Press, Princeton 1957).

291. Pomel, *Les Voies de l'au-delà*, cit., p. 221.

292. M. Burde, *Sweet Dreams: Parody, Satire, and Alimentary Allegory in Raoul de Houdenc*, in N. J. Lacy, K. Busby, C. M. Jones (eds.), *Por le soie amisté. Essays in Honor of Norris J. Lacy*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 2000, pp. 53-74.

293. Ivi, p. 54.

294. A. Fourier, *Raoul de Hodenc: est-ce lui?*, in J. Renson, M. Tyssens (éd.), *Mélanges de linguistique romane et de philologie médiévale offerts à M. Maurice Delbouille*, vol. II, Duculot, Gembloux 1964, pp. 165-93.

295. Cfr. Timmel Mihm (ed.), *The Songe d'Enfer*, cit., pp. 8-9.

296. Petri Cantoris *Verbum abbreviatum*, ed. R. P. D. Georgius Galopinus, in *Patrologia Latina. Series secunda*, ed. J. P. Migne, cit., vol. CCV, coll. 21 ss. (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54944499/f3.image.r=pierre+chantre.langFR>).

bile fonte diretta del *Songe*²⁹⁷, che ne costituirebbe appunto «a caricatured inversion»²⁹⁸.

Burde rileva che, anche se il *Songe* fa appunto un ampio uso del procedimento dell'inversione, ciò non ne autorizza l'interpretazione come *scandalous work* o *irreverent*²⁹⁹: in primo luogo, quasi tutti gli ecclesiastici, che tra l'altro accolgono favorevolmente il "viaggiatore" Raoul³⁰⁰, partecipano al banchetto come convitati e non come cibo³⁰¹; in secondo luogo, il *topos* dell'inversione ben esprime la concezione ortodossa della relazione tra mondo temporale e regno dei cieli; infine, è ben documentata una ricezione ortodossa del *Songe* che, in due dei dieci manoscritti che lo tramandano, viene ritenuto un'appropriata introduzione a un'opera pia quale la *Voie de Paradis*, senza dimenticare inoltre che la scena del banchetto viene citata favorevolmente in un testo didattico come il *Tornoiemenz* di Huon de Méry³⁰².

Da ciò deriva che la "trasgressività" del *Songe*, ampiamente rilevata dalla critica moderna, non era tale per i contemporanei, anzi la riscrittura della tradizionale allegoria del viaggio salvifico avviene tramite un diffuso procedimento metaforico, basato sulla precisa ripresa delle restrizioni prescritte dalla Chiesa nel periodo quaresimale. Non a caso l'inizio del viaggio viene collocato durante la quaresima (v. 8), e tale notazione serve per innescare nel proprio uditorio il riferimento a una serie di prescrizioni, come il digiuno, diffuse dalla predicazione e dai trattati morali³⁰³. Ora,

297. Nel *Verbum abbreviatum*, oltre al motivo centrale della *voie*, compaiono una serie di tratti che si ritrovano nel *Songe*: l'idea dei rapporti di parentela che intercorrono tra i vizi (*invidia est mater superbiae*); la progressione dei vizi, che ha come punto di partenza *Covoitise* (*radix omnium malorum est cupiditas*) e che, attraverso *Avarisce*, *Gloutonie*, *Fornication*, si conclude con *Mort Soubite* (Morte improvvisa); le invettive contro gli usurai che si ingrassano con i beni degli altri e contro gli uomini di legge. Anche l'idea di *Desesperance* come *montjoie d'Enfer* rinvia al *montjoie* (monte della gioia) da cui è possibile vedere l'intera città di Gerusalemme e rinforza l'interpretazione del *Songe* quale percorso verso la Gehenna, l'inverso della Gerusalemme celeste. Altri elementi desunti da Pierre le Chantre, tra i quali l'elogio di *Largece*, si ritroverebbero anche nel *Roman des Elex*. Cfr. Timmel Mihm (ed.), *The Songe d'Enfer*, cit., p. 11.

298. Burde, *Sweet Dreams*, cit., p. 59.

299. Ivi, p. 60.

300. «Adonc fui je bien salüez / De clers, d'evesques, et d'abez» (Timmel Mihm, ed., *The Songe d'Enfer*, cit., p. 76, vv. 409-410).

301. «[...] except for some marinated black monks and nuns, the perennial butt of criticism in reformist Cistercian circles» (Burde, *Sweet Dreams*, cit., p. 60).

302. Ivi, pp. 60-1.

303. Ivi, p. 61.

data la familiarità con tali testi ecclesiastici, che incidono sulla formazione di Raoul – le medesime prescrizioni compaiono infatti anche nelle opere di Pierre le Chantre –, non stupisce certo di trovare nel *Songe* la tipica associazione tra i piaceri della tavola e i piaceri della carne³⁰⁴, da cui deriva la prescrizione del digiuno quaresimale, in questo periodo completamente allegorizzato e spiritualizzato³⁰⁵, che diviene un tutt'uno con il rifiuto dei vizi e l'astinenza sessuale. Il pubblico contemporaneo percepiva quindi il *Songe* – in cui Raoul gioca d'azzardo, cede all'ubriachezza e viene ospitato in un bordello – come un'inversione parodica del digiuno quaresimale e delle reiterate prescrizioni degli ecclesiastici sulla condotta da mantenere in questo periodo dedicato alla penitenza³⁰⁶.

Assai interessante è inoltre il collegamento, ravvisato da Burde, tra le modalità del banchetto infernale e l'Ultima Cena, in cui i commensali condividono, secondo le esortazioni di Cristo, carne e sangue umani³⁰⁷; tra l'altro, la scena del banchetto risulta meglio comprensibile se esaminata alla luce delle valenze politiche attribuite all'Eucaristia proprio negli anni in cui Raoul compone la sua opera³⁰⁸.

Infatti, a partire dai secoli precedenti e fino a circa un secolo dopo il periodo di composizione del *Songe*, numerosi pensatori ecclesiastici esprimono il ruolo della Chiesa in ambito politico e temporale attraverso «a kind of reverse eucharistic consumption»³⁰⁹. In base a questa concezione, che Burde definisce *incorporation theology*, così come Cristo ha dato del suo corpo da mangiare ai fedeli, così i suoi eredi terreni sono incaricati della missione di costruire un corpo di credenti, il *corpus christianorum*, «by literally incorporating them», ovvero mediante l'inclusione della loro fisicità corporale all'interno del metaforico corpo della Chiesa³¹⁰.

Dal momento che lo sviluppo di una vera e propria teoria definibile *allegorical cannibalism* può essere rintracciato a partire dagli scritti degli

304. Il protagonista infatti, oltre a partecipare al banchetto infernale, giunge di venerdì (giorno di Venere) in un bordello e soccombe durante un combattimento con *Versez*, ovvero con l'ubriachezza.

305. Burde, *Sweet Dreams*, cit., p. 63.

306. Ivi, p. 64.

307. Ivi, p. 65.

308. *Ibid.*

309. *Ibid.*

310. «In a wholesome – and holy – manner, then, the Church *eats* its faithful» (ivi, p. 66).

esegeti, fino a giungere a molteplici livelli di significazione, ne deriva che tale consumazione allegorica del pasto, che si frappona tra istanze ecclesiastico-morali e realtà eterodosse da incorporare, debba essere interpretata come una potente espressione di dominazione e controllo³¹¹.

Se la Chiesa utilizza dunque tale metafora alimentare, proponendo in tal modo un'inclusione-conversione degli infedeli e dei peccatori, risulta a mio avviso evidente che tale finalità "inclusiva" può essere attribuita anche al banchetto antropofagico del *Songe*.

Infatti, come rileva Burde, l'espressione *macta et manduca* viene usata già negli *Atti degli apostoli* (10, 10-15)³¹² e poi ripresa dallo stesso Pierre le Chantre per glossare la proibizione di mangiare carne cruda nel *Levitico*³¹³, laddove egli indica anche le modalità di tale metaforica uccisione dei miscredenti: «carnaliter viventes primo verbo Dei interfice, et sanguine eiecto, id est voluntate correcta in corpus ecclesie contrahite»³¹⁴. Poiché la Chiesa deve metaforicamente "uccidere" e "mangiare" i peccatori, e secoli di commentatori ecclesiastici fanno del cucinare e mangiare un vero atto politico, si comprende allora il vero senso del banchetto del *Songe*, che va inoltre ulteriormente precisandosi in rapporto alle posizioni assunte dalla scuola teologica di Pierre le Chantre³¹⁵, caratterizzata da un forte conflitto con il potere temporale e volta alla costituzione di una monarchia clericale. Questo "cannibalismo" allegorico, o meglio la metafora della consumazione del pasto, ha assunto quindi nei commentari ecclesiastici³¹⁶, proprio negli anni in cui viene scritto

311. Ivi, p. 67.

312. Qui si descrive la riluttanza di Pietro a cibarsi della carne di alcuni animali, ritenuti immondi secondo la legge giudaica, che erano stati inviati dal Cielo per placare la sua fame. La voce di Dio, con tale espressione, esorta l'apostolo a cibarsi «di ciò che Dio ha considerato puro». Presso i Padri della Chiesa, questi animali verranno considerati rappresentazione metaforica dei popoli pagani che devono essere inglobati nella Chiesa mediante la conversione (ivi, p. 67).

313. *Ibid.*

314. *Ibid.*

315. Infatti, nel periodo in cui viene composto il *Songe d'Enfer*, sono presenti due distinti gruppi ecclesiastici in rivalità tra loro: da una parte la scuola di Pierre le Chantre a Notre Dame, dall'altra la comunità monastica di Saint Denis. La prima ha appunto ambizioni mondane e ritiene giusto che gli ecclesiastici esercitino il potere: teme perciò che sia i tirannici governanti terreni, sia altri rivali del potere temporale della Chiesa possano sovvertire tale progetto con i loro disegni diabolici (ivi, p. 68).

316. Inoltre, tra gli abusi denunciati dalla cerchia di Pierre le Chantre spiccano quelli perpetrati da re tirannici, giudici corrotti e quanti approfittano della debolezza dei loro clienti per arricchirsi. L'espressione usata per indicare questi eccessi è *comedunt cum*

il *Songe*, dei caratteri strettamente coincidenti con quelli che si ritrovano appunto nel testo di Raoul³¹⁷. Non solo, ma la metafora alimentare-culinaria che struttura la scena del banchetto è riconducibile a tendenze diffuse che si manifestano ancora in ambito esegetico in anni vicini alla composizione del *Songe*, attestate da commentari in cui è presente l'immagine degli indigenti che vengono scorticati e cucinati dai loro sfruttatori³¹⁸, e che rinvia evidentemente a quelle dettagliate descrizioni di piatti "umani" che costituiscono, con un certo disgusto del moderno lettore, una delle peculiarità del testo di Raoul.

L'accento che ho voluto porre sul saggio di Burde, assai lontano dalle più comuni e spesso anacronistiche interpretazioni del *Songe* fornite dalla critica, è legato alla sua capacità di mostrare, ancora una volta, il forte sincretismo esistente, nella testualità medievale, tra elementi percepiti oggi invece come discordanti, se non addirittura antitetici, e quindi ricondotti alla moderna contrapposizione tra le impermeabili categorie del "sacro" e del "profano". Risulta evidente che la carica dissacratoria e sovversiva del *Songe* – che porta a leggere l'episodio del banchetto esclusivamente come una manifestazione di cannibalismo, collocata appositamente nel giorno penitenziale del venerdì santo per accrescere la propria trasgressività³¹⁹ –, se ricondotta a una tradizione religiosa che utilizza la metafora alimentare e antropofagica per significare un'ideale inclusione degli "impuri" nel *corpus* della Chiesa, viene non solo mitigata notevolmente, ma addirittura ricondotta a un filone, quello della scrittura morale, considerato invece finora il suo primo obiettivo polemico.

Se è innegabile il sistematico sovvertimento delle categorie spaziali e temporali, oggi ricondotte a quell'*esprit de carnaval* studiato da Bachtin³²⁰, che sembrerebbe l'unico movente dell'azione, non è possibile tuttavia affermare che Raoul è il solo autore del genere a distaccarsi com-

sanguine, che ricorre spesso per connotare gli abusi del potere giudiziario: analogamente nel *Songe* si parla di «larron vermauz de sanc de marcheant mordris» (ivi, p. 69, vv. 474-475).

317. Ivi, p. 71.

318. Ivi, pp. 69-70.

319. «Se pratique donc une anthropophagie en période de Carême et un vendredi! On mange avec délectation lutteurs, usuriers, larrons, putains, hérétiques divers, plaideurs, moines ou sodomites. Les enfants eux-mêmes sont un plat apprécié» (Pomel, *Les Voies de l'au-delà*, cit., p. 208).

320. Ivi, p. 209.

pletamente da ogni progetto didattico ed edificante³²¹ e a costruire il suo testo esclusivamente sul principio della produzione ludica.

Non è sufficiente infatti l'assenza nel *Songe* del tradizionale dittico che associa al viaggio nell'inferno un contrappunto paradisiaco, e il riconoscimento dell'aggiunta postuma di una *Voie de Paradis*³²², che tradurrebbe, mediante l'approdo finale al paradiso, le tradizionali istanze salvifiche connesse a quella visione celeste che Raoul aveva consapevolmente escluso. La strutturazione "anomala" del *Songe* rispetto ai tradizionali viaggi nell'aldilà non costituisce infatti una mancanza rispetto a categorizzazioni formali elaborate successivamente, ma un segnale della sua autosufficienza e della sua compiutezza semantica.

Leggere in un testo parodico-satirico, e per questo implicitamente connotato da una dimensione morale che non si identifica certo con una prospettiva moralistica, «une réflexion sur le rapport de la littérature avec la religion», che rivendica «une liberté et une autonomie littéraire, par delà les critères moraux et théologiques»³²³, significa dimenticare che Raoul – autore di un *Roman des Eles*³²⁴ in cui si dispiega l'allegoria di *Proece*, e delle sue due ali *Largece* e *Cortoisie*, e che dimostra nel *Meraugis*³²⁵ la superiorità di *Cortoisie* su *Beauté* – utilizza il procedimento allegorico e lo strumento dell'ironia per esercitare quella funzione etica e didattica che appartiene appunto alla scrittura cortese. Se una rilettura in chiave parodico-satirica delle proprie fonti serve a Raoul per innescare un processo di riflessione nel lettore, si vedrà facilmente l'analogia fra il trattamento di motivi topici della tradizione romanzesca nel *Meraugis* e quello attuato nel *Songe* rispetto a luoghi comuni della tradizione visionaria. Mediante lo stesso procedimento che ribalta, ad esempio, il noto episodio della "giostra dello sparviero" dell'*Erec*³²⁶, in una gara

321. «Raoul de Houdenc est le seul auteur du corpus à s'émanciper complètement de tout projet didactique et éducatif, tout en jouant sur le modèle religieux. En cela, le *Songe d'Enfer* se situe sur les marges du corpus et représente un cas unique. Et séduisant!» (ivi, p. 216).

322. Ph. Lebesgue, *Le songe d'enfer suivi de la Voie de Paradis*, Sansot, Paris 1908.

323. Pomel, *Les Voies de l'au-delà*, cit., p. 268.

324. Raoul de Houdenc, *Le roman des Eles. The Anonymous Ordene de Chevalerie*, ed. by K. Busby, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia 1983.

325. Raoul de Houdenc, *Meraugis de Portlesguez. Roman arthurien du XIII^e siècle, publié d'après le manuscrit de la Bibliothèque du Vatican*, éd. par M. Szkilnik, Champion, Paris 2004.

326. Chrétien de Troyes, *Erec et Enide*, cit., vv. 639-680.

in cui né il valore del miglior cavaliere né la bellezza della dama vengono premiati, come avviene appunto nel torneo di Lindesores del *Meraugis* (vv. 130-320), Raoul procede in un percorso allegorico-didattico che sovverte apparentemente le regole del gioco per confermarne invece la validità. L'ironia dell'autore non risparmia infatti tutta una serie di motivi del romanzo arturiano – si pensi al *topos* del duello tra due cavalieri, che diviene furibondo scontro tra litiganti spinti dalla gelosia (vv. 642-731), o all'umiliazione di Artù ad opera di Ginevra (vv. 856-863) – ma proprio attraverso l'apparente negazione delle norme cortesi viene costituito un percorso che è invece in grado di riaffermarle.

Dunque, per ritornare al saggio di Burde, ben può essere ripresa quella significativa etimologia che ricollega la parola “satira” a un “piatto pieno” e, per estensione, a un “miscuglio” di cibi, associazione riconducibile appunto al settore letterario, e quindi al miscuglio di ingredienti realizzato dallo scrittore³²⁷. La metafora “alimentare” ha quindi nel *Songe* un molteplice valore: se il testo parodico dipinge se stesso come un banchetto, rivela una ricca auto-riflessività³²⁸, peraltro ampiamente rilevata soprattutto laddove esso porta sulla scena l'attività del “menestrello” Raoul, autore e al contempo “lettore” posto al servizio del re dell'inferno.

Assai pregnante risulta allora la conclusione di Burde:

The *Songe d'Enfer* presents in turn a banquet of voracity at which certain texts of the contemporary lay and clerical culture are devoured, a rewriting of exegetical allegories of incorporation, and finally, a poignant enactment of the process of ludic literary creation itself³²⁹.

Tale processo di “fagocitazione” e riscrittura della tradizione precedente si avvale anche dell'evidente metafora del *livre*, sorta di fonte o “doppio” del proprio testo, che riprende appunto il motivo, biblico e apocalittico, del “libro”, oggetto di rivelazione per un eletto o repertorio di peccati per il giudizio finale³³⁰:

Li rois – qui por lui deporter
Me fist un sien livre aporter

327. Cfr. Burde, *Sweet Dreams*, cit., p. 72.

328. Ivi, p. 74.

329. *Ibid.*

330. Pomel, *Les Voies de l'au-delà*, cit., p. 211.

Qu'en Enfer ot leenz escrit
 Uns mestres qui mist en escrit
 Les droiz le roi, et les forpez,
 Les fols vices et les fols fez
 C'on fet, et tout le mal afere
 Dont li rois doit justice fere –
 En cel livre me rouva dire;
 Tantost i commençai a lire.
 (*Songe d'Enfer*, vv. 613-622)

La messa in scena del *mestres*, che compone il *sien livre en Enfer*, rinvia chiaramente allo stesso Raoul che compone il *Songe* per additare *Les fols vices et les fols fez, et tout le mal afere*, ovvero quei vizi e quella sregolata condotta di vita che collocano l'autore stesso tra i *fols menestrels*:

Et tant que en lisant connui
 En cel livre, qui estoit tels,
 Les vies del fols menestrels
 En un quaier toutes escrites.
 (*Songe d'Enfer*, vv. 624-627)

Fols sono dunque i *vices*, i *fez* che possono essere letti nel libro, così come i *menestrels* che tali libri compongono: la ben nota equazione *folie-pechié* suggerisce qui lo stretto legame tra l'istanza autoriale, segnata dalla "follia" della creazione poetica, e secondo la Pomel persino dall'assunzione dell'accusa diabolica³³¹, e la dimensione di un peccato che si vuole esorcizzare proprio attraverso la scrittura di un *livre d'Enfer*, corrispettivo parodico di quel "libro della coscienza" che spesso compare negli scritti penitenziali³³².

331. «Raoul de Houdenc dans le *Songe d'Enfer* semble assumer le soupçon diabolique qui pèse sur la création littéraire et l'écrivain en même temps qu'il le tourne en dérision» (ivi, p. 263); «En se mettant en scène comme lecteur tandis que le diable prend figure de mécène en le payant de "XL sols de deable", Raoul fait du livre d'enfer où sont décrits plus particulièrement les péchés des ménestrels une métaphore du sien, qui raconte – on le comprend après coup – la vie d'un fol ménestrel, et suggère que son texte est lui-même une "deable"» (ivi, p. 212).

332. «Quant homme ou fame estudee diligamment en livre de conscience, il aparçoit et sent bien la grant ordure et la grant amereté de pechié et connoist aussi la grant douceur de bien fere et de bonnes euvres» (F. N. M. Diekstra, ed., *The Middle English Weye*

La lettura del “libro dei peccati”, che dovrebbe tradizionalmente preludere alla confessione, diventa qui metafora della scelta della materia da narrare, ma rappresenta anche una presa di coscienza, una lettura che Raoul offre di sé e della società, a sé e alla società del suo tempo, mediante un testo doppio che, al di là dell’oggetto del discorso, «s’indirizza innanzitutto ad un’altra parola», appunto «il discorso altrui»³³³ sui vizi e sui peccati degli uomini:

Et g’i commençai tout a droit
 Et tout au miex que je soi lire;
 Des fols menestrels pris a dire
 Les fais, trestout a point en rime,
 Si bel, si bien, si leonime
 Que je le soi a raconter.
 Il n’i remest riens a conter,
 Pechiez ne honte ne reprouche
 Que nus hom puist dire de bouche,
 Que tout ne fust en cel escrit,
 Comment que chascuns s’en aquit;
 (*Songe d’Enfer*, vv. 632-642)

E a questo vero e proprio prologo del *Songe*, collocato, ancora in nome del principio di inversione, in posizione explicitaria, è affidato il compito di fornire un’estrema sintesi dell’operazione di costituzione del testo: *Li-re, dire les fais trestout a point en rime*, finché non resta *riens a conter*, finché *tout ne fust en cel escrit*. Dunque la lettura delle fonti, la rielaborazione della materia mediante l’abilità nella composizione in rima, la realizzazione di un testo *escrit* che soddisfi pienamente l’uditorio costituiscono le tappe di una scrittura presentata nell’atto del suo farsi. Ancora, Raoul procede oltre sulla via dell’auto-riflessività: la materia da narrare non può dirsi infatti esaurita, molto resta da scrivere ancora sul medesimo argomento, senza risparmiare nessuno, e magari, afferma maliziosamente Raoul, anche mediante la rivelazione dei nomi dei peccatori:

Je reting du livre par cuer
 Les nons et les fais et les dis,

of *Paradys and the Middle French Voie de Paradis*, Brill, Leiden 1991, p. 242). Altri riferimenti al *livre*, ivi, pp. 146 e 198.

333. M. Bonafin, *Contesti della parodia. Semiotica, antropologia, cultura medievale*, UTET, Torino 2001, pp. 43-4.

Dont je cuit encore biaux dis
 Dire, sanz espargnier nului.
 (*Songe d'Enfer*, vv. 648-651)

Il *songe* fittizio può a questo punto interrompersi, se il ricordo di quanto veduto viene trattenuto *par cuer*, si badi bene, non *par memoire*: l'uscita dall'inferno è ora possibile, grazie a un nuovo atto di volontà che pone termine alla costruzione del testo e al sogno visionario:

Congié prent Raouls, si s'esveille;
 Et cis contes faut si a point
 Qu'après ce n'en diroie point,
 Por aventure qui aviegne,
 Devant que de songier reviegne
 Raouls de Houdaing, sanz mençoigne,
 Qui cest fabel fist de son songe.
 (*Songe d'Enfer*, vv. 672-678)

Il *fabel* si conclude, come già rilevato, *sanz mençoigne*, a ribadire la coesistenza tra due piani: uno, quello della costruzione letteraria, che istituisce il mondo fittizio del *Songe*, l'altro, quello della verità rivelata, della parola *sanz mençoigne*, che trasforma la descrizione di un mondo fittizio nell'interpretazione di quel mondo reale al quale continuamente essa rinvia per contrasto.

Ben si può applicare al duplice tessuto del *Songe* la definizione fornita per la parodia in genere, che combina «due codici in un testo solo, che risulta prodotto dal loro dialogo dialettico»³³⁴, e appunto su questa dialettica costruisce il suo significato: «la parodia, interiorizzando e rifunzionalizzando testi e discorsi preesistenti, ne riconosce l'autorevolezza, nel momento stesso in cui li relativizza e distoglie da un'adesione acritica al loro valore»³³⁵. Dunque, senza voler entrare nel merito delle tassonomiche e sempre dibattute distinzioni tra parodia e satira, di cui il *Songe* sembra condividere entrambe le istanze, si vuole rilevare, ancora una volta, quell'integrità e plurivocità che caratterizza la produzione testuale del Medioevo, marcata dalla compresenza di elementi avvertiti come inconciliabili dal moderno lettore.

Gli elementi che vengono percepiti come sovversivi, e che invertono le tradizionali strutture o gerarchie, e dunque, per estensione del con-

334. Ivi, p. 37.

335. Ivi, p. 38.

cetto, testi come il *Songe*, possono ben essere assimilati ai cosiddetti “rituali di inversione” che «tendono a ristabilire un giusto rapporto fra gli individui nel rispetto delle loro posizioni all’interno della struttura»³³⁶ proprio attraverso un rovesciamento delle regole normali, attraverso l’irriverenza nei confronti dell’autorità e del prestigio, e che si risolvono tuttavia in «un falso contro-potere che induce a desiderare il ritorno dell’ordine normale»³³⁷. Non sfugge inoltre che l’inversione operata sistematicamente nel *Songe* è certamente ascrivibile alla dialettica alto-basso, ma procede in un’unica direzione, ovvero implica soltanto una esaltazione del mondo infernale – assimilato peraltro a una società cortese –, ma non certo un rovesciamento del tradizionale rapporto sacro-profano, o ancor meno un processo di desacralizzazione del sacro. L’indubitabile sovversività di una scrittura che pare rivalutare il terrificante mondo infernale, e che ha le sue radici in quei procedimenti che stanno all’origine dei riti carnevaleschi, viene in un certo senso riassorbita e neutralizzata dal sistema ufficiale, e quindi clericale e religioso, che sta comunque alla base del ribaltamento attuato nel *Songe*. E se appunto «cultura ufficiale» e «cultura non ufficiale» formano «l’unità contraddittoria del sistema medioevale»³³⁸, questa contraddittorietà viene superata in nome di modelli di pensiero comunque dettati dalla cultura ecclesiastica e focalizzati su temi “canonici” quali la giusta punizione per i peccati, soprattutto se commessi da ecclesiastici, e l’implicita necessità di una riforma morale.

3.2. Spirito ludico e dissacrazione nel *Salut d’Enfer*

Ben si può cogliere allora l’“ortodossia” del *Songe* mediante il confronto con un altro breve testo, il *Salut d’Enfer*³³⁹, di cui, in base alle indicazioni della Pomel, si incontra una versione lacunosa in un manoscritto³⁴⁰

336. Ivi, p. 74.

337. Ivi, p. 71.

338. Ivi, p. 78.

339. *Salut d’Enfer*, in A. Jubinal, *Jongleurs et Trouvères. Choix de saluts, épîtres, rêveries et autres pièces légères des XIII^e et XIV^e siècles*, Merklein, Paris 1835, pp. 43-5. «Cette pièce est peut-être de l’auteur anonyme des *Vingt-trois Manières de Vilains*, ou peut-être aussi que l’auteur anonyme des *Vingt-trois Manières de Vilains* a-t-il connu celle-ci. Dans les *Vilains*, on trouve en effet les trois derniers vers du *Salut d’Enfer* à la fin de la pièce comme ici. Il n’y a d’ajouté que ces deux vers: *Auctoritate Domini, / S’il ne viennent à merci*» (ivi, p. 45).

340. Il manoscritto BNF 12603 f. 255v. Cfr. Pomel, *Les Voies de l’au-delà*, cit., p. 216.

che tramanda anche un gruppo di diciotto *fabliaux*, tra i quali si trova il *Songe*³⁴¹, qui definito *lai d'infier*³⁴². Secondo la Pomel, tale titolo starebbe a testimoniare la percezione ludica e divertente del testo di Raoul nel Medioevo, con il quale il *Salut d'Enfer* condividerebbe non solo «les mêmes cibles (popelicans, moines et abbés, usuriers etc.)», assieme al «motif du repas anthropophage», ma anche «le même esprit ludique et ironique d'inversion»³⁴³.

In realtà, il *Salut*, che secondo Jubinal è ascrivibile alle composizioni dei *jongleurs*³⁴⁴, si discosta notevolmente dal testo di Raoul proprio per il tipo di procedimento adottato: in esso infatti si può cogliere appieno lo spirito dissacratore e carnevalesco dei *fabliaux*, che conduce all'adozione di un linguaggio licenzioso infarcito di metafore dalla chiara valenza sessuale, collocate all'interno di una feroce satira che va a colpire soprattutto i rappresentanti del mondo ecclesiastico.

La trasgressione delle norme si estende qui anche all'ambito linguistico e l'infrazione coinvolge anche i tabù del discorso³⁴⁵, mediante l'utilizzo di significanti dai contenuti osceni, che assumono come loro referenti proprio i comportamenti dei detentori dell'autorità morale o civile.

Non a caso l'autore dichiara qui esplicitamente la propria provenienza dall'inferno, assimilando il proprio *status* a quello di un dannato, se non addirittura assumendo una vera e propria identità demoniaca:

Hahai! hahai! je sui venus;
 Saluz vous mande Belzébus,
 Et Jupiter et Appollin.
 Je vieng d'enfer le droit chemin;
 Noveles conter vous en sai,
 Qu'anuit en l'ostel herbregai,
 En la grant sale Tervagan.
 La menjaj .j. popélican,
 A une sausse bien broié,
 D'une beguine renoié,
 Qui tant avoit du cul féru,
 Qu'ele l'avoit tout recréu.

341. Timmel Mihm (ed.), *The Songe d'Enfer*, cit., p. 40.

342. Pomel, *Les Voies de l'au-delà*, cit., p. 216.

343. *Ibid.*

344. La maggior parte dei componimenti è collocabile fra il XIII e il XIV secolo. Cfr. Jubinal, *Jongleurs et Trouvères*, cit., p. 14.

345. Cfr. Bonafin, *Contesti della parodia*, cit., p. 68.

Cele nuit fui bien ostelez,
 Quar de faus moines et d'abez
 Me fist l'en grant feu au fouier,
 Et par devant et par derrier³⁴⁶.
 (*Salut d'Enfer*)

La già rilevata ripresa di molti fra gli obiettivi polemicici del *Songe*, che ne fu probabilmente la fonte diretta, si accompagna tuttavia a una più precisa focalizzazione della satira su diverse categorie del mondo monastico, preso di mira soprattutto per la sua dissolutezza sessuale:

Ne vous porroie raconter,
 Ne escrire, ne deviser,
 La grant foison d'âmes dampnées
 Qui en enfer sont ostelées.
 De champions et de mordreurs,
 Et de larrons et de robeurs,
 Faus peseur, faus mesureur,
 Cil i parsont bien aseur;
 De papelars et de nonnains
 Est noz enfers auques toz plains.
 Li cordelier, li jacobin,
 Qui escritrent en parchemin
 La confession des béguines,
 Et les péchiez que font souvines³⁴⁷;
 Li noir moine i sont mal venu,
 Por ce que il ont trop foutu;
 Si en sont batu en chapitle.
 Li blanc moine n'i sont pas quite,
 Quant l'en i doit chanter à note
 Dedenz enfer à grant riote.
 De cels aus sas et aus barrez³⁴⁸
 Est noz enfers mal ostelez;
 Por ce que dras orent divers
 Vont en enfer cus descouvers³⁴⁹.
 (*Salut d'Enfer*)

346. Jubinal, *Jongleurs et Trouvères*, cit., p. 43.

347. «Supine».

348. Il riferimento è diretto a due ordini religiosi, designati mediante il loro abbigliamento: «Les frères sacs ou sachets, et les barrez ou bariolés» (Jubinal, *Jongleurs et Trouvères*, cit., p. 44).

349. Ivi, p. 45.

Non stupisce allora che, accanto a quella *Envie* che aveva già ospitato Raoul³⁵⁰ e che qui sorveglia l'entrata dell'inferno, compaia sulla scena in posizione predominante proprio *Luxure, dame clamée*, alla quale tutti gli strati della società sembrano rendere omaggio:

Par la coille qui ci me pent,
 Je vous di voir, ne vous ment mie:
 En enfer est ma dame Envie,
 Qui garde la porte et l'entrée;
 Luxure i est trop honorée;
 De clers, de moines, de Templiers,
 De prestres et de chevaliers,
 Est Luxure dame clamée
 Et mult forment d'aus honorée,
 Trestout ausi comme roine:
 Qui miex vaut plus profond l'encline.
 J'aporte d'enfer grant pardon,
 De Tervagan et de Mahom,
 De Belzébus, de Lucifer,
 Qui vous puist mener en enfer³⁵¹.
 (*Salut d'Enfer*)

Altrettanto significativo l'*explicit*, nel quale si opera quel ribaltamento totale delle categorie del paradisiaco e dell'infernale mai realizzato invece nel *Songe* di Raoul: se appunto i diavoli, qui veramente collocati al posto di Dio, possono persino concedere il perdono ai peccatori, tale inversione gerarchica costituisce il punto di arrivo nella costruzione di un antimondo che proietta specularmente la dimensione del sacro in quella dello scatologico e del profano.

Il *Salut d'Enfer* può quindi essere inserito a pieno titolo nell'ambito di quella cultura «trasgressiva, entro la quale il diavolo è concorrente di Dio e trionfano quegli *histriones* che la cultura ufficiale definisce *ministri Satanae*»³⁵²: proprio questo ruolo pare aver consapevolmente assunto l'anonimo *joungleur* laddove promette l'intercessione presso i maggiori rappresentanti del mondo infernale. Oltre alla tipica opposizione alto-basso, che caratterizza le manifestazioni del “diverso”, può essere qui ravvisato quello che costituisce l'aspetto più rilevante di tali manife-

350. Timmel Mihm (ed.), *The Songe d'Enfer*, cit., vv. 23-27.

351. Jubinal, *Jongleurs et Trouvères*, cit., p. 45.

352. M. Corti, *Modelli e antimodelli nella cultura medievale*, in “Strumenti critici”, 35, 1978, pp. 3-30, citazione a p. 15.

stazioni, ovvero quella «messa in rilievo della corporeità, cioè dell'elemento rifiutato in un'altra delle opposizioni del modello ufficiale: *spirito/carnes*»³⁵³, che conduce appunto al rovesciamento del sublime e all'attribuzione di un carattere positivo alla manifestazione della materia (corpo, sesso, escrementi)³⁵⁴ tradizionalmente escluse dai modelli ufficiali.

Assai interessante, a questo proposito, risulta l'interpolazione presente nel manoscritto **W**³⁵⁵, che ci tramanda soltanto un frammento del *Songe d'Enfer*, costituita da due *couplets* in posizione explicitaria, non attestati dagli altri manoscritti:

Faus devins e fauses devines,
 Faus meios avoc lor urines.
 Burent tant quant il se vousirent;
 Atant des tables se partirent.

L'introduzione del riferimento alle eiezioni corporali testimonia una rilettura del *Songe*, da parte dell'anonimo copista-rimaneggiatore, certamente inquadrata nel filone delle scritture trasgressive e anticanoniche. Difficile andare oltre questo rilievo marginale – se non dopo un'attenta analisi delle varianti – sia a causa dell'incompletezza della versione tradita, sia per l'assenza di altri testi contenuti nello stesso volume³⁵⁶, che potrebbero fornire indicazioni su tale lettura-ricezione del *Songe*. D'altra parte, è pure noto che in due³⁵⁷ dei dieci manoscritti che tramandano il testo di Raoul è presente quella che è stata interpretata come una “correzione” della trasgressività del *Songe*: la successiva giustapposizione dell'anonima *Voie de Paradis*, che dedica pur sempre una breve sezione alla visione dell'inferno, a conferma della propria autonomia “strutturale” rispetto al testo del *Songe*.

Su un versante apparentemente opposto si colloca invece la pia esortazione, presente nell'*explicit* del *Songe*, tramandata soltanto dal manoscritto **R**³⁵⁸:

353. *Ibid.*

354. *Ibid.*

355. Parigi, BNF, Fond français 25433, del XIII secolo. Esso contiene una versione di 374 versi del *Songe*, unico testo trascritto nel volume. Cfr. Timmel Mihm (ed.), *The Songe d'Enfer*, cit., pp. 41-2.

356. *Ivi*, p. 41.

357. Manoscritto **A**, Parigi, BNF, Fond français 837; manoscritto **X**, Torino, L.V. 32 (distrutto nell'incendio del 1904).

358. Manoscritto **R**, Reims, Bibliothèque Municipale, 1275. Cfr. Timmel Mihm (ed.), *The Songe d'Enfer*, cit., p. 34.

Dist que bons est pour exemplaire,
 Et bien doit a proudommes plaire
 Por eschüeir le grant dongier
 Qui viennent, et sont par pechier.

Qui la rima *exemplaire: plaire* sembra racchiudere in sé una sorta di manifesto programmatico della nuova forma che la scrittura “morale” ha assunto nel testo di Raoul, secondo l’anonimo glossatore: l’esemplarità del testo si coniuga infatti al piacere estetico, che nasce dall’impossessamento e dalla autonoma rivisitazione di una tradizione religiosa pur sempre presente, sia nella proposizione di un messaggio edificante che salva l’uomo dal *pechier*, sia nell’adozione del modello convenzionale della satira per additare appunto, *pour exemplaire*, precise categorie di peccatori.

Risulta allora evidente che tali annotazioni presenti in alcuni dei testimoni del *Songe*, piuttosto che rivelare un’eventuale duplice lettura e ricezione del testo, vi ravvisino invece la proposizione di un modello pur sempre gerarchico e non certo avulso dal contesto clericale, ma in cui si attua semplicemente, e assai “familiarmente”, un ribaltamento ludico della tradizione sacralizzata, pur senza giungere alla totale dissacrazione della cultura ecclesiale egemone.

Dunque, se è vero che immagini e simboli “carnevoleschi” vengono spesso trasferiti nella dimensione letteraria da intellettuali che sono permeati di cultura ufficiale³⁵⁹, e tra questi non può non essere annoverato Raoul de Houdenc, va sottolineato che anche laddove il lettore moderno percepisce un totale rovesciamento delle gerarchie ufficiali, non si realizza in realtà nel Medioevo una netta opposizione che contrapponga da una parte testi sacri e culto religioso e dall’altra le più accese parodie del culto o della dimensione del sacro. È stato già infatti ampiamente analizzato sia il ruolo rivestito dall’elemento parodico e dal riso nell’ambito dello stesso cristianesimo³⁶⁰, che a questi procedimenti spesso affida «funzioni didattiche e ricreative»³⁶¹, sia l’utilizzo di un archetipo dell’inversione, presente già nella Bibbia nel rapporto che lega mondo terreno e mondo divino³⁶².

359. Cfr. Bonafin, *Contesti della parodia*, cit., p. 90.

360. Cfr. M. Bayless, *Parody in the Middle Ages*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1996.

361. Bonafin, *Contesti della parodia*, cit., p. 110.

362. *Ibid.*

Forse più interessante da approfondire risulterebbe il discorso sulla percezione di tali scritture da parte del fruitore medievale, che sicuramente iscriveva in un orizzonte di attesa omogeneo tutti quei testi che condividevano la ripetizione delle medesime strutture e formule narrative, escludendo invece altri aspetti, non immediatamente rappresentabili all'interno di quelle che noi chiameremmo "coordinate di genere", che appunto travalicavano determinati *clichés* della convenzione letteraria. Valga a questo proposito l'esempio fornito dal *Songe*, che in virtù della ripresa di una topica tradizionalmente appartenente alla tipologia delle "visioni dell'aldilà", rinviava appunto implicitamente a un intertesto familiare a generazioni di lettori, in cui il percorso del viaggiatore era divenuto emblematico dell'*iter* spirituale di un'anima. Tuttavia, l'aspetto parodico che contraddistingue la rivisitazione del viaggio compiuta da Raoul, e dunque quella "extraterritorialità" che Bonafin appunto ascrive alla parodia³⁶³, sposta e amplia la ricezione del testo nella direzione di una pluridiscorsività che finisce per inglobare, oltre alla tipologia del testo parodiato, anche il particolare rapporto che l'autore instaura nei confronti della tradizione culturale che è chiamato a rielaborare. Così il significato del testo va a costituirsi al crocevia tra rappresentazioni ormai incluse in un universo narrativo preesistente e condiviso da autore e lettore e nuova significazione che ogni scarto e ogni spostamento da questa costellazione di dati preesistenti va a riformulare.

Appunto quella dialettica esistente tra *modèles* e *variations*, che secondo Zumthor³⁶⁴ va a costituire la *mouvance* dei testi medievali, fa sì che la produzione testuale risulti costituita da «un enchevêtrement de textes»³⁶⁵, correlati mediante una rete ininterrotta di rapporti, in grado di saldare senza soluzione di continuità scritture edificanti di matrice monastica, narrazioni romanzesche o scritture parodiche, quali forme del discorso che partecipano, seppur con diverse modalità, della stessa «mobilité du matériel discursif»³⁶⁶.

In quest'ottica si può comprendere come la stessa definizione di "scrittura morale" o di "parola utile" si riveli insufficiente nel suo tentativo di circoscrivere e categorizzare una circolazione di elementi testuali assai eterogenei, di volta in volta selezionati e assemblati per una medesima finalità educativa, ma strutturati secondo differenti modelli

363. Ivi, p. 55.

364. P. Zumthor, *Intertextualité et mouvance*, in "Littérature", 41, 1981, pp. 8-16.

365. Ivi, p. 15.

366. Ivi, p. 14.

di discorso. E se appunto, l'interdiscorsività costituisce la marca costitutiva della produzione testuale del Medioevo, le strutture formali o i tratti tematici che servono alla critica tradizionale per distinguere un genere dall'altro rivelano tutta la loro artificiosa riduttività, se applicate al singolo testo medievale: «Ce texte n'est pas isolé, identifié comme "littérature", mis à part de l'action»³⁶⁷, ma si rivela appunto come luogo concreto dell'azione, che non ripete passivamente un archetipo "di genere", ma nel rapporto originale che istituisce con altri concreti e singoli testi, nel suo essere comunque voce di una cultura di massa, assolve in primo luogo a una funzione sociale, perché, per concludere, ancora, con Zumthor, «Il testo poetico medioevale non fu, a suo tempo, egemonico: fu, semplicemente, utile»³⁶⁸.

³⁶⁷. Ivi, p. 15.

³⁶⁸. Id., *La lettera e la voce*, cit., p. 384.

Narrativa monastica e scritture morali tra XII e XIII secolo

di *Duilio Caocci*

I

Sul *Liber visionum et miraculorum* di Erberto di Torres

1.1. Il *Liber visionum et miraculorum* e l'*Exordium magnum*

In varie sedi e per lungo tempo si è affermata la convinzione che la struttura coerente e coesa dell'*Exordium magnum* di Corrado di Eberbach¹ si dovesse considerare come un “miglioramento”, un assestamento dei racconti visionari, miracolosi ed esemplari disordinatamente disposti dal *Liber visionum et miraculorum Clarevallensium* di Erberto di Torres².

1. Conradus Eberbacensis, *Exordium Magnum Cisterciense sive Narratio de Initio Cisterciensis Ordinis*, ed. B. Griesser, Editiones Cistercienses, Roma 1961.

2. L'opera di Erberto finora si può leggere secondo la lezione dell'*editio princeps* di Chifletius (*S. Bernardi Clarevallensis Abbatis Genus Illustre Assertum. Accedunt Odonis de Diogilo, Iohannis Eremitae, Herberti Turrium Sardiniae Archiepiscopi, aliorum aliquot Scriptorum opuscula, duodecimi post Christum saeculi historiam spectantia: quorum seriem proxima post Epistolam nuncupatoriam pagina dabit*, cura et studio Petri Francisci Chifletii, Divione 1660) oppure nella versione di Migne (*Patrologia Latina*, vol. CLXXXV/2, coll. 1273-1384), che riproduce quella di Chifletius. Risulta in uno stadio avanzato di redazione la nuova edizione a cura di Graziano Fois, Stefano Mula e Giancarlo Zichi prevista per i tipi della Brepols. Ringrazio i curatori per avermi dato l'opportunità di leggere il testo della loro proposta di edizione e per l'attenzione con cui hanno seguito le varie fasi di elaborazione di questo contributo. In questa occasione, non disponendo dell'impaginato definitivo, dovrò citare dal manoscritto München, Bayerische Staatsbibliothek, CLM 2607 del XII secolo e, dove necessario, dagli altri testimoni di cui di volta in volta fornirò le indicazioni. Dell'edizione di Fois, Mula e Zichi accolgo con convinzione il titolo, *Liber visionum et miraculorum Clarevallensium*, che d'ora in poi sarà indicato con la sigla LVMC.

Ciò è potuto accadere – e ancora, come vedremo, accade – in parte a causa della mancanza di un’edizione moderna capace di presentarci il LVMC secondo un assetto meno magmatico di quello che ci appare osservando gli esiti recentissimi e aberranti della tradizione, incarnati dall’*editio princeps* di Chifflet e divulgati latamente e autorevolmente dalla *Patrologia Latina*³; in parte a causa della complessità della compilazione erbertiana, che non ambisce a separare esplicitamente le parti di cui si compone⁴ e non espone in maniera diretta né un piano né i criteri secondo i quali il compilatore intende includere e ordinare i racconti.

Sulla base del testo riportato dalla *Patrologia* molti studiosi hanno dovuto considerare il LVMC per ciò che appariva: una disordinata raccolta di *exempla*, *visiones*, *miracula*. Brian P. McGuire, tra i maggiori studiosi di letteratura cistercense, in un primo articolo nota che i racconti «are clustered together with little attempt at over-all structure» e che per Erberto pare importante soltanto registrare il singolo evento o la singola esperienza contenuta negli *exempla*⁵; poi, in sede di introduzione alla traduzione francese dell’*Exordium magnum*, non potendo fare a meno di stabilire un confronto tra l’opera di Corrado e quella dell’arcivescovo di Torres, verifica che «à la différence de Conrad, Herbert ne s’intéressait pas qu’aux histoires elles mêmes et ne se préoccupait pas de les faire entrer dans une structure cohérente»⁶. In quest’ultimo lavoro, tuttavia, lo studioso si mostra consapevole della scarsa affidabilità del testo trådito e, sulla base del lavoro di Griesser, avverte:

L’ouvrage [*scil.* il LVMC] peut être lu dans le volume 185 de la *Patrologia Latina* de J. P. Migne, avec une division en [trois] livres, mais dans ses études minutieuses, Bruno Griesser a démontré que le *Liber Miraculorum* est également at-

3. All’origine dell’*editio princeps* di Chiffletius, come già osservato da Griesser, stanno il manoscritto Parigi, BNF, lat. 5664 e un altro testimone disperso. Cfr. G. Fois, *Su un manoscritto disperso del Liber miraculorum di Herbertus di Torres e un ipotetico ramo francese*, in “Herbertus Archiepiscopus Turritanus”, 3, 2002, 2, pp. 87-106.

4. Il tentativo di tripartizione proposto dal manoscritto Parigi, BNF, lat. 5664 e ripreso da Chiffletius tendeva forse a individuare un’organizzazione tematica del LVMC.

5. B. P. McGuire, *A Lost Clairvaux Exemplum Collection Found: The Liber Visionum et Miraculorum Compiled under Prior John of Clairvaux (1171-1179)*, in “Analecta Cisterciensia”, 39, 1983, pp. 26-62.

6. Id., *Introduction*, in Conrad d’Eberbach, *Le Grand Exorde de Cîteaux ou Récit des débuts de l’ordre Cistercien*, sous la direction de J. Berlioz, Brepols, Turnhout 1999, p. XXVI.

testé dans des versions dépourvues de toute division de ce type et grossies de nombreux autres chapitres.

A sostenere il diverso impegno dell'opera di Corrado rispetto a quello di Erberto si chiama spesso in causa un passo tratto dall'*Exordium magnum* che, senza nominarlo, cita il LVMC e riporta una sofisticata legittimazione del ricorso massiccio al libro più antico:

Ea, quae de sancta conversatione sancti ac Deo dilecti Fastradi Cisterciensis abatis aedificatione plena et utilitati legentium accomoda religiosus quidam et veracis testimonii monachus Claraevallensis conscripsit, qui etiam familiaritatem tanti viri habere meruit, sed et alia nonnulla de senioribus Claraevallis admiratione digna, sicut in libello ipsius digesta invenimus, huic operi nostro inseruimus, ut, quae ille sparsim et aliis narrationibus permixta posuit, hic in ordinem redacta et sibi similibus copulata clarius elucescant et ad utilitatem legentium magis proficiant. Sic ergo scribit: Venerabilis ac piae memoriae Fastradus, quondam Cistercii abbas, vir eximiae sanctitatis, nobilis quidem genere, sed morum elegantia nobilior fuit⁷.

Si tratta del luogo in cui Corrado si accinge a presentare le notizie «de vita et optimis moribus reverentissimi patris Fastradi cisterciensis abatis».

Qui Corrado, mentre dice di avere una fonte diretta e autorevole in un «religiosus quidam» per molti racconti relativi a Clairvaux, rivendica la sua autonomia di autore dell'opera nuova, la sua capacità selettiva, la sua posizione forte di organizzatore di racconti efficaci.

Secondo la lettura corrente del passo, al *libellus*, che costituisce la sua fonte quantitativamente più rilevante⁸, il monaco attribuisce l'autorità che si deve alla testimonianza diretta, ma nel contempo sottolinea l'alterità della sua compilazione rispetto alla fonte proprio nella misura in cui, mentre la fonte giustapponeva le storie «sparsim et permixta aliis narrationibus», qui vi è un ordine che consente al tessuto dei racconti, al *liber*, di essere meglio adoperato «ad utilitatem legentium».

Ma nel passo di Corrado evidentemente non è in questione né il LVMC né la struttura dell'*Exordium*. L'eleganza della prosa dell'abate di Eberbach flette due segmenti paralleli articolandoli in netta opposizione («quae ille sparsim et aliis narrationibus permixta posuit» vs. «hic in or-

7. *Exordium magnum*, I, 32.

8. Cfr. l'introduzione di Bruno Griesser, in *Exordium magnum*, cit.

dinem redacta et sibi similibus copulata inseruimus»), ma li àncora (anche sintatticamente) all'oggetto dell'opposizione che è una materia ben specifica: questo e altri racconti «de senioribus Claraevallis». L'opinione è dunque nettamente circoscritta: Corrado intende accorpore in parti ben precise del suo *opusculum* tutti i racconti relativi a Clairvaux – e infatti lo fa dalla seconda alla quarta *distinctio* con un'ampia apertura dedicata a Bernardo; Erberto, pur occupandosi ampiamente (in modo scoperto o meno) «de senioribus Claraevallis», intende prendere in esame una casistica più ampia con il medesimo fine di puntellare il modello di santità rappresentato dall'ordine cui apparteneva.

Le ragioni che presiedono alla disposizione dell'*Exordium magnum* vengono esposte da Corrado nel cap. X del primo libro⁹, dedicato ai fondatori dell'ordine cistercense. Si trattava, dice Corrado, di dimostrare la falsità delle affermazioni di alcuni monaci «nigri ordinis», i quali sostenevano che la fondazione dell'ordine fosse la conseguenza di una violazione della legge che legava i monaci al proprio monastero:

Monachi [...] nigri ordinis, maxime in provinciis Germaniae¹⁰ degentes, ubicumque vel apud quoscumque possunt, sacro ordini nostro derogare non cessant asserentes sanctos patres nostros cum scandalo et inobedientia contra voluntatem abbatis sui de Molismensi coenobio egressos fuisse.

E senza dubbio pare che il *liber* tutto, nella sua struttura, sia teso essenzialmente ad arginare e neutralizzare gli attacchi tendenti a gettare discredito sull'ordine e a celebrare la santità della scelta di Roberto e dei suoi compagni (e con essa la storia intera dell'ordine e la sua missione)¹¹.

9. Ivi, I, 10. La rubrica del capitolo è la seguente: *Qualiter fratres, qui cisterciensem ordinem fundaverunt, adhuc in Molismo degentes divina gratia sunt illustrati*.

10. Vorrei qui, almeno *en passant*, far notare che proprio «in provinciis Germaniae», meglio tra Austria e Germania, troviamo la massima diffusione dei testimoni del LVMC (tutti databili tra XIII e XV secolo). Ciò conferma l'ipotesi suggerita recentemente da Stefano Mula che il LVMC e l'*Exordium* di Corrado siano stati strumenti di grande importanza sia per la cristianizzazione in questa zona di confine dell'Europa, sia per la difesa dell'ordine cistercense (ora in difficoltà, dopo la morte di Bernardo) contro quei monaci «nigri ordinis» che ancora con difficoltà accettavano le durezze di quel modello di vita monastica. Cfr. S. Mula, *Geography and the Early Cistercian Exempla Collections*, in "Cistercian Studies Quarterly", 46, 2011, 1, pp. 27-43.

11. In realtà sulla figura di Roberto all'interno dell'*Exordium magnum* (e all'interno della sua tradizione anche testuale) hanno fatto interessanti osservazioni sia Griesser sia McGuire, sempre nell'introduzione alla citata traduzione francese, il quale ci fa notare come «du milieu du chapitre 14 de la présente édition de Griesser jusqu'au début du cha-

1.2. Questioni di tradizione e di generi

Oltre al passo misinterpretato dell'*Exordium magnum*, a sostegno della scarsa coesione strutturale del LVMC, la recente letteratura critica porta spesso anche alcuni significativi casi di riordino e riorganizzazione dei racconti del LVMC, sui quali bisognerà fermarsi qui, almeno di passaggio, visto che si tratta di importanti testimoni della tradizione testuale dell'opera di Erberto che documentano precoci fenomeni di ricezione.

Sul titolo si registra la minima oscillazione tra *Liber miraculorum* o *Liber visionum et miraculorum*. Parrebbe dunque chiara ai lettori e ai copisti l'intenzione dell'autore di fornire una tassonomia di visioni, esempi, miracoli utilizzabili all'occorrenza nei diversi contesti situazionali, anche indipendentemente dalla disposizione interna.

Ma già nel XIII secolo, nell'importante monastero austriaco di Heiligenkreuz, un copista piuttosto indipendente sentiva l'esigenza di estrapolare dall'ordine testimoniato dal suo antigrafo tutta una serie di racconti che non riteneva utili o che considerava per qualche motivo inopportuni¹².

pitre 21, tous les exemplaires de l'*Exordium Magnum* ont pratiquement passé sous silence l'histoire du retour à Molesme. Les manuscrits les plus anciens de l'*Exordium Magnum* contiennent plusieurs passages fustigeant Robert de Molesme pour être retourné dans son abbaye et avoir abandonné son expérience monastique. Une fois qu'il eut été canonisé, en 1221, Robert de Molesme rentra dans les bonnes grâces de l'Ordre cistercien et les versions ultérieures de l'*Exordium Magnum* ont été expurgées de toutes les allusions qui lui étaient défavorables. Les copistes qui transcrivirent l'ouvrage à cette époque durent dès lors supprimer des chapitres entiers». Per una sintesi sulla storia dell'ordine cfr. almeno M. Pacaut, *Les moines blancs. Histoire de l'ordre de Cîteaux*, Fayard, Paris 1993.

12. Da questo manoscritto si creò un ramo austriaco della tradizione. I manoscritti viennesi, Vienna 3798 (databile al 1451) e Vienna, Schottenstift, Archiv, ms. 143, hanno infatti come fonte almeno indiretta Melk, Stiftsbibliothek, Cod. 620. Quest'ultimo codice presenta però molte caratteristiche che ci fanno ritenere che derivi decisamente dal manoscritto Heiligenkreuz, Stiftsbibliothek n. 177: in primo luogo la forma del titolo dell'opera, che negli altri manoscritti è costantemente *Liber miraculorum* o *Liber miraculorum et visionum*, è qui trasformata in *Liber visionum* (oppure *Visiones*) *Clarevallensium*. In secondo luogo sia Melk, Stiftsbibliothek, Cod. 620 che Vienna, Schottenstift, Archiv, ms. 143 presentano nella parte finale una serie di racconti decontestualizzati rispetto alla loro posizione negli altri codici. In Heiligenkreuz n. 177 questi racconti sono preceduti dalla dicitura *Ea que secuntur lege vel dimitte, non tamen ad collationem*. Infine, in tutti questi manoscritti, come in Heiligenkreuz n. 177, manca il racconto *De familia Herlequini*. Cfr. a questo proposito B. Griesser, *Herbert von Clairvaux und sein Liber miraculorum*, in "Cistercienser Chronik", 54, 1947, pp. 118-48 (trad. it. di C. Spang, a cura di G. Fois, *Herber-*

Assai importante, a documentare ancora la libertà di cui godevano i monasteri nella fruizione (e soprattutto nell'uso) del LVMC, è la rivoluzione nella disposizione dei racconti rappresentata nei manoscritti Monaco, CLM 6914 e Stams, n. 67, 6 ARC. Questi testimoni, oltre a escludere i racconti che non hanno attinenza diretta con l'ordine cistercense, riportano i paragrafi ordinati secondo un criterio riferito alle gerarchie del convento: in primo luogo sono disposti i racconti sugli abati, poi quelli relativi ai monaci e, successivamente, quelli che raccontano vicende di conversi¹³.

Altre osservazioni relative a interpolazioni o estrapolazioni potrebbero essere discusse per molti dei testimoni del LVMC¹⁴. Del resto, come affermavamo, era la forma stessa della raccolta di *exempla*, di *miracula* e di *visiones* a prestarsi, quasi per statuto di genere, alle più varie necessità pratiche di predicazione e di insegnamento.

Il genere vive infatti nella contraddizione tra autonomia ed eteronomia dei singoli racconti, i quali mentre sono fruibili nel loro stato perfetto, con un inizio e una fine, sono tuttavia sottoposti alla pressione di un contesto, di un titolo complessivo, di una provenienza culturale.

Va notato che in questa epoca, nel secolo XII, assistiamo a una fase di assestamento del genere *exemplum* e alla compilazione di diverse rac-

tus di Clairvaux ed il suo Liber Miraculorum, in "Herbertus Archiepiscopus Turritanus", 2, 2000, 1, pp. 95-110). Cfr. inoltre D. Caocci, *La presenza di Guglielmo di Malmesbury nel Liber miraculorum di Herbertus*, ivi, pp. 15-23; Id., *Lo stato attuale degli studi sul Liber miraculorum di Herbertus, arcivescovo di Torres nel XII sec.*, in AA.VV., *Atti del Convegno nazionale «La civiltà giudiciale in Sardegna nei secc. XI-XIII. Fonti e documenti scritti»*, Associazione Condaghe San Pietro in Silki, Sassari 2002, pp. 241-57.

13. Di queste caratteristiche, già evidenziate da Georg Hüffer (*Vorstudien zu einer Darstellung des Lebens und Wirkens des heiligen Bernard von Clairvaux*, Aschendorff, Münster 1886) e poi da Griesser limitatamente al codice di Monaco, si è occupata Gabriela Kompatscher Gufler, dell'Istituto di Filologia classica dell'Università di Innsbruck, la quale ha ormai stabilito che entrambi i codici sono latori di un'unica redazione del *Liber miraculorum*. Cfr. G. Kompatscher Gufler, *Herbert von Clairvaux und sein Liber miraculorum, die Kurzversion eines anonymen bayerischen Redaktors: Untersuchung, Edition und Kommentar*, Peter Lang, Bern 2005. In base alle verifiche compiute, già Griesser afferma chiaramente che il testo del codice di Monaco, CLM 6914 (e quindi anche quello di Stams), «si rivela molto vicino a quello del codice di Aldersbach» e che «è stato copiato, se non direttamente da quello, da un testo del tutto simile».

14. Numerosi manoscritti riportano solo parzialmente la raccolta, altri solo alcuni racconti. Va detto però che le interpolazioni sembrano non avere alcun effetto sulla disposizione dei racconti all'interno del LVMC, perché costituiscono aggiunte in coda al testo (così è ad esempio nell'importante manoscritto di Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Fol. max. 3).

colte di *exempla*, un tipo di *liber* dalle caratteristiche complesse. La definizione di *exemplum* non conosce ancora (almeno negli autori di cui qui ci occupiamo) quella specializzazione che lo distingue dal *miraculum* di cui abbiamo notizia dal *Dialogus miraculorum*, dove Cesario pare consapevole di una netta separazione tra fatti ritenuti veri dal punto di vista della fede (*miracula*) e fatti veri e autentici anche storicamente¹⁵.

La sistematica procedura di autenticazione dei racconti miracolosi e persino leggendari attraverso la citazione di *autoritates* o attraverso soluzioni narrative che riportano all'esperienza personale del compilatore gli eventi (*sicut audivi*), la mescolanza disinvolta di racconti tratti dalle fonti più diverse, evidenzia come in questi autori la selezione e il trattamento dei materiali narrativi fosse meno interessata alle sottigliezze definitorie che alle finalità di edificazione dei fedeli. È appunto per queste ragioni che la distinzione tra autore e compilatore è in questa epoca – e in questo contesto – assolutamente anacronistica e che gli *auctores*, pur disponendo di storie tutt'altro che originali, possono ritenere di compiere un'opera "originale"¹⁶.

Come Erberto, lo stesso Corrado riusa anche storie già selezionate da ampie tradizioni e il suo intento d'autore, quello cioè per il quale egli può essere ritenuto davvero originale, consiste nell'ordinare i racconti come in un *collage* inedito per cui anche il già noto acquista una luce nuova e diversa, sorprendente:

La distinction établie aujourd'hui entre l'écrivain "original" et le compilateur qui "reprend" n'est cependant guère pertinente pour l'écrivain monastique médiéval. Son objectif était de communiquer une vérité, symbolique ou littérale,

15. «Simile aliquid legitur de Karolo imperatore in Vita Sancti Aegidii; sed miracula non sunt in exemplum trahenda. Hoc etiam scias quod huiusmodi scripturae authenticae non sunt» (Cesarii Heisterbacensis, *Dialogus miraculorum*, ed. J. Strange, 2 voll., sumptibus J. M. Heberle [H. Lempertz & Comp.], Köln-Bonn-Bruxelles 1851; cfr. C. Bremond, J. Le Goff, J.-C. Schmitt, *L'exemplum*, Brepols, Turnhout 1982, p. 54). Nel LVMC di Erberto compare più volte il termine *exemplum* a proposito di fatti miracolosi, di visioni. Stefano Mula ha presentato recentemente un ampio e articolato saggio (*Twelfth- and Thirteenth-Century Cistercian Exempla Collections: Role, Diffusion, and Evolution*, in "History Compass", 8, 2010, pp. 903-12) sulla specificità delle raccolte cistercensi riservando ampio spazio al LVMC.

16. «La constitution de ces recueils repose en effet sur l'idée que la masse des *exempla* constitue un bien commun où chacun apporte sa contribution [...] La nouveauté d'un recueil tient moins à l'originalité de son contenu qu'à celle de son organisation» (Bremond, Le Goff, Schmitt, *L'exemplum*, cit., p. 58).

plutôt que de frapper le lecteur par quelque chose d'original et d'inouï. De son propre aveu, Conrad ne se soucie pas de nous apporter des nouveautés mais entend simplement rassembler des histoires «pour une connaissance plus claire de ces choses et le plus grand profit de ceux qui les lisent» (VI, 10)¹⁷.

Eppure ciò che vale per un compilatore/autore vale certamente pure per l'altro, anche perché la cronologia vede incrociarsi più volte le vicende dei due personaggi¹⁸ e comunque la datazione delle due opere (incerta per entrambe ma compresa in un volgere di tempo non troppo esteso) non comporta una distanza temporale così significativa.

La questione poi della difesa dell'ordine risale all'origine stessa di Cîteaux, è, per così dire, un fatto strutturale che percorre la storia cistercense fin dall'*Exordium parvum*. Se si osservano nel dettaglio i passaggi che segnano l'arrivo tormentato dei monaci da Molesmes al *novum monasterium* apparirà evidente che, nel contesto del fervore riformatore che già da due secoli almeno animava il dibattito sui modelli di santità, la fondazione di Cîteaux comporta un tale momento di *novitas*, cioè di rottura radicale, anche in relazione ai rapporti codificati tra le gerarchie ecclesiastiche e tra i monasteri, tale da suscitare scandalo.

Il peccato iniziale che perseguita l'ordine fin dai suoi esordi, la vera *novitas*, è la rottura del vincolo della *stabilitas loci* e il conseguente conflitto politico e culturale permanente con gli altri benedettini. L'atto di insubordinazione rappresentava un giudizio nei confronti dell'intera famiglia cluniacense, ma forse, a questa altezza cronologica, non si era ancora unanimemente stabilito se il modello abbandonato da Roberto e

17. McGuire, *Introduction*, cit., p. IV.

18. Corrado fu monaco a Clairvaux in un periodo non ben definito, ma comunque in anni in cui Erberto manteneva intensi rapporti con la medesima abbazia, cfr. *ivi*, p. XVII: «Il est toutefois hors de doute que le compilateur de l'*Exordium Magnum* fut un moine qui séjourna un certain temps à Clairvaux dans la période 1177-1193»; cfr. inoltre I. Gobry, *Les moines en Occident*, vol. V, *Le siècle de saint Bernard*, t. I, *Cîteaux*, François-Xavier de Guibert, Paris 1997 (trad. it. *Il secolo di Bernardo*, Città nuova, Roma 1998, p. 418): «Corrado [...] era monaco a Clairvaux sin dal 1160». La fonte da cui McGuire e Gobry traggono le notizie resta oscura, ma sappiamo per certo che fino al 1168 (data della sua elezione ad abate di Mores) e dal 1178 (da quando cioè fu richiamato a Clairvaux da Enrico di Marcy in qualità di segretario) al 1181 (anno in cui fu eletto arcivescovo di Torres) Erberto si trovava a Clairvaux e si dedicava alla stesura del LVMC. Cfr. B. P. McGuire, *Structure and Consciousness in the Exordium Magnum Cisterciense*, in "Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin", 30, 1979, pp. 33-90; G. Fois, *Gonario giudice e poi monaco ed Herbertus Arcivescovo di Torres: storia di intersezioni*, in "Herbertus Archiepiscopus Turritanus", 2, 2000, 1, pp. 25-77.

Stefano dovesse essere considerato un male oppure un bene (che però ancora non è “il meglio”).

In questa fase sembra anzi che i più avvertiti abati delle due vie benedettine tentino di attenuare in vario modo la virulenza della rivalità. Ciò che ci pare di notare nel LVMC è appunto un tentativo di legittimare l'azione “irregolare” dei fondatori dell'ordine rilanciando sulla comune obbedienza a un'istanza superiore rispetto a qualunque relazione gerarchica interna a un monastero o tra i monasteri, e cioè alla legge di Benedetto, alla *Regola*.

La stessa vicenda precedente di Roberto, quella che lo vide allontanarsi da Provins per poi fondare il monastero di Molesmes, riproduce lo schema della ricerca febbrile della perfezione dell'osservanza che, sperimentandosi nella realtà e misurandosi con il mondo esterno, corre continuamente il rischio di precipitare dalle altezze sublimi dell'obiettivo.

Molesmes e i suoi monaci giunsero presto a tanta fama da essere beneficiati di beni e rendite che superavano decisamente i bisogni del monastero. E i beni, così ricevuti in segno di ammirazione per la vita santa che là si conduceva, corrompero i monaci, allontanandoli dal rigore che proprio a Molesmes avevano ricercato. Di qui la fuga dei probi fondatori di Cîteaux e la disobbedienza nei confronti dell'abate¹⁹.

19. Cfr. *Exordium Cistercii*, cap. 1. La vicenda dell'uscita da Molesmes viene così narrata: «*De egressu cisterciensium monachorum de Molismo*. In episcopatu Lingonensi situm noscitur esse coenobium nomine Molismus, fama celeberrimum, religione conspicuum. Hoc a sui exordio magnis sub brevi tempore divina clementia suae gratiae muneribus illustravit, viris illustribus nobilitavit, nec minus amplum possessionibus quam clarum virtutibus reddidit. Ceterum quia possessionibus virtutibusque diuturna non solet esse societas, hoc quidam ex illa sancta congregatione viri nimirum sapientes, altius intelligentes, elegerunt potius studiis coelestibus occupari quam terrenis implicare negotiis. Unde et mox virtutum amatores de paupertate foecunda virorum cogitare coeperunt. Simulque advertentes ibidem etsi sancte honesteque viveretur, minus tamen pro sui desiderio atque proposito, ipsam quam professi fuerant Regulam observari, loquuntur alterutrum quod singulos movet, pariterque inter se tractant qualiter illum versiculum adimpleant: Reddam tibi vota mea quae distinxerunt labia mea. Quid plura? Viginti et unus monachi una cum patre ipsius monasterii, beatæ videlicet memoriae Roberto egressi, communi consilio, communi perficere nituntur assensu quod uno spiritu conceperunt. Igitur post multos labores ac nimias difficultates quas omnes in Christo pie vivere volentes pati necesse est, tandem desiderio potiti Cistercium devenerunt, locum tunc scilicet horroris et vastae solitudinis. Sed milites Christi loci asperitatem ab arcto proposito quod iam animo conceperant non dissidere iudicantes, ut vere sibi divinitus praeparatum, tam gratum habuere locum quam carum propositum». Cfr. Ch. Waddell (ed.), *Narrative and Legislative Texts from Early Cîteaux. Latin Text in Dual Edition with English Translation and Notes*, “Studia et documenta”, 9, Cîteaux: Commentarii Cistercienses, Brecht 1999, pp. 399-400.

Quanto i cistercensi, anche durante il periodo di maggior fama dell'ordine, tentassero di valorizzare positivamente la loro *novitas*, e quanto invece altrove si tentasse di deprezzare con vari argomenti quel medesimo valore, ci appare ancor più chiaro se osserviamo il conflitto nelle sue realizzazioni pratiche, ad esempio nel rapporto tra Clairvaux e Cluny. La celebre *Epistula prima* di Bernardo, ad esempio, cogliendo l'occasione del "rapimento" del giovane Roberto, è un vero e proprio atto d'accusa rivolto al modello monastico concorrente e, mentre si rivolge a Bernardo di Brancier, priore generale di Cluny, riprende tutte le contumelie che i monasteri si erano scambiate per anni, con il solo fine di rimandare al mittente l'accusa di *novitas*:

Quid plura? Attrahit, allicit, blanditur, et *novi Evangelii praedicator* commendat crapulam, parsimoniam damnat, voluntariam paupertatem miseriam dicit, ieiunia, vigiliis, silentium manuumque laborem vocat insaniam; e contrario otiositatem contemplationem nuncupat, edacitatem, loquacitatem, curiositatem, cunctam denique intemperantiam nominat discretionem²⁰.

Se la *novitas* cistercense consiste nella disobbedienza a un abate, la *novitas* dei cluniacensi è ben più grave perché è posta in relazione alle indicazioni di Benedetto sulla vita monastica.

Ma ancor meglio il passaggio dal bene al meglio che i cistercensi ritenevano di rappresentare con le loro scelte si mostra negli scritti di Nicolas di Clairvaux, un monaco benedettino che passò dal monastero di Montiéramey, presso la diocesi di Troyes, all'abbazia cistercense di Larivour, e poi a Clairvaux nel 1145. Egli sperimentò dunque questo innalzamento spirituale, questo accrescimento nella sua medesima vicenda:

Est mihi scriptoriolum in mea Clarevalle, vallatum undique officinis coelestibus et celantibus illud. Ostium eius aperitur in cellam novitiorum, ubi frequens numerositas tam nobilium quam litterarum *novum hominem in novitate vitae* parituriunt, gemitibus coelos, fletibus angelos inclinantes, nec declinantes donec orationis vehementia cherubin et seraphin transvolent, et ante misericordes oculos dulcissimi Domini rapiuntur²¹.

20. Bernardus Claraevallensis, *Epistulae*, in *Bernardi opera*, éd. par J. Leclercq, H.-M. Rochais, vol. VII, Editiones Cistercenses, Roma 1974-77, p. 4 (corsivo nostro).

21. Nicola di Clairvaux, *Epistula 35 Ad Walterum*, in *Patrologia Latina*, vol. CLXXXIII, col. 1627. Il passo, con il medesimo nostro proposito, è citato anche in H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, vol. 1/2, Montagne, Paris 1959, p. 583. Anche qui il corsivo è nostro.

L'uomo nuovo qui rappresentato è nuovo anche nella misura in cui ha imboccato la via di un'osservanza rigida e ferma della regola, quella di una penitenza sempre più dura. Nicola, con un abile addomesticamento delle parole di san Paolo²², nell'epistola *Ad Theobaldum priorem* esprime il valore del suo percorso dall'ombra cluniacense alla purezza cistercense: «Uno denique consensu reliquimus omnia: et de Veteri Testamento et umbra Cluniacensium, ad Cisterciensium evolavimus puritatem». Gli argomenti con cui si documenta la superiorità del modello cistercense sono i medesimi utilizzati già da Bernardo nell'epistola I:

Illi enim in auro et purpura, in cibis et potibus et variis baptismatibus omnem ritum divini cultus intulerant: ita et apud vos, ubi plus est auri, plus creditur esse et meriti; ubi plus palliorum, plus morum; ubi plus epularum, et vestium, ibi verior observatio mandatorum²³.

Del resto, proprio queste ragioni fanno da sottofondo a molti dei documenti più antichi delle origini. L'opposizione paolina Vecchio-Nuovo Testamento valorizza entrambi i poli, se è vero che l'esperienza più recente si considera adempimento dell'antica.

1.3. *Monachus quidam nomine Reinaldus.* Un racconto cornice e alcuni suoi effetti

La progressione della vita di Nicolas risponde a un modello agiografico che serve a disegnare il profilo del primo dei personaggi che incontriamo nel LVMC. Si tratta di Rinaldo, prima «monachus in monasterio Sancti Amandi», poi cistercense²⁴, e della sua vita paradigmatica e delle sue mirabili visioni.

22. Si tratta di *Epistula Pauli ad Hebraeos*, 8, 13, dove l'apostolo spiega come fosse necessaria una nuova alleanza tra l'uomo e Dio e confronta l'antico testamento con il nuovo: «Dicendo "novum" veteravit prius; quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est».

23. *Patrologia Latina*, vol. CLXXXIII, col. 1603.

24. L'abbazia di Saint Amand appartiene all'ordine benedettino e si trova in Belgio nella diocesi di Tornay. Della tradizione di questo racconto si è occupato S. Mula, «*Visionem illam gloriosam Clarevallis*». *Origin and Dissemination in Cistercian Exempla Literature*, in un intervento presentato al congresso di Kalamazoo nel 2002. Il racconto di Reinaldus riveste un'importanza fondamentale per la nostra comprensione del LVMC per la posizione che occupa. Il fatto che apra l'intera raccolta di *visiones e miracula* investe di un sovrasenso molti dei racconti che seguono.

L'accrescimento di santità del monaco comporta tre tappe ben sottolineate nel testo. La prima è quella che precede la conversione²⁵: Rinaldo per trent'anni visse «in habitu seculari» e tuttavia non visse «seculariter», già «insistens operibus pietatis», «in corpore suo glorificare et portare dominum sollicitus».

Nell'economia di una vita interamente trascorsa nell'innocenza «ab infanzia usque ad senectutem», questa prima tappa rappresenta la possibilità di ciascun uomo di condurre un'esistenza pia anche nella vita secolare.

I trent'anni che preparano alla vita monastica sono seguiti da una brevissima porzione di testo che descrive i primi vent'anni «in monasterio Sancti Amandi»:

Suscepto autem habitu monachili in monasterio Sancti Amandi XXI et eo amplius annos ibidem in sancta conversacione peregrit ubi sanctitatis sue non parvum specimen omnibus dedit.

Solo importa qui che indossò l'abito monastico, che diede prova della sua santità a tutti i suoi fratelli.

La sproporzione tra la quantità di testo occupata dalla descrizione della vita secolare rispetto a quella che descrive il passaggio di Rinaldo al monastero è funzionale al discorso politico di Erberto.

Per quanto, come si diceva, il monaco avesse trascorso i primi trent'anni della sua esistenza fuori dal chiostro, era già moralmente irreprendibile. I vent'anni trascorsi nel monastero di Sant'Amando non comportano dunque un grande mutamento qualitativo nella sua vita e anzi ci sono narrati con il solo fine di ribadire la continuità della sua condotta santa («sanctitatis sue non parvum specimen omnibus dedit»).

La vera svolta si ha con l'ingresso a Clairvaux: «Inde maiore virtutum ardore flammescens ad domum Clarevallis domini emulacione se contulit antea tamen premonitus revelacionibus multis». Accanto al maggior grado di ardore religioso e alle molte rivelazioni che conducono Rinaldo da un monastero all'altro, si deve notare la reazione dei monaci (del resto normale in circostanze del genere):

Quantos vero labores, quantasve molestias a fratribus ordinis illius dum feliciter eius actibus inviderent approposito istiusmodi eum avertere cuperent beatus ille pertulerit supersedeo dicere dum legencium tedio velim consulere.

25. Per "conversione" qui, ovviamente, si intende la scelta della vita monastica.

Rinaldo dovette sopportare numerose sofferenze e il tormento dei suoi confratelli che, disprezzando la sua vocazione, volevano distoglierlo. Si ripetono, nella biografia di un solo individuo, il medesimo percorso e il medesimo conflitto affrontati dai fondatori dell'ordine.

L'ammissione trionfale a Clairvaux viene descritta in modo epico con lessico militare com'era uso: «ad novam miliciam viriliter se accinxit, et ex milite veterano fortissimum nobis denuo sese tyronem exhibuit in laboribus, in vigiliis, in ieiuniis, ceterisque sancte discipline obsequiis seipsum tota die mortificans». I cistercensi sono chiamati «novam miliciam» e Rinaldo prima «militem veteranum», poi «fortissimum tyronem», in quanto recluta della «novam miliciam». L'ambiguità dell'uso di *denuo* (con il significato di *de integro*, cioè “daccapo”, o, meglio, con quello di “nuovamente”, a indicare un'azione contraria e diversa da quella precedente) pare sottolineare da un lato la continuità della vita santa del monaco, dall'altro la discontinuità positiva rappresentata dalla sua adesione alla «novam miliciam». In tale ascesa spericolata ed estrema tutta l'esperienza del veterano si annulla. Il discorso complessivo del racconto dunque ruota attorno alla conversione intesa come continua ricerca del cristiano, come tragitto esistenziale infaticabile che non può compiersi pacificamente e in maniera lineare. La conversione è concepita ora, più che come un progresso, come un movimento disseminato di traumi e interruzioni che incomincia da una radicale soluzione di continuità, da una rinascita.

L'apparizione delle «tres quasi matrone venerabiles, vultibus roseis et candidis vestibus renitentes», Maria, Elisabetta e Maria Maddalena, che si recano a visitare i loro mietitori, vale ad attestare da un lato la vicinanza a Dio dei monaci di Clairvaux, dall'altro a ribadire la santità di Rinaldo, al quale la stessa madre di Dio promette una «candida stola» e dunque il paradiso.

Molto simile è la vicenda di Guglielmo (cap. IV, ff. 24v-28r), che visse per molto tempo presso il monastero «sancti Albini Andegauensis» prima di passare a Clairvaux. Anche lui, come Rinaldo, dà ampia prova delle sue qualità e della sua santità ed è arso da un tale desiderio di penitenza che, ripetendo il gesto di “fuga” di Roberto, Alberico e Stefano, chiede al suo abate di potersi recare con alcuni compagni in un luogo isolato (ma sempre compreso tra i possessi del monastero), «magis solitarius magisque quietis religionis accommodus».

Guglielmo, «cum paucis fratribus» e «annuente abbate»,

in cellula angusta reclusus annis plurimis habitavit ut et arciori continencia seipsum affligeret et de austeriori conuersacione sua infirmioribus fratribus mole-

stiam non inferret. Itaque ieiuniis et orationibus dies noctesque congeminans non modo carnis edulium et lauciores epulas quibus interdum fratres ex pristina monasterii consuetudine utebantur funditus recusabat, uerum etiam cibo quadragesimali et ipsius aque potu sepius abstinens parcissimo uictu corpus debile sustentabat. Hanc autem continencie uirtutem non sine magna difficultate optinuit, sed post longum inedia cruciatum post inenarrabiles gemitus et singultus cooperante gratia Dei tandem genuinas uentris et gule illecebras cum ceteris uiciis a propriis sedibus exturbauit.

In questa prima tappa del percorso edificante di Guglielmo leggiamo alcuni altri aspetti degli esordi e del modello di santità coltivato dai cistercensi di Clairvaux. Il monaco avverte la necessità di intensificare la sua penitenza e individua un luogo isolato più adatto del monastero alla vita religiosa. Si allontana dunque, con pochi confratelli e con il consenso dell'abate.

Sul piano simbolico, tale decisione, oltre a stabilire un dislivello di gradi di perfezione, rappresenta un tentativo di riforma monastica dall'interno – senza cioè il trauma della fuga – e indica la medesima via seguita dai fondatori dell'ordine, i quali notoriamente prediligevano le destinazioni più scomode, impervie e isolate.

Già questa vicenda anticipa la “seconda conversione”, quella che porterà appunto il monaco dal “bene” al “meglio”, a una osservanza più rigida della regola: basterà che a Guglielmo giunga la notizia della santità di san Bernardo e, con la sua fame di penitenza, non potrà «requiescere spiritus eius donec felicissimo illius magisterio gubernandum se daret, ut *de feruencie feruentissimum de sanctiore sanctissimum* redderet». I gradi dell'aggettivo suggeriscono certo che la metamorfosi di Guglielmo raggiungerà il punto più alto a Clairvaux, ma anche che la sua precedente esperienza è un presupposto importante.

Ma – la questione è soprattutto questa – questo racconto descrive, tra il “bene” benedettino e il “meglio” cistercense, una tappa intermedia “semi-eremitica”. Si pone dunque, con l'evocazione di un eremitismo attenuato, una questione ancor più originaria delle origini cistercensi e cioè quella della specialissima lettura del primo capitolo della *Regola* da parte di Bernardo e dei suoi monaci.

Benedetto, com'è noto, individuava quattro categorie di monaci, tra le quali solo le prime due, quelle dei cenobiti e degli anacoreti, sono destinate alla salvezza. Prima di spostare tutta l'attenzione sul cenobitismo, tuttavia, il santo afferma apertamente che gli anacoreti possono affrontare una dura vita di privazioni perché hanno prima affrontato l'e-

sercizio della vita conventuale e hanno potuto imparare «con l'aiuto di molti a respingere le insidie del demonio». L'eremita sarebbe allora un passo più avanti del monaco del convento. Il passo della *Regola* in ciò è chiaro:

secundum genus est anachoritarum, id est eremitarum, horum qui non conversationis fervore novicio, sed monasterii probatione diuturna, qui didicerunt contra diabolum multorum solacio iam docti pugnare, et bene exstructi fraternam ex acie ad singularem pugnam eremi, securi iam sine consolatione alterius, sola manu vel brachio contra vitia carnis vel cogitationum, Deo auxiliante, pugnare sufficiunt.

La densità di *exempla* e di *miracula* del LVMC che riferiscono di vicende accadute a venerabili eremiti e la considerazione con la quale tali figure vengono presentate ci induce a pensare che il modello di santità al quale rispondevano Erberto e i suoi contemporanei risolvesse la questione della superiorità dell'eremita elaborando un'autorappresentazione capace di conciliare i due gradi di perfezione: il monaco cistercense, come l'eremita, sceglie di condursi in luoghi appartati e impervi, coltiva la solitudine nella preghiera, si infligge privazioni severissime, ma, allo stesso tempo, si giova della convivenza con i suoi confratelli e, soprattutto, si affida alla guida sicura di un abate.

Questa forzatura ideologica aveva pure il vantaggio di sfumare – sempre rispetto alla *Regola* – il conflitto con i benedettini non riformati e di descrivere la scissione – almeno negli anni di cui ci stiamo occupando – come un naturale passaggio. In tal senso è interessante notare che – secondo l'ordine affidabile del codice che abbiamo scelto di seguire –, dopo una sequenza di cinque capitoli ambientati a Clairvaux e finalizzati all'esaltazione delle virtù di personaggi vicini a Bernardo, al cap. VI troviamo un racconto che riguarda Schezelino (*De solitario qui nuper fuit in Alemannia per XIII annos sine tecto et sine indumento*, Monaco, CLM 2607, ff. 29v-32v), un eremita non solo estraneo all'ordine di Cîteaux, ma persino capace di rifiutare la veste inviagli in dono da Bernardo²⁶. Erberto prepara il lettore alla comparsa di questo personaggio eccezionale con grande cura.

26. Acardo racconta così l'episodio del suo noviziato: Bernardo, «audita uirtute conuersacionis eius, dedit nobis preceptum abeundi et salutandi ex nomine eius uirum mitens etiam ei pro signo caritatis nonnulla munuscula, hoc est tunicam et caligas ut pro eius amore indueret ipsas» (f. 30v).

I primi capitoli – vorremmo qui verificarlo a livello sintagmatico –, oltre a insistere su personaggi di Clairvaux, sono disposti secondo un preciso ordine e vincolati nella loro reciproca posizione da connettivi non solo ideologici, ma anche retorici e sintattici.

Lo dicevamo, il capitolo cornice, *De monacho Clareuallis qui uidit in agro beatam Mariam uisitantem messorum suos* (ff. 19r-21v), è dedicato a un monaco giunto al monastero di Bernardo dopo un'esperienza presso Sant'Amando e ribadisce in più passaggi l'idea corale di santità prospettata nell'*Exordium paruum*:

Quadam igitur die, cum ad laborem triticee messis cum ceteris exisset, segregatus paululum a conuentu cum magna animi delectatione cepit intueri metentes secum reputans pariter et admirans quia uidelicet tot sapientes, tot nobiles et delicati ibidem uiri propter amorem Christi laboribus et erumpnis seipsos exponerent, et feruentissimum solis illius ardorem cum tanta alacritate susciperent, acsi in orto deliciarum suauissime flagrantia poma decerperent, uel inmensa laucioribus epulis plana conuiuarent. Inde ergo protensis in celum oculis ac manibus grates Domino referebat, quod eum tam sancte multitudini, quamuis indignum et peccatorem, coniunxerat (f. 19v)²⁷.

Tanto più che l'apparizione delle «tres quasi matrone venerabiles» è accompagnata dall'intervento repentino ed eloquente di una figura caratterizzata appena per la sua «veneranda canitia» e per la «stola candida» che indossa, segno universale di santità, ma caratteristica discriminante dell'abito cistercense.

Il secondo capitolo, *De eo qui audiuit tabulam percuti ad indicium sue dormicionis* (ff. 21v-22v), si apre con una formula che interessa le strategie costruttive del libro e ci conferma – anche da un punto di vista più strettamente letterario – che il LVMC non poteva essere trattato – neppure in quella precoce stagione in cui fiorivano varie raccolte di *exempla* – come una disordinata raccolta di eventi totalmente autonomi:

27. I *sapientes* e i *nobiles* sono gli eredi dell'eterogenea sociologia del monastero ai tempi di Stefano Harding così rappresentata nell'*Exordium paruum*: «Ergo istis temporibus uisitauit [sic] Deus locum illum, viscera misericordiae suae effundens super se petentes, ad se clamantes, coram se lacrimantes, die ac nocte longa profundaque suspiria trahentes, et fere ostio desperationis appropinquantes, pro eo quod successoribus paene carerent. Nam tot clericos litteratos et nobiles, laicos etiam in saeculo potentes et aequo nobiles, uno tempore ad illam Dei gratia transmisit ecclesiam, ut triginta insimul in cellam novitiorum alacriter intrarent, ac bene contra propria uitia et incitamenta malignorum spirituum fortiter decertando, cursum suum consummarent» (Waddell, ed., *Narrative and Legislative Texts*, cit., pp. 399-400).

Eodem itaque mense quo predictus Dei seruus migravit ad Dominum, contigit ibidem tale aliquod factum. Erat in eodem monasterio sacrista quidam nomine Gerhardus, uir bonis moribus pollens, et bene religiosus (f. 21v).

L'incipit serve a stabilire una connessione stretta con il capitolo precedente sia perché, citando il «predictus Dei seruus», esige la conoscenza dell'episodio di Reinaldus, sia perché dà per note tutte le coordinate spazio-temporali appena esposte nell'altro²⁸. Le indicazioni «eodem mense» e «in eodem monasterio» (sulle quali i codici più importanti sono concordi) non avrebbero avuto senso senza la precedente, dettagliata ambientazione del cap. I.

Analoghe osservazioni valgono per il cap. III, *De eo qui frequenter uidebat in altari Dominum Ihesum Christum in forma pueri* (ff. 22r-24v), dedicato a Pietro di Tolosa, personaggio segnalato prima come «alius quidam senior» e come residente «in eodem monasterio», poi presentato più precisamente; per il IV, *De eo qui uidit aperte sanctum Malachiam cum sancto Bernhardo ante altare* (ff. 24v-28r), relativo alle vicende di Guglielmo e inizialmente presentato in continuità con quello di Pietro: «Erat in eodem tempore et loco alius quidam uir uenerabilis nomine Guillelmus, etate pariter et religione prouectus»; e per il V, *De eo qui uidit duos demones gallinam assatum nouicii naribus apponentes* (ff. 28r-29v), dedicato ad Acardo e ambientato ancora «in eodem quoque monasterio».

L'attenzione all'ordine dei capitoli, lampante per queste e numerose altre spie testuali, è marcata, come dicevamo anche a livello di contenuto, per la studiata *climax* ascendente che caratterizza la galleria dei primi personaggi messi in scena. Tra Rinaldo e Schezelino c'è una crescita di santità. Nell'ordine si passa da un semplice monaco, Rinaldo, a Ge-

28. All'interno del secondo capitolo vi è un ulteriore passaggio che mette in relazione i due personaggi e le due vicende: «Post paululum autem, ut certissime conperit, quia sonitum illum nullus hominum fecerit, subiit animum eius tabula illa pronostica, quam uir Dei Reinaldus ad indicium sue dormicionis audierat» (ff. 21v-22r). Seguendo i rituali della morte messi in scena in numerosi capitoli del LVMC, Stefano Mula (*Herbert de Torrès et l'autoreprésentation de l'ordre cistercien dans les recueils d'exempla*, in M.-A. Polo de Beaulieu, P. Collomb, J. Berlioz, eds., *Le tonnerre des exemples: exempla et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2010, pp. 187-99) ritiene che Erberto con la sua opera abbia avuto anche l'intenzione di «faire connaître à ses frères cisterciens les règles et les pratiques tout autant écrites qu'usuelles, auxquelles il convient de se référer et qui sont partagées par tous les moines de Cîteaux» (p. 194).

rardo, un sacrista, un monaco cioè non solo incaricato della custodia degli oggetti più importanti del monastero, ma anche – con gli evidenti risvolti simbolici di tale funzione nel contesto di episodi tutti dedicati al passaggio dall’ombra alla luce – della sveglia dei confratelli; da Pietro di Tolosa, prima eremita, poi cistercense, a Guglielmo, prima benedettino, poi “semi-eremita”, poi monaco a Clairvaux; da Acardo, incaricato da san Bernardo di progettare numerose figlie di Clairvaux e poi maestro dei novizi verso la metà del secolo, a Schezelino, celeberrimo anacoreta della generazione precedente a quella di Erberto²⁹.

Già il primo dei racconti, oltre a quanto detto relativamente al passaggio da una disciplina a un’altra, nel finale insiste su gradi di santità differenziati, ma stavolta riferendosi alla varietà di figure che abitano il monastero. Mentre Rinaldo esala l’ultimo respiro muore anche un converso «religiose conversacionis» e, per entrambi, si celebrano le esequie. A un monaco «demonstratum est in visione» che a Clairvaux si costruivano due bellissimi templi: uno «in infirmitorio monachorum», l’altro «in infirmitorio conversorum». Ma il primo era di gran lunga «nobilius» e «venustius» rispetto al secondo. Dinanzi a Dio la morte di entrambi è importante, eppure «Templorum [...] differencia meritorum distanciam indicat, quia quamuis utrumque sanctum, tamen alterum altero sanctiorem existere credimus apud Deum, qui uiuit et regnat in secula seculorum, amen».

Seguendo le vicende di un semplice monaco, questo racconto si propone come vera e propria “condizione”, come cornice, e agisce in varie direzioni. Intanto, come detto, proietta su un individuo la lunga vicenda di un ordine che, nel quadro del coevo monachesimo, godeva di una straordinaria forza spirituale e politica; poi, su un piano diverso, gerarchizza i risultati possibili a seconda che si scelga un ordine o un altro; infine si dedica all’articolazione interna del monastero e alla distinzione – marcata qui anche a livello architettonico – tra monaci e conversi. Nei capitoli seguenti, e specialmente nella sequenza dei primi sei capitoli su cui ci siamo soffermati, il discorso si perfeziona rivolgendosi anche alle varie posizioni occupate nell’articolazione delle responsa-

29. Per la notizie e i profili relativi ai personaggi qui implicati ci serviamo ampiamente di L. Veyssiere, *Le personnel de l'abbaye de Clairvaux au XII^e siècle*, in “Cîteaux. Commentarii cistercienses”, 51, 2000, pp. 17-89; Id., *Les moines et convers de l'abbaye de Clairvaux dans le Liber miraculorum d'Herbert, archevêque de Torres*, in “Herbertus Archiepiscopus Turritanus”, 4, 2003, 3, pp. 9-45.

bilità monastiche e, con i continui rinvii all'alternativa eremitica, all'esterno del chiostro.

Nell'economia del discorso sulla conversione l'esempio d'amore per Cristo di Schezelino assume un'importanza decisiva perché stavolta è in gioco un personaggio che rifiuta con convinzione la vita monastica e persino la pietosa offerta di una tunica e di un paio di scarpe inviategli nientemeno che da Bernardo³⁰. Si tratta di un rifiuto che assume i toni dell'umiltà e si giustifica nell'ottica della ricerca della massima distanza dalle distrazioni del mondo e della massima penitenza, ma costituisce un'eccezione notevole. Schezelino è infatti il primo personaggio estraneo all'ambiente di Clairvaux al quale si attribuiscono i caratteri della più alta ascesi senza che il narratore avverta la necessità di ripercorrere il tracciato delle scelte precedenti. Tale figura assoluta giunge, come si diceva, in coda a una serie di racconti relativi a tentativi falliti di eremitismo che si risolvono con la scelta di Clairvaux. Peraltro, se gli altri capitoli sono bloccati in una specifica sequenza da connettivi grammaticali, questo è addirittura narrativamente generato dal precedente: è cioè un racconto governato in prima persona dalla voce di Acardo e riferito all'esperienza diretta del personaggio³¹. Al maestro dei novizi, dunque al maestro del compilatore, viene attribuito il compito di mostrare ai lettori l'unica altra via al paradiso oltre a quella di Clairvaux.

Alle ragioni testuali e ideologiche appena esposte varrà la pena di aggiungere ora qualche osservazione sulla trasmissione del testo, perché ci pare che anche un'indagine in tale direzione possa illuminare almeno alcuni aspetti del lavoro di cucitura del LVMC e persino confermarci che i contemporanei di Erberto consideravano già il LVMC come un'opera compiuta da tramandare nella sua integrità. Curiosamente la più interessante testimonianza in questo senso ci viene da un ramo della cosid-

30. Ecco le parole con cui Schezelino compie il significativo rifiuto: «Benedictus Deus qui dedit in corde apostolici uiri ut peccatoris et miseri hominis memoriam habere dignetur. Et nunc per amorem ipsius uestimenta transmissa *obedienter accepi et indui*; diucius tamen *ea portare non ualeo*, quia nec opus est michi, nec ipse mandauit. Dico autem uobis amicis meis, quia nichil est michi molestius quam, ut cure carnalis sarcinam odiosam cum tanta difficultate depositam lassatis et dolentibus humeris denuo inponere cogar» (f. 31r).

31. Poiché tratta di un personaggio esterno a Clairvaux, opportunamente sintetizzato e ridotto anche nella sua portata esemplare (il nome del santo è omissso), il medesimo racconto viene incorporato da Corrado nel capitolo dedicato allo stesso Achardus. Cfr. *Exordium magnum*, dist. III, cap. XXII, *De venerabili sene Acardo, quondam magistro novitiorum in Claravalle*.

detta famiglia bavarese-austriaca³², considerato tra i più infidi. Ai piani alti di tale ramo sta il manoscritto Heiligenkreuz, Stiftsbibliothek n. 177, realizzato presso uno *scriptorium* molto prestigioso³³ da un copista tanto audace e raffinato da permettersi continui interventi di abbellimento stilistico del testo. Come capita talvolta, le zone più controverse dei testi e delle tradizioni forniscono importanti indicazioni storico-culturali e filologiche. Il codice compilato e custodito presso il *monasterium Sancte Crucis* riporta non uno, ma due finali: il primo in corrispondenza del f. 142r («Hic finit liber. Ea que secuntur lege vel dimitte, non tamen ad collacionem»), il secondo in corrispondenza del f. 146v («Explicit liber visionum clarevallensium pertinens ad domum Sancte Crucis»). Il secondo è inoltre marcato dalla consueta formula di chiusura e maledizione («qui tulerit hunc maledictus erit»). Le ipotesi aperte da tale disposizione del testo potrebbero essere diverse. Si potrebbe dare il caso di un fascicolo prima perso e poi recuperato, se non fosse che i capitoli che risultano relegati in questa specie di appendice sono stati estrapolati da zone diverse del libro e in Monaco, CLM 2607 non sono contigui³⁴. In alternativa sarebbe possibile immaginare che il nostro copista avesse a che fare con due testimoni: uno dal quale quei racconti erano già stati esclusi e un altro che invece li riportava nella giusta posizione. Nel dubbio il copista di Heiligenkreuz avrebbe correttamente deciso di trascriverli in coda. In questo caso però perché avrebbe indicato con tale nettezza tecnica («non tamen ad collacionem») l'appartenenza al LVMC, invece di astenersi dal prendere posizione tra i due?

Sembra invece più ragionevole ipotizzare – certo con la prudenza necessaria – che il copista, convinto dell'eccentricità di alcuni capitoli miracolosi³⁵, abbia in un primo momento deciso di non copiarli affatto

32. Griesser, *Herbertus von Clairvaux*, cit.

33. Quello di Heiligenkreuz è il monastero cistercense più antico dell'Austria (la data di fondazione è il 1133) e sede di un prestigiosissimo *scriptorium*. Cfr. almeno B. Gsell, *Verzeichniss der Handschriften in der Bibliothek des Stiftes Heiligenkreuz*, in AA.VV., *Die Handschriften-Verzeichnisse der Cistercienser-Stifte*, "Xenia Bernardina", II/1, In Commission bei A. Hölder, Wien 1891; F. Walliser, *Cistercienser Buchkunst – Heiligenkreuzer Skriptorium in seinem ersten Jahrhundert 1133-1230*, Heiligenkreuzer Verlag, Wien 1969.

34. Dal f. 142va al f. 145va sono disposti i racconti che in Monaco, CLM 2607 si trovano nelle seguenti posizioni: 105, 107, 108, 109, 133, 134, 143. Cfr. D. Caocci, *La presenza di Guglielmo di Malmesbury nel Liber miraculorum di Herbertus*, in "Herbertus Archiepiscopus Turritanus", 2, 2000, 1, pp. 15-23.

35. Si tratta in alcuni casi di miracoli esorbitanti, dalle cui rubriche si può intuire l'eccezionalità dei racconti. Giusto per fare qualche esempio, si tratta ora *De eo qui despon-*

e solo successivamente, vinta l'istanza individuale e centrifuga dal senso di responsabilità (forse indotto, forse no) legato alla funzione "servile" della sua professione, abbia studiato l'escamotage del doppio finale. Sul codice, il primo segmento («Hic finit liber») della prima formula si legge infatti proprio in coda al capitolo che precede l'artificiale appendice e il secondo («Ea que secuntur») risulta separato da uno spazio grafico di interruzione.

Se è vero dunque che l'esortazione al lettore di leggere o tralasciare i capitoli che seguono induce a pensare che il copista li ritenesse men che decisivi per l'apprezzamento del *liber*, è anche vero che il recupero tardato dei capitoli in coda e l'esplicita indicazione relativa alla necessità di considerare quei capitoli in sede di *collacio* forniscono una preziosa informazione circa la percezione di unità e integrità di questo libro e, se vogliamo, di questo tipo di libri.

2

Una riscrittura delle *Parabola*e tra Bernardo e Francesco2.1. La novità delle *Parabola*e

Le *Parabola*e di san Bernardo di Clairvaux³⁶, rispetto all'opera più tarda di Erberto, sembrerebbero decisamente meno ambiziose³⁷. Almeno una parte di questi racconti ripete, con piccole variazioni, il paradigma biblico-evangelico della caduta e della perdizione dell'umanità e della conseguente salvezza pianificata da Dio e favorita dalle virtù. Il fatto che non risultino testimonianze di un lavoro di composizione e messa a punto di una raccolta coerente da parte dell'abate di Clairvaux – anche alla luce della sua nota acribia e dell'altrettanto nota capacità costruttiva – farebbe pensare a opere destinate a un'esecuzione orale e a una circolazione

savit statuam Veneris (f. 143ra), poi *De gygante qui inventus est incorruptus* (f. 144rb) o *De duabus mulieribus que erant in uno corpore* (f. 144va).

36. Faremo riferimento alla già citata edizione dei *Sancti Bernardi Opera*, e in particolare al vol. VI/2, con la sigla SBO.

37. Pensiamo alle ambizioni di Bernardo, il quale, nelle corrispondenze, manifesta più volte la sua insoddisfazione per il lavoro degli *exceptores* che si erano liberamente incaricati di diffondere alcune sue lezioni. Cfr. F. Gastaldelli, *Optimus predicator. L'opera oratoria di San Bernardo*, in Id., *Studi su San Bernardo e Goffredo d'Auxerre*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2001, pp. 183-211 (già in "Analecta cisterciensia", 51, 1995, pp. 321-418).

interna al monastero. La materia stessa e i modi in cui tale materia è disposta rimandano alle relazioni conventuali tra un maestro e i suoi allievi e alla necessità, molto avvertita, di elaborare racconti comprensibili per l'ampia ed eterogenea platea del chiostro³⁸.

Ciononostante, le *Parabola*e hanno avuto una straordinaria e ininterrotta fortuna e hanno avuto importanti conseguenze su alcuni segmenti della produzione letteraria religiosa e laica, latina e volgare. Corsero forse di bocca in bocca, furono trascritte da qualche monaco devoto che aveva avuto la fortuna di assaporare il mellifluido eloquio di Bernardo. Certo è che si valsero della ramificata e potente struttura delle figlie e nipoti di Clairvaux e del fatto di essere associate al nome e alla fama del loro autore. Ma tutto ciò spiegherebbe il riuso all'interno dei circuiti monastici dell'epoca di Bernardo e non l'attraversamento di contesti culturali e sociali eterogenei, di mutevoli modelli di santità. Una più corretta giustificazione del fenomeno delle *Parabola*e si avrebbe se agli argomenti di ordine sociologico aggiungessimo alcune considerazioni di carattere letterario relative alla forza del modello narrativo che regge tali opere.

La prima parabola – secondo l'ordine stabilito dai curatori della SBO, perché, come già ampiamente mostrato da Jean Leclercq e Henri-Marie Rochais³⁹, e come avremo modo di vedere meglio a proposito di una "riscrittura" italiana, ciascuna parabola circolava con un altissimo grado di autonomia – ci racconta la vicenda della creazione dell'uomo, subito affidato, «sicut puer delicatus» (p. 261), alla legge e ai profeti. Poiché il creatore desiderava che l'amore per il bene fosse libero e non obbligato, diede alla sua creatura il libero arbitrio. L'intreccio si attiva proprio a partire dall'evocazione della possibilità della scelta tra il bene e il male e, se vogliamo, dal momento in cui il male può esercitare una sua autonoma forza di attrazione e di cattura. Tale forza di attrazione ha il nome preciso e tecnico di *curiositas*⁴⁰.

38. Gastaldelli è molto netto nell'escludere la possibilità che Bernardo abbia avuto un qualche ruolo nella revisione stilistica delle *Parabola*e e di altre opere: «In questi testi – che sono i sermoni *De diversis*, le *Sentenze* e le *Parabole* – non dobbiamo cercare Bernardo scrittore, perché non sono, dal punto di vista filologico, autentici anche se possiamo presumere ragionevolmente che ci consegnino con sostanziale fedeltà il pensiero di Bernardo» (ivi, p. 193).

39. Cfr. in particolare H.-M. Rochais, *Enquête sur les sermons divers et les sentences de Saint Bernard*, in "Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis", 3-4, 1962, pp. 28-66.

40. Una definizione e una ricca classificazione di tipi di *curiositas* si trova nelle *Similitudines* attribuite ad Anselmo d'Aosta (*Eadmeri Monachi Liber de S. Anselmi similitu-*

Il fanciullo inizia ad avere a noia tutto quel bene pervasivo ed è preso dal desiderio di conoscere anche il male e di misurarsi con ciò che sta oltre il bene e che, in una certa misura, ne definisce i confini. Mangia dunque «de ligno scientiae boni et mali» e infrange il divieto del padre.

Da questo punto in poi ciascun lettore potrebbe immaginare le conseguenze, ma i modi scelti da Bernardo per ripetere il racconto di *Genesis* meritano qualche precisazione. Per comodità riportiamo il passaggio in questione:

Accepta licentia boni et mali, coepit eum taedere bonorum suorum, a concupiscentia *sciendi* bonum et malum. Egressus igitur de paradiso bonae conscientiae, nova quaerens quae *nesciebat*, qui nulla adhuc nisi bona *noverat*, patris legibus et paedagogis relictis, manducavit de ligno *scientiae* boni et mali contra vetitum patris; et abscondens se miser et fugiens a facie Domini, coepit vagari puer *insipiens* per montes altitudinis, per valles curiositatis, per campos licentiae, per nemora luxuriae, per paludes voluptatum carnalium, per fluctus curarum secularium (*De filio regis*, SBO, p. 261, corsivi nostri).

Sulla base del confronto con le altre parabole di Bernardo, si può facilmente intuire che il destinatario ideale (e reale) fossero i monaci, anzi i monaci “nuovi”, nel doppio senso di novizi e di monaci del tempo presente, inseriti nel quadro del monachesimo contemporaneo.

Il novizio è fragile per definizione e merita cure particolari, a maggior ragione nel rigido ambiente cistercense. Ma il novizio contemporaneo, rispetto a quello del passato, è più sensibile alla pressione della *curiositas*, al richiamo del *saeculum*, perché, essendo venuto meno l'uso dell'oblazione⁴¹, cioè dell'affidamento al monastero dei figli in tenerissi-

dinibus, in *Patrologia Latina*, vol. CLIX, coll. 605-708): «Curiositas est studium perscrutandi ea quae scire nulla est utilitas. Hujus autem sedecim sunt genera, e quibus quinque sunt simplicia, sex duplicia, quattuor triplicia, unum vero quadruplex» (cap. XXVI, *De curiositate et sedecim eius generibus*, col. 614). In realtà le *Similitudines* si devono attribuire ad Alessandro di Canterbury, «compagnon de saint Anselme, qui composa vers 1115 un premier recueil de similitudes pour l'abbé Anselme, neveu de l'archevêque». A Edmero spetterebbe la paternità della *mise en forme* che possiamo leggere nella *Patrologia Latina*. Cfr. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Beauchesne, Paris 1970, s.v. *Anselme*, col. 694.

41. Si tratta di un'innovazione su cui l'ordine cistercense puntava molto. Nello statuto del 1160 si legge infatti: «Nouitii nisi maioris stature et uirioris etatis fuerint non recipiantur. Potest etiam pater abbas nouitium eicere ubi exordinate receptum inuenerit».

ma età, ormai giunge alla conversione claustrale pienamente esperto del mondo della vita, colto di una cultura meticcias e centrifuga. Non solo: come abbiamo avuto modo di notare, il *novus tyro* si trova a condividere gli spazi – separati, certo, con studiata profilassi architettonica, ma pur sempre contigui – con i conversi, figure nuove del monachesimo, la cui intera esistenza “mediana” oscilla tra la clausura e gli spazi aperti in cui si svolgeva il lavoro.

Ma la rappresentazione della *curiositas* nel passaggio appena indicato ha un ulteriore bersaglio facilmente individuabile nelle “nuove” scuole teologiche urbane. Tutta quell’insistenza sulla *scientia* e sulla *sapientia*, l’astuta confusione di *scientia* e *concupiscentia*, di *scientia* e *conscientia*, sembrerebbe mettere in gioco un tipo di *curiositas* particolare, una *curiositas* figlia del dubbio che, oltre che i sensi, coinvolge l’intelligenza.

Con tali premesse la *Parabola*, nel suo svolgimento complessivo, mette in scena proprio un percorso di conoscenza articolato in una catabasi, durante la quale il protagonista apprende molti fatti per averli visti accadere in prima persona, e in un’anabasi, che consente una sessione di insegnamenti teorici delle virtù finalizzati alla sistemazione dei risultati dell’esperienza.

Secondo Cesare Segre, la novità strutturale delle *Parabola*e sta proprio nella saldatura tra l’impianto pragmatico della lezione fornita al viandante con la psicomachia e l’impianto teorico delle lezioni somministrate dalle virtù. Mentre la rappresentazione della messa in scena del conflitto interiore suscita immediato spavento e stupore, le prolusioni delle virtù sollecitano una più ordinata intelligenza degli eventi⁴².

Il successo di tale innovazione in contesti culturali assai diversi e gli esiti eterogenei delle molte riscritture tuttavia si comprenderebbero meglio se precisassimo che nel modello bernardiano c’è già quella forte “legittimazione” dell’errore (in ogni senso) e dell’esperienza che risulterà consueta sia negli ambienti dei nuovi ordini mendicanti sia negli ambienti laici. Senza catabasi non si dà anabasi, senza errore non c’è salvezza.

Cfr. Ch. Waddell (ed.), *Twelfth-century Statutes from the Cistercian General Chapter*, Cîteaux: Commentarii Cistercienses, Brecht 2002, p. 73, nota 12.

42. C. Segre, *Il viaggio allegorico-didattico: un mondo modello*, in Id., *Fuori del mondo. I modelli della follia nelle immagini dell’aldilà*, Einaudi, Torino 1990, pp. 49-66.

Fra i testimoni della fortuna in Italia delle *Parabola*e, Segre assegna un posto importante al *Libro de' Vizi e delle Virtudi* di Bono Giamboni e alla *Giostra delle virtù e dei vizi* di un anonimo marchigiano.

La *Giostra*, in versi facilmente riconducibili alla produzione morale dei predicatori minoriti del XIII secolo, forza lo schema, esclude il racconto di viaggio e concentra tutta l'attenzione sulla psicomachia. Il *Libro*, in prosa e inserito nel contesto della letteratura laica comunale, onora invece alla perfezione il tracciato della prima parabola. Anzi, la complementarità del viaggio e della psicomachia paiono programmati già in sede di prologo.

Nell'*incipit* costituito dal noto lamento⁴³, il nostro scrittore ci mostra, con una sequenza verbale ben calibrata, il senso e la direzione dell'intero suo progetto:

Considerando a una stagione lo stato mio, e la mia ventura fra me medesimo esaminando, veggendomi subitamente caduto di buon luogo in malvagio stato, seguitando il lamento che fece Iobo nelle sue tribulazioni, cominciai a maladire l'ora e 'l di ch'io nacqui e venni in questa misera vita, e il cibo che in questo mondo m'avea nutricato e conservato. E piangendo e luttando con guai e sospiri, li quali veniano dalla profondità del mio petto, contra Dio fra me medesimo dissi [...].

Attraverso un lucido atto di pensiero misurato nel considerare e nell'esaminare, il protagonista della vicenda verifica (e anzi vede) di essere «subitamente caduto di buon luogo in malvagio stato».

La valutazione razionale dei fatti così come si presentano già orienta l'attenzione del lettore verso gli antefatti taciuti su cui insistono a catena sia la repentina «caduta» che il «seguire» il lamento di Giobbe «nelle sue tribulazioni». Inoltre lo spostamento incoerente nei suoi termini mostra splendidamente lo scarto da un «luogo» a uno stato d'animo, fondendo così il racconto di viaggio e la psicomachia e, con la puntualizzazione della partita tutta interiore e individuale («fra me medesimo esaminando», «fra me medesimo dissi»), anticipa il successivo spettacolo del *bellum intestinum* con le virtù e i vizi collocati «dentro alla chiusura del cervello, là ove si raccolgono i sensi e' sentimenti del cor-

43. B. Giamboni, *Il libro de' Vizi e delle Virtudi*, a cura di C. Segre, Einaudi, Torino 1968, cap. I, p. 3. Riguardo all'apertura del *Libro* cfr. anche G. Baldassarri, *Sull'incipit del Libro de' Vizi e delle Virtudi di Bono Giamboni*, in AA.VV., *Miscellanea di studi in onore di Vittore Branca*, Olschki, Firenze 1983, vol. I, pp. 117-27.

po»⁴⁴. Viaggio allegorico e psicomachia sono accomunati per la complementarità del considerare e dell'osservare. Apparirà però evidente – almeno per l'uso della prima persona e per il trasferimento dell'argomento dai cieli alla terra – che il modello latino viene trascinato in un contesto laico e che assisteremo a una reinterpretazione del senso della caduta e della salvezza.

2.2. La guerra dentro

Poiché su Bono Giamboni torneremo nel PAR. 3, vorremo ora fermarci sulla *Giostra*, un'opera, come si diceva, concepita in ambienti nei quali si era verificata una rivoluzione del monachesimo e dei modelli di santità. Tra le altre fonti dell'autore c'è infatti un'altra parabola di Bernardo che narra della ininterrotta guerra tra due città, Babilonia e Gerusalemme, governate rispettivamente dal Diavolo e da Cristo: «Inter Babylonem et Ierusalem nulla pax est, sed guerra continua. Habet unaquaque civitas regem suum. Rex Ierusalem Christus Dominus est, rex Babylonis Diabolus»⁴⁵. Bernardo non ha bisogno di mascherare con i suoi monaci le polarità escatologiche della vicenda. Babilonia ha l'abitudine di sedurre e rapire i cittadini della città rivale, la quale, proprio perciò, ha eletto uno *speculator*, *Misericordia*, con il fine di vigilare e riferire al Signore.

Nonostante l'attenzione di *Misericordia*, l'esercito del male ha rapito un cittadino della città santa e occorre inviare *Timor*, «mitem in talibus strenuum» e, soprattutto, «semper ad omnia imperata paratus». Raggiunta la «praedam» e messi in fuga gli avversari, *Timor* si accinge a ricondurre a casa il suo concittadino, quando viene intercettato dallo «spiritus Tristitiae» che tenta «seducere eum» con discorsi tendenziosi e lo riduce quasi «in foveam desperationis». Solo *Spes*, a cavallo del solito «equum desiderii» e armata «cum ense letitiae», può accorrere in aiuto di *Timor*. Il cittadino ora può essere liberato e fatto accomodare sul cavallo in direzione della più degna città.

Ma l'esercito del male non si dà per vinto e raduna un consiglio di guerra per elaborare il nuovo piano:

44. Giamboni, *Il libro de' Vizî*, cit., pp. 26-7.

45. *De conflictu duorum regum*, in SBO, vol. VI/2, pp. 267-73. Cfr. anche H.-M. Rochais, *Les Paraboles attribuées à S. Bernard*, in Id., *Enquête sur les sermons*, cit.

Unus autem ex eis ceteris nequior, cum sceleris huius opifex esset, profanum protulit consilium, inquiring: «Vos nescitis quidquam, nec cogitatis, quia modo ad capiendum facilius sit et, si captus, difficilior eripi possit. Vos igitur a longe prosequimini; ego me in lucis angelum transfiguro, ut ignaros viae, tamquam advenas et peregrinos, docendi simulatione decipiam» (p. 268).

Lo *speculator* avvisa il re che un uomo si dirige troppo rapidamente verso la città cavalcando un cavallo privo di sella e di freno e aggiunge di vedere «unum [...] in quo armorum nostrorum relucet effigies», che però non si muove in direzione di Gerusalemme.

Il re invia allora *Temperantia* e *Prudentia* affinché dotino l'«equum desiderii» di un «frenum discretionis» e di una «sellam circumspeditionis». Immediatamente intervengono anche *Spes* e *Timor*: «dederunt ei calcaria, Spes in dextro pede exspectatione praemii, Timor in sinistro metum supplicii».

Ancora distanti da Gerusalemme al calare della sera, i militi di Dio valutano, in perfetto accordo, di fare una sosta nel castello di un fedelissimo di Dio, *Iustitia*. *Ratio*, essendo parente stretto di *Iustitia* e armigero di *Prudentia*, precederà tutti per annunciare all'ospite il loro arrivo. L'incontro ci presenta un dialogo strutturato secondo le buone norme di molta letteratura romanza cavalleresca: *Ratio*, «salutata Iustitia, nuntiavit ospites adventare. Quaerit illa qui sint et unde et ad qui veniant». L'ospite appena ha conoscenza della vicenda, si leva col volto gioviale e s'affretta a portare dei pani andando incontro agli ospiti «quasi mater honorificata».

I nemici intanto assediano il palazzo, sistemano le tende e, affinché nessuno possa uscire o entrare, fissano dei turni di guardia. Durante la notte avrebbero disposto le macchine da guerra e al sorgere del giorno avrebbero sferrato un attacco.

Timor, avvertendo la pressione ansiogena dell'assedio, si accerta della sicurezza del luogo e della consistenza delle vivande. *Iustitia* mostra ai suoi ospiti quanto sia sicuro e inespugnabile il castello, ma non può fare a meno di ammettere la scarsità di cibo. La descrizione della condizione economica del *castrum* imita quella dei monasteri cistercensi delle origini⁴⁶.

46. «Quia aridus est, paucos habet indigenas, quos arido hordacei panis cibo utcumque sustentat. Et nunc supersunt nobis quinque panes hordacei et duos pisces» (*De conflictu duorum regum*, in SBO, vol. VI/2, p. 270).

Timor, come accadeva a Filippo nel noto episodio della moltiplicazione dei pani⁴⁷, si domanda come possano bastare cinque pani d'orzo e cinque pesci per tante persone. Dopo un'accesa discussione all'interno del castello, *Iustitia* riporta la calma dicendo di avere un nunzio fedelissimo di nome *Oratio* che, nel segreto della notte silenziosa è capace di percorrere sentieri nascosti che conosce benissimo, fino a penetrare i segreti del cielo:

Est enim mihi nuntius fidelissimus, regi bene notus et curiae, Oratio scilicet, qui in secreto noctis silentis per occultas et sibi notas semitas arcana caeli penetrare, et cubiculum regis adire, et opportuna inopportunitate pium regis animum flectere non indoctus, supplicatione miserabili laborantibus auxilium solitus impetrare (p. 271).

Tutti sono d'accordo con *Iustitia* e qui si apre un passo assai elegante che descrive l'uscita di *Oratio* dal *castrum*:

Per occultos quondam muri exitus dimissus est. At ille hostium cuneum penetrans securus, omni ave velocior, in momento, IN ICTU OCULI⁴⁸, usque ad portas civitatis novae Ierusalem pervenit.

Al cospetto di Dio, *Oratio* parla della sua terra come fosse un povero monastero bisognoso della benedizione di Dio finanche per il sostentamento primario. *Charitas* manifesta la sua disponibilità a intervenire senza altra compagnia che quella della sua stretta *familia* (*gaudium, pax, patientia, longanimitas, benignitas, bonitas, mansuetudo*).

Al suo ingresso nel *castrum* assediato, si scatena la felicità in grida di acclamazione che, traccimate nel loro clamore oltre le mura, atterriscono i nemici mettendoli in fuga.

L'esercito del bene, e anche questo è un tratto interessante, non si accontenta ormai della vittoria, ma insegue i nemici fino a farne strage: «Cadunt mille a latere Temperantiae et decem millia a dextris Prudentiae. Occidit Timor mille et Caritas decem millia» (p. 273). Tale feroce battaglia si colloca all'interno di una strategia narrativa basata sulla messa in scena ordinata delle proiezioni "cavalleresche" dei vizi e delle virtù che si contendono un'anima.

L'attenzione s'incentra sulle insidie cui i monaci sono sottoposti ogni giorno e gioca sul facile riferimento alla presunzione di *Timor*, sempre

47. *Giovanni*, 6, 9.

48. *1 Corinzi*, 15, 52.

pronto all'intervento ma vulnerabile allo «spiritum Tristitiae». Anche l'ammonimento a prestare attenzione ai falsi angeli che si aggirano per sorprendere gli animi semplici con falsi insegnamenti e a moderare l'impeto con il giusto freno del discernimento deve essere riferito alla vita claustrale.

Questo tipo di narrazione serviva da un lato a insegnare la corretta gerarchia delle virtù e dei vizi e a commentare passi importanti del Vecchio e del Nuovo Testamento, dall'altro a mostrare secondo l'immaginario corrente il tormento dell'uomo sospeso, dopo il peccato originale, tra la gravità di un corpo che lo tiene ancorato a terra e la levità di uno spirito che invece è calamitato verso Gerusalemme.

Eppure a noi pare che nel testo si legga anche un'incrinatura della semiotica claustrale su cui il Bernardo delle opere più controllate insiste spesso. Qui, nell'uscita di *Oratio* «per occultos quondam muri exitus», nella sua capacità di attraversare il campo avversario – anche se «omni ave velocior» e «in ictu oculi» –, nell'inseguimento dei nemici fuori dalle mura e nella strage finale dei vizi, si può immaginare quanto fosse avvertita la necessità di un monachesimo capace di compromettersi con il *saeculum* e di operare a vari livelli fuori dal chiostro. Anzi, poiché l'ideologia cistercense di una totale “circoncisione” e separatezza di chiostro e secolo si elabora e si irrigidisce in un'epoca nella quale il traffico tra i due luoghi raggiunge la massima intensità, si può affermare che questi racconti mettano in scena proprio il quotidiano contatto tra l'uno e l'altro mondo.

Il “fuori” e il “dentro” inoltre, già al tempo della giovinezza di Bernardo, rappresentano l'altro importante conflitto tra il bene e il male che oppone il cristianesimo all'islam. Bernardo, è noto, insisterà sulla necessità di sincronizzare le due guerre, quella intestina – in prospettiva individuale e collettiva, riferendosi alla salvezza del singolo monaco e alla salvezza del mondo cristiano dalle pericolose deviazioni interne – e quella verso l'esterno. Nel XIII secolo, dopo la prima, impressionante crociata interna del tempo di Innocenzo III, sarà universale la convinzione che la vittoria contro l'islam non potrà essere conseguita se non dopo un severo *scrutinium* morale del corpo della cristianità.

Per queste ragioni la seconda *Parabola* ebbe un'ampia diffusione anche in territorio italiano, circolando nel fitto reticolo di monasteri benedettini⁴⁹ e poi, evidentemente, anche nei circuiti francescani. Nel suo

49. Le notizie relative alla documentazione manoscritta qui avanti riportate si devono a Rochais, *Les Paraboles attribuées*, cit., pp. 31-5. L'articolo presenta un ampio dossier

censimento dei testimoni delle *Parabola*e, Rochais indica, fra gli altri, i seguenti documenti:

- Assisi, Biblioteca comunale n. 92, XIII secolo, ff. 181-182: riporta le *Parabola*e v, VI, II;
 Milano, Biblioteca Ambrosiana, R. 28 sup., XIV secolo, proveniente da Santa Maria Coronata, ff. 216-7: *Parabola* II;
 Padova, Biblioteca del capitolo, A 56, sec. XIV-XV: alla fine del codice riporta la *Parabola* II;
 Roma, Biblioteca Vaticana, Barb. lat. 504, XIV secolo, ff. 9v-14: *Parabola*e III, I; ff. 15-17v, *Parabola* II;
 Roma, Biblioteca Vaticana, Chigi B. IV 58, XIV secolo, ff. 151-3v: *Parabola* II;
 Roma, Biblioteca Vaticana, Urb. lat. 91, XV secolo, ff. 269-71: *Parabola* II;
 Roma, Biblioteca Vaticana, Vat. lat. 661, XV secolo, ff. 55-9v: *Parabola* II;
 Roma, Biblioteca Vaticana, Vat. lat. 665, XIII secolo, f. 93: *Parabola* II.

Dall'elenco sarà facile notare la forte concentrazione dei testimoni nell'area centrale e la predilezione per questa seconda *Parabola* che inscena la guerra tra Gerusalemme e Babilonia.

2.3. Una giostra tra virtù e vizi

La *Giostra delle virtù e dei vizî* fu rintracciata da un abile studioso, Erasmo Percopo, all'interno di un codice miscelaneo (il XIII, C, 98 custodito presso la Biblioteca nazionale di Napoli) e poi pubblicata nel 1887 sul "Propugnatore" di Bologna⁵⁰.

L'opera, in cinquantatre stanze di versi alessandrini e settenari, mette in versi una psicomachia, disponendo l'una contro l'altra armate due città, Gerusalemme simbolo del bene e Babilonia del male.

Secondo Vincenzo De Bartholomaeis, l'anonimo compilatore non avrebbe fatto altro che mettere in versi, «nel suo linguaggio nativo e forse con intento didattico, quanto si leggeva in uno dei non pochi opuscoli

documentario che è servito alla preparazione dell'edizione SBO e un'acuta analisi filologica e letteraria della serie delle *Parabola*e.

50. E. Percopo, La giostra delle virtù e dei vizî. *Poemetto marchigiano del XIV secolo*, in "Il Propugnatore", 20, 1887, parte 2, pp. 1-61. Un'edizione più recente, «fondata su una nuova proficua lettura del manoscritto (in fotografia)», è stata messa a punto in G. Contini (a cura di), *I poeti del Duecento*, vol. II/1, Ricciardi, Milano-Napoli 1995², pp. 322-49 (d'ora innanzi PDD). Cfr. anche il *Commento introduttivo*, ivi, pp. 319-21, e la *Nota al testo*, ivi, vol. II/2, p. 879.

morali correnti allora sotto il nome di Bernardo di Chiaravalle»⁵¹. L'azione centrifuga della poesia, e di quella poesia nella quale si alternano alessandrini e settenari piani, fornisce però allo studioso l'occasione per segnalare numerosi tratti di specificità del testo italiano rispetto al precedente latino.

Intanto, in direzione storico-letteraria, egli apprezza che le strofe in questione caratterizzino il componimento come una «virtuosissima» elaborazione della ballata maggiore e che il componimento sia riconducibile agli ambienti nei quali fioriva la lauda, anch'essa, in alcune sue realizzazioni, figlia della ballata. Poi, con chirurgico approfondimento dello sguardo, verifica che

essendo qui adottata per una composizione di destinazione non coreografica ma narrativa, attesta una ulteriore elaborazione cui la forma della nostra vecchia canzone a ballo, fu sottoposta, dopo aver servito anche alla poesia drammatica: ciò a quanto pare, nell'Umbria, negli Abruzzi e nella Toscana meridionale.

Si spiegano dunque, all'interno di un quadro culturale articolato, le numerose caratteristiche originali del testo volgare rispetto alla fonte e anche la selezione delle fonti (esplicite e implicite).

L'ambizione del testo a un'esecuzione performata emerge, oltre che dalla spie linguistiche, anche dalla continua chiamata in causa del pubblico.

Il primo esempio appare alla nona strofa ove, dopo aver introdotto la narrazione della caduta di Lucifero e della sua successiva attività di costruzione di una città malvagia speculare, in negativo, a Gerusalemme, l'anonimo monaco avverte la necessità di rivolgersi direttamente al suo uditorio per ribadire, sulla scorta dell'autorità veterotestamentaria, la verità di quanto va dicendo:

Se io viro non dico,
demandane Ysaya:

51. V. De Bartholomaeis, *La Giostra delle virtù e dei vizi e la sua fonte*, in "Studi medievali", nuova serie, 21, 1942, 15, pp. 191-206. Si osservi che De Bartholomaeis leggeva Bernardo dall'edizione *Divi Bernardi doctoris suavissimi, ac primi Abbatis Clarevallensis Opera*, Venezia 1616, e dunque considerava anch'egli l'indicazione *vulgo ascriptae* che ritroviamo nell'edizione di Migne come un indice della dubbia paternità dei racconti. Prima di De Bartholomaeis, F. Roediger, nell'occasione della recensione dell'edizione di Perco, aveva notato la prossimità tra la parabola di Bernardo e il poemetto latino. Cfr. F. Roediger, in "Rivista critica della Letteratura italiana", 5, 1888, 1, coll. 19-20.

questa è sua diceria,
sacçelo certamente⁵².

Questa apostrofe con ciò che vorrebbe avvalorare, almeno da un punto di vista del contenuto, parrebbe al lettore del tutto inutile. L'episodio della caduta e l'insuperbimento di Lucifero godevano di una diffusione e divulgazione che davvero non avrebbero necessitato l'affermazione del poeta.

Il fatto è che la funzione di questi versi va considerata nell'ottica di una necessità retorica di sospensione del racconto, quasi di una pausa nella quale il predicatore, piuttosto che affermare la verità di quanto dice, mostra la sua competenza, puntella, con il nome del profeta, la sua autorità. Alla strofa successiva, descritta parzialmente la città di Babilonia e la «famelia pesscima» che Lucifero ha tratto con sé, ancora, quasi con valore "riempitivo" e di sottolineatura dell'estensione della trattazione ben oltre la strofa che si chiude, il poeta richiama l'attenzione del suo ascoltatore nella sua individualità: oltre alla superbia,

l'altre fay sì gran cama
como io t'aio ad contare,
ke chi ne pò scanpare
be llu tengo valente.

Ciò che rende ancor più interessante la frequenza di questa forma di "distrazione" dal filo del racconto, alla ricerca di un contatto *hic et nunc* col pubblico che valga anche a ristabilire la distanza e il diverso ruolo del predicatore, è la sua collocazione nei versi finali della strofa: laddove si fa più pressante l'urgenza di stabilire un legame solido tra una strofa e l'altra, in particolare nelle fasi in cui il tessuto del racconto subisce una virata.

È questo il caso della chiusura della quattordicesima strofa, caratterizzata da una modalità esortativa:

Or te adtura le rec[c]hie,
homo, de quisti scanti,
perçò k'è tucti quanti
de l'anticu serpente⁵³.

52. PDD, p. 327.

53. Ivi, p. 329.

Questi versi in qualche modo chiudono una descrizione dell'esercito infernale estesa per ben cinque stanze e consentono un'apertura senza troppi traumi sulla quindicesima strofa, in cui, non a caso, si introduce la vera e propria guerra.

Or quisti so' li exerciti ke sempre se combacte
 nu lor peregrinaiu.
 L'unu è de Babillonia: per lu engannu e per l'arte
 fay spissu gran dampnaiu,
 ché homo né demonia né vitia de ria parte
 ly pò stare in visaiu.
 L'altru è de Yerosolima, ke porta arme sì facte
 et aste de vantaiau.
 Oramay ve diraio
 le mortal ferute,
 ke so' quete et acute
 perché fer spirtualmente⁵⁴.

Per la prima volta, se si fa eccezione per la prima stanza (dove invece delle due città sono compresenti Cristo e Lucifero), qui si fronteggiano in maniera simmetrica Babilonia e «Yerosolima», appunto a indicare che d'ora in poi, epicamente, l'una e l'altra occuperanno un medesimo spazio, nella giostra come nella stanza.

Nella parte che precede, l'una e l'altra sono state presentate con la medesima cura, secondo un ordine e una quantità estremamente misurati. Dopo la prima stanza, che abbiamo detto introduttiva, ne seguono sei interamente riservate a Gerusalemme. Nelle prime due si dice che fu costruita da Dio stesso, che i suoi cittadini sono «i cristian sagaci ke 'l mundu peregrina», che necessita di una «guardia fina» disposta sulle mura a sorvegliare «se vede gente armata / prender soy cictadini» per riferirne, nell'eventualità, al re. Nella sua «roccha» regna la «Sapièntia fina».

La terza si sofferma invece sugli abitanti. Di questa «masnada provida ke avita na roc[c]ha / cu lu Re adcompagnata» sappiamo che usa intervenire severamente ogniqualvolta qualcuno degli amici è in pericolo: «con vigore adsalipsili et con l'arme ly broccha / polite et arrotate». È invece dedicata alla dottrina la quarta, in cui si dice che la fibra di questo esercito non è stata temprata dall'uomo ma da Dio e che

54. Ivi, p. 330.

Chy de virtude armase iammai non à paura
 de negunu altru armatu;
 ky de queste è adornatu
 sempre vay franchamente:
 de la barbara gente
 non à negun paventu.

Il seguito è tutto un elenco di virtù che si arresta su una stanza di transizione nella quale, detta la destrezza delle virtù in battaglia e la loro determinazione nell'infliggere «plag[h]e angustiose», s'introduce l'origine di ogni male: «lu falsu angelu ke volse superbire» e fu scagliato da Dio nell'«aier turbulentu».

Una volta caduto, il serpente antico fa costruire una città che, nella prima e nella seconda delle sei strofe dedicate a Babilonia, ci viene descritta secondo lo schema seguito per la città santa: prima di tutto il costruttore della città, poi la città e, di seguito, la «famelia pesscima» che vi abita accanto al vizio principale che la caratterizza, la superbia.

Anche in questo caso, specularmente, l'autore passa in rassegna i militi dell'esercito dei vizi. Il nostro autore in queste prime battute si serve, per la sua descrizione, dell'immaginario corrente al suo tempo e dunque, apertamente e puntualmente, richiama all'attenzione dei suoi lettori l'importante retroterra che gli consente la sua minuziosa narrazione.

I riferimenti dei vv. 13-16⁵⁵ alla *Città di Dio* di Agostino e all'*Apocalisse* di Giovanni, il primo limitato alla definizione di Gerusalemme come *visio pacis*⁵⁶, il secondo alla santità della città, codificati da un'amplessima tradizione, non necessitano del richiamo puntuale.

In corrispondenza con la necessità di descrivere la concreta dimensione della città e la sua guarnigione, il poeta s'impegna a offrire al lettore il riferimento alle sue fonti:

Questa cictade trovase ne la Sancta Scriptura
 da Deo pronunctiata:

55. «È una cictade nobele, facta da Deo verace, / de sanctitate plena, / che Yerusalem clamase, k'è vision de pace / e è stella mactutina» (ivi, p. 323).

56. Percopo, *La giostra*, cit., p. 27 rimanda ad *Apocalisse*, 21, 2 anche per l'indicazione «è stella mactutina», riconnettendola al passo in cui l'apostolo afferma: «et ostendit mihi civitatem sanctam Jerusalem descendentem de coelo a Deo, habentem claritatem Dei, et lumen eius simili lapidi pretioso tamquam lapidi jaspidis, sicut crystallum».

'n Apocalipsi legese tucta la sua misura
da omne parte quadrata;
et Ysaya profetalo, ke sopra le soy mura
guardia fina ç'è data.

Anche in questo caso si trattava di puntualizzare, precisare i luoghi del libro in cui la città santa fosse descritta nella sua concretezza. Giovanni, nella sua *Apocalisse*, dava forma e misura a Gerusalemme⁵⁷. Nel contesto visionario in cui si colloca, il passo giovanneo forniva all'anonimo marchigiano un antecedente ben aderente all'architettura del castello medievale. Isaia⁵⁸ aggiungeva la presenza dei custodi e, dunque, delle guardie sui muri che nello sviluppo del poema avranno tanta parte. Tali figure contribuiscono all'evocazione della città fortificata e – ciò che contava nel testo di Bernardo – al *claustrum*:

Questa valente guardia, ke stane in grande altura
per veder la contrata,
se vede gente armata
prender soy cictadini,
fay singnu a lu Re finu
ke li dia guarnementu⁵⁹.

L'ultimo rimando scoperto al vangelo compare in apertura della quinta strofa, ancora secondo la formula «'N Apocalipsi legese», in riferimento alla «francha armatura» che abita e protegge il castello. È stato osservato che una descrizione temporale del soldato spirituale è già nella lettera di Paolo agli Efesini, dove si legge direttamente che il cristiano deve rivestirsi dell'armatura di Dio per assicurarsi contro le insidie del Diavolo, deve cingersi della cintura della verità, indossare la corazza della giustizia, calzare i piedi della prontezza che viene dalla parola di Dio⁶⁰. La descrizione paolina del *miles* cristiano aveva attraversato tempi lun-

57. «Et qui loquebatur mecum habebat mensuram arundineam auream, ut metiretur civitatem, et portas eius et murum. Et civitas in quadro posita est, et longitudo eius tanta est quanta et latitudo, et mensus est civitatem de arundine aurea per stadia duodecim millia: et longitudo et altitudo, et latitudo eius aequalia sunt» (Giovanni, *Apocalisse*, 21, 15-16).

58. «Et super muros tuos, Jerusalem, constitui custodes, tota die et tota nocte, qui numquam tacebunt recordantes Domini» (*Isaia*, 62, 6).

59. PDD, p. 323, vv. 31-36.

60. Ivi, p. 325, nota al v. 49.

ghi e ampie geografie, generando strettissime codificazioni allegoriche molto diffuse presso i monasteri. Sorprende dunque che il poeta non citi mai le altre fonti, quelle più vicine nel tempo.

Ma ciò che più conta sono le altre "fonti", quelle che il poeta non cita in nessun caso. Si tratta di fonti in qualche modo secondarie, perché tutte partono dal Vecchio e Nuovo Testamento e ridescrivono e reinterpretano le varie rappresentazioni delle due città.

Già Percopo aveva notato la continuità di cui godono le descrizioni della città e aveva rimandato ad Agostino, Gregorio Magno e Bonaventura⁶¹. Nel processo di attribuzione delle caratteristiche dell'urbanistica terrena alle città simbolo del bene e del male vi furono certamente molti passaggi che contribuirono a fissare un immaginario diffuso. Agostino e Gregorio Magno, per la fama che ebbero in questa epoca, stanno, ciascuno con il suo peso, certamente tra il libro e la lettura di san Bonaventura. Ma vi è un altro testo, la *Psychomachia* di Prudenzio, che segnò fortemente la rappresentazione medievale del rapporto bellicoso tra vizi e virtù, fissando anche le caratteristiche dell'azione delle personificazioni e il quadro narrativo che ricostruisce lo sfondo storico e allegorico nel quale agiscono i due eserciti.

È dal racconto prudenziano che tanto Bernardo quanto il nostro autore traggono l'interpretazione secondo cui la città di Babilonia (il vizio) cattura l'uomo a partire dal momento della caduta del «venerabilis Adam»⁶² e Gerusalemme (le virtù), esiliata per lungo tempo, può accasarsi nell'animo umano solo a partire dal sacrificio di Cristo, per mezzo del quale «nos, quod fuimus, iam non sumus, aucti / nascendo in melius»⁶³.

I punti di contatto, testuali e narrativi, tra il poema latino del IV secolo e la *Giostra* sono tali da farci ritenere, con Percopo⁶⁴, che il nostro monaco l'avesse ben presente. Ma tra Prudenzio e l'anonimo s'interpone evidentemente il modello della parabola di Bernardo, che ha già modificato «il gelido andamento» della narrazione del poema latino, facendo acquistare alla vicenda bellica «moto e vivacità»⁶⁵.

61. Percopo, *La giostra*, cit., p. 15.

62. Prudence, *Psychomachie contre Symmaque*, éd. par M. Lavarenne, Les Belles Lettres, Paris 1963, p. 58, v. 226.

63. Qui parla la Castità dopo il duello contro la Lussuria (ivi, pp. 53-4, vv. 83-84).

64. Percopo, *La giostra*, cit., pp. 17-20.

65. De Bartholomaeis, *La Giostra*, cit., p. 193.

Oltre alla prima strofa che, parallelamente all'*incipit* bernardiano, mostra seccamente le due città rette dai due re, si evidenzia un forte punto di contatto nella presentazione dello «spiritum Timoris».

Dopo la cattura del cittadino di Gerusalemme, *Misericordia*, lo *speculator* della parabola, avvisa immediatamente il re che ritiene di dover convocare *Timor*, milite sempre pronto a obbedire a tali comandi. Il fatto è che *Timor*, dopo aver raggiunto e messo in fuga gli avversari, cade nell'agguato tesogli dalla *Tristitia* e rischia di perdere il concittadino. Sarà *Spes*, a cavallo di *Desiderium*, a risolvere temporaneamente la difficoltà.

Nella *Giostra* l'intervento di Timore segue i duelli di Fede ed Eresia, Superbia e Umiltà, Cupidità e Pudicizia. E *Misericordia*, anche qui «guardia de l'abitaiu sanctu»⁶⁶, solo dinanzi alla sconfitta e al rapimento di Pudicizia si reca dal re:

Quando 'l Segnor entendolo, tosto fece clamare
 lu Timore advidutu;
 un bon destreru donali, ke li debia menare
 per succursu et adiutu:
 dialu a la Pudicitia, facçala cavalcare
 per camin cautu e tutu;
 quistu è lu Dessideriu, ke fay ben camminare
 chy da lui è possedutu.
 Poy li fo provedutu
 de cavaler' de affectu,
 Abstinentia e Defectu,
 mandati incontinentente.

Questo salvataggio ha però un seguito divergente rispetto alla parabola nel momento in cui Timore e Pudicizia, immortalati nella cavalcata, parrebbero piuttosto sottratti a un poemetto cavalleresco:

Con grande pressça partese adlora lu Timore:
 non çe fece intervallu;
 menò lu Dessideriu, destrer de gran valore:
 su `cçe puse ad cavallu
 la munda Pudicitia, plu aulente che flore,
 plu bella che cristallu.
 Campala da lu perfidu ke bructu è per sengnore
 e bructu per vassallu:

66. PDD, p. 334, v. 265.

plu pute ke lu stallu
 lu albergu do' che posa,
 troppo fetente cosa
 è chunqua li consente.

Ancora l'insistenza sul doppio, sulla descrizione di Pudicizia, modulata su un codice cortese che molto gradisce le fragranze floreali, la bellezza dei cristalli, cui fa da contraltare comico la presentazione del «perfidu» priva della dimensione visiva e appesantita dalla consistenza olfattiva.

Non stupisce che tale slittamento si abbia in corrispondenza del tema del conflitto tra la personificazione di Cupidità, accompagnata da Fornicazione, e Pudicizia.

Le interferenze di un genere che aveva subito un'evoluzione in senso laico non potevano non pesare su questa riconnotazione della parabola di Bernardo, il quale, già con quel finale che descrive l'uscita dal *castrum* dell'esercito del bene e la strage dei nemici, mostrava di aver almeno intuito la necessità di una nuova concezione della militanza religiosa, scardinando il perno ideologico della *clausura* e rimisurando la funzione correttiva della virtù nella sua nuova proiezione "estroversa"⁶⁷.

Qui stanno il nesso e lo scarto tra la cultura cistercense (e benedettina in genere) e quella minoritica. Perché se è ormai innegabile che la seconda può riusare la semantica cavalleresca romanza

anche perché l'accesso ad un confronto, sul piano degli istituti letterari "alti" con la società e con l'ideologia laiche, era già stato attivato (almeno sul piano linguistico e su quello della riproduzione e circolazione testuale) dal monachissimo benedettino⁶⁸,

67. Va pure detto che già nel 1128 il santo di Clairvaux aveva elogiato i Cavalieri del Tempio per la «doppia battaglia», contro la carne e il sangue e, contemporaneamente, contro il male spirituale. La «doppia armatura» cui fa riferimento riveste allo stesso modo l'anima e il corpo e consente al *miles* di non temere né l'uomo né il demonio: «Novum, inquam, militiae genus, et saeculis inexpertum, qua gemino pariter conflictu atque infatigabiliter decertatur, tum adversus carnem et sanguinem, tum contra spiritualia nequitiae in caelestibus. Et quidem ubi solis viribus corporis corporeo fortiter hosti resistitur, id quidem ego tam non iudico mirum, quam nec rarum existimo» (*Liber ad milites templi. De laude novae militiae*, in SBO, vol. III, p. 214).

68. C. Bologna, *Il modello francescano di cultura e la letteratura volgare delle Origini*, in AA.VV., *I francescani in Emilia. Atti del Convegno di Piacenza, 17-19 febbraio 1983*, in "Sto-

è anche vero che il movimento francescano (e poi l'ordine) risistema l'eredità spirituale dei monaci di Cîteaux e la flette in un *milieu* assolutamente diverso⁶⁹.

La seconda *Parabola* di Bernardo, lo abbiamo visto, mirava a disegnare una vicenda tutta interiore (nei due sensi, quello claustrale e quello psicologico) del monaco, perché concepiva il *claustrum* come il luogo di purificazione e di formazione di un esercito del bene che poteva essere solo a condizione di una "circumcisione" esistenziale dal secolo.

Per i francescani⁷⁰, invece, venendo meno il presupposto sostanziale della *stabilitas loci*, «*exire de saeculo* è [...] più un "attraversarlo" in attiva *peregrinatio* nel percorso esistenziale-culturale della *quaestio* (cioè ancora della *quête* cavalleresca) che non un modo per sfuggirgli»⁷¹. La città del bene, retta dal *Rex* che regna secondo giustizia, e la città del male, retta dal *rex* che regna secondo *malitia*, non sono più identificabili nella dialettica *claustrum/saeculum*, ma convivono nell'ampio spazio della vita terrena e qui operano il loro conflitto, la loro battaglia.

Pensando alla possibilità di una "traduzione fedele" nel fecondo contesto in cui s'inserisce la *Giostra*, De Bartholomaeis affermava che dalla comparazione puntuale tra la "fonte" bernardiana e l'elaborazione anonima

risulta come l'autore del poemetto volgare non abbia inteso di fare un puro e semplice volgarizzamento rimato dell'opuscolo latino. Egli ha trattato il sogget-

ria della Città", 26-27, 1984, p. 66. Cfr. anche Id., *L'Ordine francescano e la letteratura nell'Italia pretridentina*, in A. Asor Rosa (a cura di), *Letteratura italiana*, vol. 1, Einaudi, Torino 1982, pp. 729-97.

69. Sui rapporti tra i benedettini e i francescani delle origini cfr. A. Quacquarelli, S. Andreotti, *S. Francesco d'Assisi, la sua gente poverella e il monachismo benedettino*, San Francesco a Ripa, Roma 1977. Per un inquadramento storico della vicenda dei frati minori cfr. G. Miccoli, *La storia religiosa*, in R. Romano, C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia*, vol. II/2, Einaudi, Torino 1974, pp. 431-1079; F. Cardini, *L'avventura di un cavaliere di Dio. Appunti per uno studio sulla cavalleria nella spiritualità di S. Francesco*, in "Studi francescani", 73, 1976, pp. 127-98.

70. Jean-Claude Schmitt definisce i frati mendicanti, domenicani e francescani, come «una sorta di ibrido tra il clero secolare (ne condividono la missione presso i laici e fanno loro concorrenza sul territorio) e i monaci tradizionali (perché conducono, anche loro, una vita conventuale, ma senza la costrizione di una clausura permanente)» (J.-C. Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Gallimard, Paris 1994, trad. it. di G. Viano Marogna, *Spiriti e fantasmi nella società medievale*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 168).

71. Bologna, *Il modello*, cit., p. 67.

to con certa libertà, aggiungendo, delle volte, del proprio alla trama del predecessore. Ciò particolarmente in principio, dove, come dissi, altre fonti gli soccorrevano. Delle volte ha abbreviato, o non ha svolto con l'ampiezza richiesta dall'economia del lavoro, certi particolari fornitigli dal testo bernardiano [...] Comunque, merito del fraticello è di aver contribuito a dare alla creazione precedente un'andatura e una coloritura cavalleresca. Egli s'indugia a narrare particolari di avvenimenti e a descrivere cose taciute dal suo predecessore, né manca di dare un certo qual tono di comicità a talune delle battute dei dialoghi. Lo stile è rapido, talora energico.

In effetti lo studioso acutamente intuiva che i frequenti richiami diretti al pubblico (un pubblico non più solo di "eletti" addomesticati alla scelta claustrale) mostrano il varco ormai aperto sulle mura del monastero. Nella concezione francescana, franate le mura, è proprio la lunga durata del transito nel *castrum hostium* l'obiettivo della preghiera e il senso della *charitas*, ora concepita come un *servitium* che si esercita proprio nella conquista del *saeculum*. Nella medesima direzione deve leggersi la scelta dell'anonimo marchigiano della forma poetica e l'uso del volgare con tutto il suo portato (ormai ricco) di moduli riferibili alla letteratura cortese e cavalleresca, appresi e rimodulati nel sistema di pensiero e di azione minoritico che

cosciente della propria originalissima proposta di cultura e di spiritualità, avviò un confronto con la realtà coinvolgente delle nuove dinamiche sociali, riconducendo in terra, *nel mondo* – con realismo perfettamente consono all'*ethos creaturale* del Santo fondatore – l'antico ideale monastico della *quies claustralis* separata dai problemi concreti della storia, della società e della politica⁷².

Con composizioni come la *Giostra* la parabola, nel suo senso secondo di "parola", torna a parlare anche agli orecchi di quelli che sono *foris*, a ricercare un contatto con gli *illiterati* che hanno certo bisogno di una letteratura mediatrice tra l'incomprensibile mondo della ripetizione della parola testamentaria e liturgica e il magmatico mondo della letteratura profana.

È la pratica pastorale ad abbattere gli argini (anche semiotici) del convento e a portare il *bellum* apocalittico nelle poco rassicuranti contrade del *mondodellavita*, nelle quali il pubblico del racconto ha molti

72. Id., *Poesia del Centro e del Nord*, in E. Malato (a cura di), *Storia della letteratura italiana*, vol. I, Salerno, Roma 1995, pp. 456-7.

meno strumenti per cogliere le allusioni bibliche e i riferimenti ai Padri della Chiesa e, dunque, il predicatore si trova a dover puntualmente riferire almeno i principali appigli del suo discorso.

Quasi mai, nella *Parabola* II, Bernardo sente la necessità di preannunciare all'uditorio quale passo sostenga il suo argomento, né ritiene di dover indugiare nell'esplicazione di un senso secondo. In un certo senso il racconto, nella sua icasticità, doveva bastare, essendo pure inserito in una collana di analoghe vicende che contenevano (com'è nel caso della *Parabola* I) la chiave d'accesso al senso secondo sempre escatologico e insieme didattico, ed essendo accasato nel contesto omogeneo di Clairvaux che aveva strutturato un sistema di comunicazione all'interno del quale tutto si tiene.

Il predicatore minorita non ha altro sistema di valori in cui gettare la sua parola se non quello (certo riconnotato ancora in senso religioso) familiare al suo pubblico della narrativa cavalleresca e cortese⁷³ ambiguo in quello già elaborato, e "ruminato", dalla tradizione monastica precedente.

Quando l'anonimo autore giunge alla composizione del poemetto i fitti scambi tra la narrativa cavalleresca e quella morale dei monaci hanno costituito un sistema di valori e di rappresentazioni largamente condiviso. L'impressione di moto e vivacità che De Bartholomaeis ricavava dalla lettura delle *Parabola*e non dipendeva soltanto dalla volontà di Bernardo di servirsi dei modi narrativi del mondo laico nel quale si era formato, ma anche – e soprattutto – dal fatto che il mondo monastico aveva elaborato una letteratura morale nella quale il cavaliere, il suo cavallo e ogni dettaglio della sua armatura erano divenuti protagonisti incontrastati. Basterebbe ricorrere alla fitta casistica delle *similitudines*⁷⁴ nelle quali ogni minima corrispondenza tra un cavaliere e l'altro viene spiegata minuziosamente. Il monaco minorita, nelle mutate condizioni della predicazione, non ha bisogno di esibire la fitta intertestualità di cui si giova perché agisce su un immaginario già costituito e con l'obbiettivo minimo di mostrare la fatica quotidiana del bene.

73. «L'etica cavalleresca che filtra nell'universo mentale e culturale del primo francescanesimo [...] si rivela sempre più il perno ideologico della *conversio* ed insieme il canale di mediazione tra il nuovo ethos borghese attraverso la riproposizione, talora nostalgica, talora utopistica, dei valori eroici del passato, riletti in luce comunale cittadina» (Id., *Il modello*, cit., p. 67).

74. Cfr. ad esempio *Liber de S. Anselmi similitudinibus*, cit., col. 704.

La decurtazione dal precedente bernardiano del racconto di viaggio, l'annichilimento delle sistemazioni teoriche e l'esclusiva attenzione al *bellum intestinum* rappresentano appena una delle conseguenze letterarie della rivoluzione culturale introdotta da Francesco.

3
**Col senno di poi. Dal *De miseria* di Lotario
 alla *Miseria* di Bono Giamboni**

3.1. Un volgarizzamento tendenzioso

Francesco Tassi, nella sua edizione della *Miseria dell'uomo* del 1836⁷⁵, riteneva di aver individuato la «più vera fonte» del trattato di Bono Giamboni. Rispetto alle altre numerose fonti possibili, ispirate al bisogno di esprimere il disprezzo del mondo, il *De miseria humane conditionis* di Lotario Diacono⁷⁶ sembrava a Tassi l'opera più vicina a quella dello scrittore toscano. Ma, mentre misura le corrispondenze «quasi che intere» tra la partizione dell'uno e quella dell'altro, l'editore osserva le non poche divergenze: «alcune inversioni o aggiunte», il fatto che Bono abbia frequentemente dilatato o compendiato i capitoli («riunendo in un solo quanto era colà più partitamente diviso» ed anche «dividendo in più membri quello che in uno era ristretto» (p. XLVIII). Aggiungere qualcosa, ampliare e sintetizzare sono operazioni consuete in molte scorrerie traduttive e non basterebbero da sole a indurci a dubitare del rapporto di filiazione tra i due testi. Anche perché i periodi spesso sono «pienamente somiglianti», i modi e le frasi «danno un egual sentimento», gli esempi e le «autorità tutte addotte» sono i medesimi. Cos'è dunque che spinge Tassi a sostenere che «il trattato di Messer Bono, non volgarizzamento, né parafrasi di quello di Lotario può dirsi, ma opera bensì ad imitazione di esso a nuovo ordine maestrevolmente recata»?

È appunto il «nuovo ordine», la struttura complessiva del trattato più recente, a rivelare che Bono «operò che quanto quello in sul princi-

75. *Della miseria dell'uomo; Giardino di consolazione; Introduzione alle virtù di Bono Giamboni; aggiuntavi La scala dei claustrali; testi inediti, tranne il terzo trattato, pubblicati ed illustrati con note dal dottor Francesco Tassi, Guglielmo Piatti, Firenze 1836.*

76. Tutti i riferimenti saranno dall'edizione *Lotarii cardinalis (Innocentii III) de miseria humane conditionis*, ed. M. Maccarrone, Lucani, Verona 1955 (d'ora innanzi indicato come *De miseria*).

pio col primo libro di Lotario consuonava, nel seguito poscia dal secondo, e più ancora nel terzo si rendesse discosto». In tale progressivo allontanamento, sostiene Tassi, vi è una chiara intenzione centrifuga che dovrebbe portarci a concludere che «questi Trattati in diverso idioma composti, possono entrambi tenersi di original dettatura» (p. XLIX).

Qualunque sia il nome adeguato per una riscrittura dotata di un così alto grado di autonomia, è difficile non convenire con il curatore dell'opera sull'opportunità di indagare le eccedenze e gli "sconti". Tra le eccedenze macroscopiche assumono un particolare rilievo il vasto *Prolago* introduttivo e i cinque capitoli paradisiaci del settimo libro: se, tra le righe del *Prolago*, si può vedere come l'intensificazione dei riferimenti autorevoli sia funzionale alla riduzione del grado di eteronomia del testo nuovo (quella dichiarata dal titolo ed esibita nel primo libro), la sezione sul paradiso, del tutto assente nel testo di Lotario⁷⁷, con la rappresentazione del «guiderdone» spettante ai buoni, tradisce l'impianto deterrente del trattato latino e lo riconcilia con il modello delle *Parabolae* di Bernardo e con una serie di opere d'altro contesto nelle quali alla catabasi faceva seguito, quasi di necessità, una anabasi salvifica⁷⁸.

Sulla relativa autonomia e, in particolare, sugli aspetti macroscopici e strutturali dell'autonomia della *Miseria*, Cesare Segre, in parte riprendendo le pagine di Tassi, ha espresso importanti e fortunate⁷⁹ valutazio-

77. Se si eccettua il riferimento, presente nel prologo, a un eventuale nuovo trattato dedicato all'esaltazione della dignità dell'uomo che Lotario non compilò mai. Cfr. *infra*, nota 92.

78. E quando, in rari casi, il seguito mancava, la tradizione poneva rimedio. Basterebbe pensare al destino del *Songe d'Enfer* di Raoul de Houdenc: un anonimo compilatore, leggendo la catabasi comica, ha avvertito la necessità di "completare" l'opera con una *Voie de Paradis*. Cfr. A. Micha, *Raoul de Houdenc est-il l'auteur du Songe de Paradis et de la Vengeance Radiguel?*, in "Romania", 68, 1944-45, pp. 316-60; M. Timmel Mihm (ed.), *The Songe d'Enfer of Raoul de Houdenc. An Edition Based on All the Extant Manuscripts*, Niemeyer, Tübingen 1984.

79. Mario Marti parla di «un'azione radicalmente rielaboratrice, che muta addirittura i connotati dell'opera»: Bono tenderebbe a «manipolare a suo piacimento l'ordine e la natura del testo», introducendo «una cornice di impostazione boeziana» e nuovi brani teorici. Il trattato «cupamente e talora lugubrementemente ascetico» di Lotario rivelerebbe, con tali aggiustamenti, «un senso più fresco e gioioso della vita e della realtà» (M. Marti, *La prosa*, in E. Cecchi, N. Sapegno, a cura di, *Storia della letteratura italiana*, vol. I, Garzanti, Milano 1965, p. 610). Pochi anni dopo, Antonio Enzo Quaglio, con uno scarso ricco di conseguenze critiche, individua nella «vocazione di scrittore» e nello «spirito laico del propagandista culturale» le ragioni della radicalità dell'intervento di Giam-

ni. Nel «secolo del volgarizzamento», quando i letterati sono assai lontani dalla modernissima sensibilità per il diritto d'autore, oltre che per l'integrità delle opere, e in una fase aurorale della prosa letteraria italiana, Bono si impegna nel confronto con una serie eterogenea di testi e può consentirsi interventi di "addomesticamento" assai temerari. In tale situazione non dovremmo stupirci se il nostro volgarizzatore «tratta come cosa sua il *De miseria*, rifacendone la cornice, eliminando e aggiungendo capitoli, riassumendo e ampliando, e guardandosi dal riconoscere il suo debito verso Lotario e le altre fonti»⁸⁰.

Eppure, se finora si è verificata l'originalità dell'"ipertesto", non si è mai affrontato il problema, non di poco conto, delle ragioni dei diversi comportamenti "traduttivi" di Bono Giamboni rispetto alle varie opere con cui entra in contatto al fine di renderle leggibili in volgare. Perché, dunque, quando il volgarizzatore toscano si adopera nella traduzione di dell'*Epitoma rei militaris* di Vegezio⁸¹ si dispone a tradurre con un contegno assai mite rispetto al testo di riferimento e, invece, quando affronta

boni: «il trattato medievale subisce fra le sue mani quasi un rifacimento, una rielaborazione a fondo, che ne muta le connotazioni, ne varia lo spirito, ne ammoderna il significato. Eliminandone alcune parti, accorciandone talune descrizioni originali e allargandone altre (per esempio quella del Paradiso, quasi bilanciata all'orrida visione infernale), sostituendo alle argomentazioni più severe di Innocenzo III, sensate riflessioni morali, fabbricando al libro una nuova cornice di stampo boeziano, egli trasforma il programma ascetico di Lotario, stinge la cupezza delle sue denunce con la luce di un attivo moralismo. Il *De miseria* esce rinnovato da questa traduzione-revisione: documento di una solitaria lugubre rinuncia al mondo, si trasforma in un libro mediamente riflessivo sul destino che attende l'uomo operoso del comune fiorentino» (*Retorica e cultura a Firenze: Bono Giamboni*, in C. Muscetta, a cura di, *Letteratura italiana. Storia e testi*, vol. 1/2, pp. 402-3). Analoghe considerazioni ha proposto più recentemente Simona Foà: «Il testo latino è stato spogliato delle parti ascetiche più cupamente moralizzanti, per essere trasformato in un più moderno, e confacente alla prospettiva del traduttore, trattato di morale laica» (*Bono Giamboni*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. LIV, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 2000, pp. 302-4).

80. C. Segre, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Volgarizzamenti del Due e Trecento*, UTET, Torino 1953; Id., *Introduzione*, in C. Segre, M. Marti (a cura di), *La prosa del Duecento*, Ricciardi, Milano-Napoli 1959 (ora entrambi in C. Segre, *Lingua, stile e società. Studi sulla storia della prosa italiana*, Feltrinelli, Milano 1963, rispettivamente alle pp. 49-78 e 13-47).

81. Cfr. *Di Vegezio Flavio "Dell'arte della guerra" libri IV. Volgarizzamento di Bono Giamboni*, a cura di F. Fontani, Giovanni Marenigh, Firenze 1815. Cfr. anche C. Segre, *Orosio e Vegezio volgarizzati da Bono Giamboni*, in Id. (a cura di), *Volgarizzamenti*, cit., pp. 315-50; Id., *Jean de Meun e Bono Giamboni traduttori di Vegezio*, in Id., *Lingua, stile e società*, cit., pp. 271-300.

il *Fiore di rettorica*⁸², le *Historie adversus paganos* di Paolo Orosio e il *De miseria* si consente libertà notevoli – libertà di specie diversissime nei casi appena citati – nei contenuti come nella struttura? E inoltre, poiché pare estremamente difficile credere a incontri casuali, quale linea di pensiero – non vorremmo spingerci a immaginare un progetto culturale divulgativo e edificante – può approssimare un trattato di retorica a un trattato di arte bellica, un racconto morale a un saggio sostanzialmente parenetico?

A noi, in questa sede, tra le tante questioni aperte, basterà proporre alcune osservazioni sulle strategie attraverso le quali Giamboni si accosta all'opera del futuro papa Innocenzo III.

3.2. Dopo il testo di Lotario, l'azione di Innocenzo III

Ma prima di passare al testo della *Miseria*, può essere utile chiamare in causa un'altra opera più nota e frequentata di Bono Giamboni, *Il libro de' Vizî e delle Virtudi*⁸³, dalla quale, come crediamo, emergeranno spunti utili a una migliore comprensione delle ragioni per cui l'autore fiorentino scelga di “tradurre” l'opera di Lotario e, mentre la traduce, decida di “aggiustarla” e riscriverla altrimenti.

Il viaggio didattico e allegorico di Bono personaggio, nella parte dedicata alla pragmatica rappresentazione delle battaglie del bene contro il male, si svolge secondo un disegno piuttosto eloquente che qui brevemente riassumiamo.

Dopo una lunga cavalcata, Bono e Filosofia giungono in un alto monte dal quale, con agio, possono osservare la sottostante pianura, popolata da moltissima gente, anzi, come spiega Filosofia, da «tutta la gente del mondo, ch'è divisa in due parti» da uno steccato: a oriente stanno le virtù e a ponente i vizi. Come in un torneo, Fede cristiana deve affrontare e vincere prima il suo più antico nemico, Idolatria, poi la Fede giudea che, vecchia e canuta, si rassegnerà alla conversione. Proprio mentre la guerriera vittoriosa pensa di poter avere finalmente tregua, sopraggiungono «sei grandissimi baroni della Fede Cristiana, che si sono rubellati da lei per malizia di troppo senno». Sono infatti le sei eresie dei paterini, dei catari, dei leonisti, degli arnaldisti, degli spe-

82. Cfr. B. Giamboni, *Fiore di rettorica*, edizione critica a cura di G. Speroni, Università di Pavia, Pavia 1994.

83. Id., *Il libro de' Vizî e delle Virtudi*, cit.

ronisti, dei circoncisi. Costoro, per quanto divisi su numerosi aspetti della fede, occasionalmente si uniscono per affrontare Fede cristiana, ma soccomberanno rovinosamente e saranno in parte bruciati, in parte perdonati, ma solo se onestamente pentiti. Ora Fede cristiana può dedicarsi a ramificare e consolidare le gerarchie ecclesiastiche («fece calonaci e preti e piovani e priori e arcidiaconi e arcipreti e proposti e abati e vescovi e arcivescovi e patriarche e cardinali, e dassezzo fece il papa, che di tutti i chierici fosse il signore»). Ma il male non dà tregua e, mentre la retta fede si dedica al meritato trionfo, negli inferi si svolge un consiglio tra Satanasso e le Furie – l'episodio riscrive il convegno tra Aletto e Megera dell'*In Rufinum* di Claudiano. Tra le proposte strategiche avanzate si distingue quella di Mamone, il demonio che più ama la ricchezza e la gloria mondana, che suggerisce di evitare l'impatto frontale con Dio e di inviare sulla terra un suo uomo, Maometto, dotato di una «bellissima favella» e capace di far passare qualunque «diavoleria» come legge di Dio. Così Maometto comincia a predicare nelle terre d'oltremare e guadagna in pochissimo tempo il credito di moltissima gente.

Nutrito a tal punto l'esercito del male, si può svolgere una nuova e cruciale battaglia, la più cruenta, «una battaglia sì terribile che mai non fu nel mondo neuna somigliante né ove tanta gente perisse». È questa la prima cocente sconfitta di Fede cristiana e comporta la grave mutilazione di tutta la terra d'oltremare.

Fede pagana allora, senza più freno, si espande e giunge fino alla Sicilia, mentre l'avversaria si prepara costruendo «cittadi e castella» e convocando gli alleati per la prossima pasqua. Da ogni parte giungono amici e soprattutto Carità e Speranza, che sanno che non ci sarà vittoria senza la decapitazione del nemico e, a tal fine, scelgono dodici «uomini fortissimi e savi e prodi e valenti e scalteriti di guerra» chiamati paladini. Finalmente la rivincita può avere luogo e, grazie ai paladini e alle due virtù figlie di Religione, Fede cristiana può trionfare e recuperare le sue terre, ma solo quelle di qua dal mare. Resteranno da riprendere le altre terre ancora in mano al nemico. Ma non si può narrare ciò che deve ancora accadere.

È cruciale in tale sequenza il cap. 53, nel quale apprendiamo che mentre le tre sorelle preparano la crociata vengono interrotte dalle altre virtù che chiedono l'autorizzazione a mondare dal vizio le genti con una specifica giostra. Questo è il *bellum* più *intestinum* e la *psicomachia* prudenziana dilaga⁸⁴.

Non sarà difficile notare come tale racconto sia sostanzialmente bipartito, con la prima parte dedicata alle battaglie storiche della Fede cristiana contro i più remoti nemici e la seconda che riguarda l'emergenza musulmana. Ma, se nella prima sequenza non stupisce che Bo-

84. Ivi, pp. 44-90, capp. XXIII-LIII.

no consideri vinte e archivate le minacce costituite dall'Idolatria e dalla Fede giudea, risulta notevole che la terna comprenda anche le eresie e che tale terzo *bellum*, preceda – anacronisticamente? – la rigenerazione e, anzi, la creazione *ex novo* della Chiesa. La nuova *ecclesia*, dunque, “nascerebbe” dopo la recentissima sconfitta dei baroni ribelli, costituendo il discrimine tra la storia della cristianità e il suo presente. Un presente – o, se si preferisce, un passato assai prossimo – aperto, non a caso, da un'assemblea tenuta nel covo satanico e coordinata dal più antico e peggiore nemico di Dio. La perdita di buona parte della Terra santa e l'insinuarsi dell'esercito rivale nelle terre occidentali – così come la messa in scena di un processo di purificazione interno alla cristianità, considerato come prerequisito indispensabile della nuova crociata – è questione di storia contemporanea. Proprio perciò, il percorso di apprendimento di Bono protagonista si interrompe così, con l'annuncio di una guerra che bisognerà svolgere in altro momento e in altro luogo, nel mondo della vita prima che in quello della letteratura.

Alcuni eventi del tempo della formazione e della scrittura di Bono Giamboni, pur se assunti nel *Libro* nella loro sostanza tipologica più che cronologica⁸⁵, spiegano l'interesse rinnovato per il *passagium* in Terra santa e, dunque, la responsabilità dei letterati come Bono nei protocolli preliminari, quelli cioè della preparazione morale e “dottrinale” dei cristiani. Franco Cardini, ormai molti anni fa, ha illustrato le circostanze storiche che costituiscono lo sfondo della produzione del nostro scrittore⁸⁶: da una parte – cioè dalla parte dei nemici dei cristiani – Baibars, sultano di Siria ed Egitto, era «il più accanito fautore dell'eliminazione dalla Siria di ciò che restava dei principati franchi»; dall'altra parte, Carlo d'Angiò rilancia le sue aspirazioni mediterranee conquistando l'Italia meridionale, mentre suo fratello, Luigi IX il santo, nell'agosto del 1270 moriva da crociato a Tunisi durante la sua seconda fallimentare spedi-

85. «I “fatti” cui Bono allude hanno certo una loro qualche rispondenza con la realtà, ma rispondenza *sui generis*, tipologica anziché cronologica; sono, in altre parole, le *fasis exempla* della battaglia tra Croce e Mezzaluna, modellate sull'assunzione a simbolo di certi dati di fatto senza che da parte dell'autore vi sia interesse per la ricostruzione individualizzante e la concatenazione spazio-temporale di quei dati nel loro concreto divenire. Gli avvenimenti in sé non rivestono per l'autore un interesse autonomo» (F. Cardini, *Psicomachia e guerra santa. A proposito di un trattato allegorico-morale duecentesco*, in “Archivio storico italiano”, 128, 1970, 465, p. 72).

86. Ivi, pp. 70-9.

zione militare. Qualche anno dopo, nel 1274, Gregorio X, con il Concilio di Lione, proclama la raccolta sistematica e capillare della decima finalizzata a una prossima guerra santa⁸⁷.

Siamo, come si vede, nella fase in cui – poiché pare imminente la definitiva riscossa di un mondo cristiano ricompattato nelle sue componenti – diventa necessaria anche un'opera come il *Libro* che, mentre racconta piacevolmente un percorso paradigmatico, approfitti per spiegare, istruire, edificare. La fine del *Libro* dovrebbe coincidere con i giorni della sua scrittura: prima della crociata si deve svolgere uno *scrutinium* in seno alla comunità cristiana, diretto alla sua correzione. Secondo Cardini, la priorità della battaglia tra virtù e vizi rispetto alla crociata «non pare solo cronologica; ma essenzialmente etica: la vittoria delle Virtù sui Vizi è sentita come precedente perché *necessaria* al conseguimento della vittoria dei cristiani sui pagani»⁸⁸.

La medesima concezione etica dell'ordine degli eventi storici ispira anche la compressione del passato remoto e del passato prossimo nella prima sequenza, quella in cui vediamo accadere in un medesimo momento tutta la storia del cristianesimo, scandita da pochi ma fondamentali conflitti. Una sequenza che, come dicevamo, dispone in posizione liminare e decisiva le operazioni contro le varie specie di eresie – sostanzialmente differenti per orientamento religioso eppure compatte dall'avversario comune e dall'intellettualismo con cui affrontano le verità della fede: la «malizia di troppo senno» – e, immediatamente dopo, con nesso causale, il rinnovamento istituzionale della Chiesa.

In tale trama, tra i più decisi protagonisti della lotta contro le eresie e della virata politica della Chiesa, nell'immaginario dei contemporanei di Bono, doveva emergere la figura di Innocenzo III, il papa che, raffinato teologo e giurista, aveva promosso la feroce crociata contro i catari⁸⁹ e che, fin dal principio del suo papato, aveva espresso una chia-

87. Al cap. LXIII, ad esempio, Bono e la Filosofia trovano le virtù riunite in consiglio per deliberare la costruzione di «un bellissimo tempio e un grande spedale nel luogo ov'erano fatte le battaglie, in memoria delle vittorie ch'aveano avute, e di fare predicare la Croce, e di fare raccogliere il decimo di tutti i Cristiani, e di fare molto navilio e grande apparecchiamento d'aver molta gente per lo passaggio d'oltremare» (Giamboni, *Il libro*, cit., p. 101, corsivo mio).

88. Cardini, *Psicomachia e guerra santa*, cit., p. 75.

89. Anche se Innocenzo aveva in un primo momento disapprovato la crudeltà e la durezza delle azioni militari, nell'immaginario dei contemporanei appariva come il re-

rissima idea sulle conseguenze temporali del potere spirituale della Santa sede⁹⁰.

Allorché il nostro rimaneggiatore ha in mano il *De miseria* di Lotario⁹¹ non pensa di avere a che fare semplicemente con Lotario, ma, ormai, con l'intera vicenda del papa Innocenzo III e con tutta la sua azione politica, nonché con l'interpretazione di quel frequentatissimo trattato. Nelle considerazioni relative al rapporto tra un testo e un altro, e ancor più quando si ha a che fare con un testo presente in un altro, l'estensione cronologica che li separa – sarebbe meglio dire l'interpretazione narrativa del tempo che li separa – assume consistenza testuale e letteraria e deve essere vagliata, in tale direzione, come parte del testo.

Dopo il libro – ma, ormai, *nel* libro – c'è un papa che, partendo dalla considerazione della miseria umana, ha operato nel *saeculum* con il fine di guadagnare all'uomo una via al paradiso. Il papato di Innocenzo III, infatti, è tutto giocato da un lato sulla crociata interna contro le eresie e sulla costruzione di una Chiesa migliore e dall'altro sulla preparazione delle crociate esterne. Sul primo fronte basterà ricordare l'azione di Simone IV di Montfort con i feudatari del Nord della Francia contro gli albigesi (a partire dal 1209) e l'eccellente idea di incorporare alcuni dei movimenti monastici riformatori per contrapporli a quelli più pericolosi (si pensi al consenso accordato a Francesco nel 1210). Sul l'altro fronte, la quarta crociata, pur con l'esito impressionante del saccheggio di Zara e di Costantinopoli, ottenne l'apparente riunificazione della Chiesa greco-ortodossa mentre la convocazione del IV Concilio Lateranense perfezionò gli ambiti di attività dell'Inquisizione e proclamò la quinta crociata.

3.3. Tra “ideologia” e “utopia”

Si capisce che, in questa prospettiva, ogni intervento su un testo superato e continuato dalla storia politica del suo autore – oltre che dalla storia della ricezione dell'opera e dalla storia della cristianità – si giustifica,

sponsabile della crociata. Cfr. J. Sayers, *The Albigensian Crusade*, in Ead., *Innocent III - Leader of Europe 1198-1216*, Longman, London 1994, pp. 160-3.

90. Cfr. *ivi*, pp. 10-93.

91. Sulla vita di Bono Giamboni e sul suo tempo restano fondamentali i dati raccolti da S. Debenedetti, *Bono Giamboni*, in “Studi medievali”, 4, 1912-13, pp. 271-8.

dal punto di vista del traduttore, come atto di “responsabilità” e di più profonda comprensione della funzione dell’“ipotesto”.

La scansione del trattato di Lotario suggerisce una irrimediabile corruzione dell’uomo e, dunque, esclude programmaticamente ogni riferimento alla beatitudine dei giusti, alla salvezza degli onesti⁹²; inoltre – insistendo sui temi della generazione immonda della carne, dell’aggravamento della colpa dell’individuo durante la vita e dell’inglorioso quanto inevitabile disfacimento del corpo – disegna il quadro di una società equa, nella quale il medesimo dolore affligge uomini di ogni condizione, poveri e ricchi, buoni e malvagi, santi e reprobri. L’opera, del resto, per esplicita dichiarazione del suo autore, è stato compilata «ad reprimendam superbiam, quae caput est omnium vitiorum», e mette in campo i correnti strumenti retorici finalizzati alla più severa umiliazione di ciascun lettore⁹³.

Già dal primo libro e nell’avanzamento del testo s’intravede un progetto totalizzante nel quale il particolare tende a completarsi, a investire tutto e tutti: se si parla del gemito del neonato, deve seguire un capitolo sulla decadenza dei vecchi; se si parla della miseria del ricco, non si può fare a meno di paragonarla a quella, uguale e contraria, del povero; allo stesso modo si accostano servi e padroni, celibi e sposati, onesti e rei⁹⁴. Ma il trionfo del male, che accomuna tutti gli uomini in un unico consorzio infernale, si manifesta nel secondo libro, nel quale dilagano i vizi e si mostra il peggio dell’individuo nella sua qualità di animale sociale, per cui si passa dalla bassezza costitutiva e incorreggibile di ciascun uomo nella sua materialità all’abiezione dei rapporti orizzontali tra gli uomini.

Se, per il caso specifico del *De miseria*, seguissimo l’indicazione di Francesco Lazzari e considerassimo il *contemptus mundi* come un’ideo-

92. Nel finale del prologo si allude alla possibilità della compilazione di un trattato complementare al *De miseria*, ma in modo da non vincolarsi alla promessa: «Si vero paternitas vestra suggesserit – scrive Lotario al cardinale Pietro Galloccia, vescovo di Porto Santa Rufina – dignitatem humane nature, Christo favente, describam, quatinus ita per hoc humilietur elatus, ut per illud humilis exaltetur» (*De miseria*, cit., p. 3).

93. Sulla centralità della virtù dell’umiltà nel pensiero di Lotario – anche durante il suo papato – cfr. R. Bultot, *Mépris du monde, misère et dignité de l’homme dans la pensée d’Innocent III*, in “Cahiers de Civilisation Médiévale”, 4, 1961, pp. 441-56.

94. I capitoli citati sono il VI, *De dolore partus et eiulatu nascentis*; il X, *De incommodo senectutis*; il XV, *De miseria pauperis et divitis*; il XVI, *De miseria servorum et dominorum*; il XVII, *De miseria continentis et coniugati*; il XVIII, *De miseria bonorum et malorum*, rispettivamente in *De miseria*, cit., pp. 13-4, 16, 20-1, 21-2, 22-5, 25-7.

logia in senso mannheimiano⁹⁵, ovvero un sistema di idee funzionali all'occultamento dello stato reale della società con finalità conservatrici, avremmo a che fare con una strategia tendente ad «“anestetizzare” le sofferenze degli strati più poveri e oppressi della società, con l'inevitabilità del dolore umano»⁹⁶. Il vizio alberga nella carne e produce una naturale pulsione verso il male:

Tria maxime solent homines affectare: opes, voluptates, honores. De opibus prava, de voluptatibus turpia, de honoribus vana procedunt. Hinc enim Iohannes apostolus ait: «Nolite diligere mundum, neque ea que in mundo sunt; quia quidquid est in mundo concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et superbia vite». Concupiscentia carnis ad voluptates, concupiscentia oculorum ad opes, superbia vite pertinet ad honores. Opes generant cupiditates et avaritiam, voluptates pariunt gulam et luxuriam, honores nutriunt superbiam et iactantiam⁹⁷.

Va notato tuttavia che, rispetto ai precedenti, Lotario raffina il bersaglio del *contemptus* – stavolta non più il mondo, ma soprattutto il corpo⁹⁸ – e, con tale operazione di messa a fuoco, smaschera l'inattualità di un'altra ideologia alimentata nel corso di tutto il suo secolo. Un'ideologia che si reggeva sulla netta divisione tra *claustrum* e *saeculum*, tra cultura profana e cultura religiosa, tra monaci e laici, ed era orientata alla legittimazione di un modello di santità claustrale⁹⁹. Un *contemptus* così concepito

95. F. Lazzari, *Il contemptus mundi come ideologia. Invito a una discussione*, in "Il Pensiero politico", 3, 1970, 1, pp. 3-29. Sull'argomento che affrontiamo cfr. anche Id., *Il contemptus mundi nella scuola di S. Vittore*, Istituto italiano per gli studi storici, Napoli 1965.

96. Id., *Il contemptus mundi come ideologia*, cit., p. 16.

97. *De culpabili humane conditionis progressu*, in *De miseria*, libro II, cap. I, p. 39.

98. Lazzari, *Il contemptus mundi nella scuola*, cit., pp. 128 ss. L'oscillazione dell'*in-scriptio* tramandata – tra *De miseria humane conditionis*, *De vilitate humane conditionis*, *De miseria sive vilitate humane conditionis* e *De contemptu mundi* – rende conto emblematicamente della difficile ricezione. Un certo numero di copisti, malgrado l'evidente eccezione, tenta comunque di ricondurre l'opera di Lotario in seno alla tradizione più canonica del disprezzo del mondo; altri prendono atto della transizione significativa dal *contemptus mundi* al *contemptus carnis*. Cfr. M. Maccarrone, *Praefatio*, in *De miseria*, cit., pp. XXXIII-XXXV.

99. È difficile non ritenere "ideologica" – naturalmente secondo l'accezione fin qui utilizzata del termine – quella semiotica monastica, se si tiene conto delle trasformazioni culturali intervenute nel secolo XII in ogni settore. Basterà immaginare la figura del converso, che rappresenta meglio la convivenza e la connivenza tra i due mondi. Ma gli stes-

to, nel momento in cui nasconde, sotto il suo disegno egualitario, le evidenti e scandalose ingiustizie sociali, falsifica certamente la realtà, ma, con l'obliterazione dell'ideologema della Gerusalemme intermedia, dell'*insula sanctitatis*, compie, a suo modo, uno scarto rivoluzionario: concentrando tutta l'attenzione sul conflitto tra corpo e anima, restituisce a ciascun individuo la responsabilità della ricerca della libertà e riduce la forbice che divideva l'uomo di Chiesa dal laico¹⁰⁰.

3.4. Terapie bibliografiche

Nella medesima direzione, verso l'utopia, se vogliamo mantenerci sulla linea tracciata da Lazzari, ma in un contesto culturale profondamente mutato, si svolge l'azione addomesticante di Bono Giamboni.

Con la rivoluzione culturale degli ordini mendicanti, si era passati da un modello di santità basato sulla fuga dal mondo verso il chiostro a un altro basato sul continuo *scrutinium* dell'universo laico che comportava un'attiva presenza nel mondo della parola di Dio e dei suoi *milites*. Se il disprezzo del mondo, che sta alla base della semiotica monastica del XII secolo, conduce al ripiegamento, il nuovo *contemptus* postula una proiezione verso la *peregrinatio* consapevole e, dunque, verso un *bellum* continuo tutto giocato fuori dal chiostro¹⁰¹, nel quale è coinvolta a pieno la società laica, non solo in qualità di destinataria della didattica virtuosa, ma come operatrice responsabile di una missione condivisa. Il nuovo modello di santità restituisce all'individuo la responsabilità della sua salvezza e rivaluta i meriti conseguiti da ciascuno con la propria condotta.

Sulla dignità e sulla responsabilità dell'individuo e delle comunità – con una prospettiva più attenta alle realizzazioni orizzontali – insiste inoltre «il grande progetto educativo» degli intellettuali laici che, con Bono, misero in atto «attraverso la letteratura didattica, i volgarizzamenti, le enciclopedie, attraverso una ripresa degli antichi manuali di

si monaci, dacché viene meno l'abitudine dell'oblazione, sono la prova provata del *saeculum* che abita il chiostro in un traffico inarrestabile.

100. Ciò varrebbe anche nel caso in cui fossimo convinti che il *De miseria* abbia come destinatario ideale la corte papale. Cfr. J. C. Moore, *Innocent III's "De Miseria Humanae Conditionis": A "Speculum Curiae"?*, in "The Catholic Historical Review", 67, 1971, 4, pp. 553-4.

101. Cfr. Bologna, *Il modello*, cit., p. 66. Cfr. anche Id., *L'Ordine francescano*, cit., pp. 729-97.

comportamento e di moralità [...] un piano di formazione del cittadino funzionale a una forma socio-politica che aveva nella partecipazione una delle sue caratteristiche principali»¹⁰².

Ancora una volta mondo monastico e mondo laico convergono nell'obiettivo di un miglioramento morale di più ampie comunità, meno sui modi di realizzazione del risultato. Una delle questioni è ormai, nell'uno e nell'altro campo, come e in che direzione leggere, utilizzare, riordinare quanto ricevuto dalla tradizione.

Acquisite e accolte le verità del *De miseria*, si tratta di valutarne le conseguenze sull'individuo e sulla sua condotta nel corso della vita. In quest'ottica, l'*incipit* della *Miseria* può essere letto come un riconoscimento dell'efficacia dell'ammonimento di Lotario e, allo stesso tempo, come un suo superamento. Il testo più antico propone una verità generale e il più recente esibisce e registra le sue conseguenze sul singolo: Bono narratore medita sull'opera del suo predecessore e, scosso profondamente dai contenuti di quella, tende a proporre una valutazione conseguente:

Pensando duramente sopra certe cose, laonde mi pareva in questo mondo dalla ventura essere gravato, sì s'infiammava d'ira e di mal talento spesse volte il cuore mio, e tutta la persona ne stava turbata: onde una notte, fortemente pensando, udii una voce, che mi chiamò, e disse: Che fai Bono Giamboni? Di che pensi cotanto, e combatti te medesimo con tanti pensieri?

Le «cose» su cui riflette il narratore potrebbero essere quelle affermate da Lotario che, proprio perché rivolte all'intera umanità, dovevano avere ricadute su ciascun individuo.

Che Bono considerasse il *De miseria* come un punto di partenza necessario ma non sufficiente pare evidente dalla modernissima coda del prologo, nella quale lo scrittore fiorentino, mentre si scusa di non essere «sofficiente da potere pienamente dire quello che nuovamente [ha] trovato», propone il suo trattato come un punto di partenza per

102. E. Artifoni, *Tra etica e professionalità politica. La riflessione sulle forme di vita in alcuni intellettuali pragmatici del Duecento italiano*, in Ch. Trottmann (éd.), *Vie active et vie contemplative au Moyen-Âge et au seuil de la Renaissance*, École Française de Rome, Roma 2009, pp. 403-23. Ma di Artifoni sarà utile vedere anche il più recente saggio *L'oratoria politica comunale e i «laici rude set modice literati»*, in Ch. Dartmann, Th. Scharff, Ch. F. Weber (hrsg.), *Zwischen Pragmatik und Performanz. Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur*, Brepols, Turnhout 2011, pp. 237-62.

quelli che volessero «compiere ed amendare quello che male, o meno per [lui] fosse detto». L'idea di una scienza che compie progressivi avanzamenti si fa poi esplicita: «così sono trovate tutte le scienze, che l'uomo hae cominciate: e l'altro vedendo il detto di colui, sopra quella materia ha trovate cose nuove, laonde tutte le scienze in questo mondo sono avanzate».

Lo scarto che Bono Giamboni ritiene di poter compiere con la sua opera ha bisogno di una preliminare e diligente ricognizione delle *auctoritates* della trattatistica morale e in particolare dell'evocazione precisa di un trattato celebre quanto quello di Lotario e di tale autorevolezza da assecondare le “spallate” relativiste del traduttore: il *De consolatione Philosophiae*. Non è un caso che, presentati il protagonista e la sua condizione, l'autore affidi alla «boce» il compito di pronunciare una sentenza boeziana sulla relatività del colpi assestati dalla sorte: «Neuna cosa è misera all'uomo, se non quanto egli pensa che misera sia»¹⁰³.

Se, dal punto di vista dell'autore toscano, il trattato di Lotario poneva le basi, con le sue potenzialità “utopiche”, per una misurazione individuale delle qualità morali, qui assistiamo a un ulteriore rilancio. Si afferma la convinzione che la gravità degli eventi della vita dipendano dalla capacità di ciascuno di sopportarne le conseguenze. Non tarderemo – già in sede di prologo – a comprendere che tale importante deviazione servirà a stabilire una nuova divisione tra individui che hanno compiuto un percorso di conoscenza e individui che invece ignorano e a legittimare la *scientia* in chiave non solo morale, ma anche psicologica. La “terapia” cui la «boce» sottopone il protagonista, contro ogni indicazione di Lotario¹⁰⁴, consiste infatti in una serie di indicazioni “bibliografiche” e la “guarigione” si realizza in perfetta solitudine a partire da quando Bono personaggio comincia «a cercare la Scrittura, e i detti de' Savi sopra la miseria della vita dell'uomo (p. 8)».

103. *Della miseria*, cit., pp. 3-4.

104. Come abbiamo già affermato altrove, Lotario ritiene pericoloso un eccessivo desiderio di conoscenza: «Qui magis intelligit, magis dubitat, et ille videtur plus sapere, qui plus desipit» (*De diverso studio sapientum*, in *De miseria*, libro I, cap. XII, pp. 17-8). Nel trattato di Bono si legge, con un complicato spostamento dei capitoli, che la tendenza dell'uomo alla conoscenza è «molto vaga e naturale all'uomo» (*Della miseria*, cit., p. 35). Tale tendenza non è poi considerata come peccaminosa. Cfr. D. Caocci, *In pasto alla tradizione. Bono Giamboni e il suo trattato "Della Miseria"*, in D. Caocci, M. Guglielmi, *Idee di letteratura*, Armando, Roma 2010, pp. 108-19.

Dove s'immaginava l'improntitudine di uno scrittore medievale, compiaciuto di sostituire se stesso, con nome e cognome, al famosissimo autore del *De miseria*, ci pare si possa invece vedere l'umiltà di un autore investito dalla convinzione "utopica" di poter restituire quanto appreso – senza «burbanza di vanagloria», ma con la certezza di una «comune utilità» – a un pubblico ampio ed eterogeneo: «uomini e femmine», «alletterati» e «laici», che, «leggendo o udendo leggere altrui; in questo libro riconoscano la loro miseria, ed abbiano via e modo d'umiliarsi e di convertirsi»¹⁰⁵. Un pubblico nuovo che avrebbe potuto migliorarsi moralmente anche attraverso un percorso di conoscenza.

105. *Della miseria*, cit., pp. 9-10. Ci pare del resto inverosimile che Bono Giamboni volesse occultare la paternità di un "ipotesto" straordinariamente diffuso, né si spiegherebbe, inoltre, perché mai la deriva "relativista" presente nel prologo debba servirsi non già dell'opinione dell'autore romanzo, ma di *auctores* e *auctoritates* come Boezio capaci di concorrere con il prestigio di Innocenzo III: il Boezio del *De consolatione Philosophiae*, opera accreditata come latrice di un modello di *contemptus mundi* in concorrenza con quello di Lotario.

Albertano e dintorni. Note su volgarizzamenti e cultura politica nella Toscana tardo-medievale

di *Lorenzo Tanzini**

Lo studio dei volgarizzamenti di opere letterarie nel XIII e nei primi decenni del XIV secolo¹ si presta a una serie di chiavi di lettura, nella prospettiva di uno studio globale della cultura italiana del tardo Medioevo. Gli studi pionieristici di Cesare Segre, proseguiti dagli anni Cinquanta fino a tempi molto recenti², rappresentano in questo senso il punto di ri-

* Desidero ringraziare Silvia Diacciati, Rita Fresu e Elisabetta Scarton per le letture e i preziosi suggerimenti bibliografici; Enrico Artifoni ha accettato una più onerosa lettura del saggio e a lui devo la correzione di molti punti deboli. Abbreviazioni: BMV = Venezia, Biblioteca Marciana; BNCF = Firenze, Biblioteca nazionale centrale; Ricc. = Firenze, Biblioteca Riccardiana.

1. B. Guthmüller, *Die volgarizzamenti*, in A. Buck, C. Winter (hrsg.), *Grundriss der romanischen Literature des Mittelalters*, vol. X, *Die italienische Literatur im Zeitalter Dantes und am Übergang vom Mittelalter zur Renaissance*, t. 2, *Die Literatur bis zur Renaissance*, Winter, Heidelberg 1989, pp. 201-54 e schede dei singoli testi alle pp. 333-48; G. Porta, *Volgarizzamenti dal latino*, in E. Malato (a cura di), *Storia della letteratura italiana*, vol. II, *Il Trecento*, Salerno, Roma 1995, pp. 581-600; P. Rinoldi, G. Ronchi (a cura di), *Studi su volgarizzamenti italiani due-trecenteschi*, Viella, Roma 2005; F. Romanini, *Volgarizzamenti dall'Europa all'Italia*, in G. L. Fontana, L. Molà (a cura di), *Il Rinascimento italiano e l'Europa*, vol. II, *Umanesimo ed educazione*, a cura di G. Belloni, R. Drusi, Fondazione Cassamarca-Angelo Colla, Vicenza 2007, pp. 381-405; solo dopo la redazione di questo saggio mi è stato possibile vedere l'importante volume di A. Cornish, *Vernacular Translation in Dante's Italy. Illiterate Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2011. Per un repertorio dei testi volgarizzati cfr. il progetto che fa capo all'Accademia della Crusca, *Tesoro della lingua italiana delle origini*, i cui dati sono accessibili sul sito www.ovi.cnr.it; l'elenco con bibliografia è stampato in E. Artale, *I volgarizzamenti del corpus TLIO*, in "Bollettino dell'Opera del Vocabolario italiano", 8, 2003, pp. 299-377. Sul ruolo decisivo dei volgarizzamenti (segnatamente a Firenze) per la nascita dell'Umanesimo cfr. anche R. Witt, *Sulle tracce degli antichi. Padova, Firenze e le origini dell'umanesimo*, Donzelli, Roma 2005 (ed. or. *In the Footsteps of the Ancients. The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Brill, Leiden 2000), pp. 179-234, e recentemente S. J. Milner, «Le sottili cose non si possono bene aprire in volgare»: *Vernacular Oratory and the Transmission of Classical Rhetorical Theory in the Late Medieval Italian Communes*, in "Italian Studies", 64, 2009, 2, pp. 221-44.

2. C. Segre (a cura di), *Volgarizzamenti del Due e Trecento*, UTET, Torino 1969; C. Segre, M. Marti, *La prosa del Duecento*, Ricciardi, Napoli 1959; C. Segre, *I volgarizzamenti*,

ferimento essenziale e l'orientamento interpretativo che ha saputo dare a quella congerie di testi a lungo noti come esempi linguistici una dignità culturale di primo piano per la storia letteraria. Si è osservato, in particolare, come il lavoro di traduzione dal latino e la scrittura per così dire "creativa", originale, rappresentino due volti diversi dell'attività culturale di autori pienamente in grado di padroneggiare i due registri linguistici a seconda degli obiettivi e del pubblico³. Allo stesso tempo, si è riconosciuto nel volgarizzamento non già un'operazione meramente strumentale, di mediazione di contenuti "alti" presso ceti fino ad allora lontani dalla fruizione di opere di dottrina, ma piuttosto un'opera di piena originalità, che nel formulare il testo latino in un registro differente ne "riscriveva" in un certo senso i contenuti rispetto all'ambiente dei destinatari, andando così a contribuire a un nuovo filone di cultura⁴. A questo proposito vecchi steccati, quali quelli che separano laico e cultura ecclesiastica, o letteratura poetica, retorica e filosofica, finiscono per attenuarsi, suggerendo il quadro di una intensa circolazione di testi di natura diversa ma ugualmente capaci di incontrare gli interessi dei ceti dirigenti del mondo dei Comuni italiani. Ed è proprio questa prospettiva socio-culturale a rappresentare probabilmente uno degli ambiti di ricerca ancora promettenti: il problema, cioè, dei destinatari, di coloro per i quali l'opera di volgarizzamento venne realizzata. Alla luce della ricchissima tradizione di studi sulla società del mondo urbano dell'Italia tardo-medievale (e della Toscana in particolare, che di quel fenomeno della scrittura volgare rappresenta il caso quantitativamente di gran lunga più cospicuo) sarebbe oggi assolutamente insoddisfacente una lettura dei volgarizzamenti nei termini banali di una traduzione di testi letterari per un ceto "borghese" di mercanti lontani dalla cultura letteraria latina. La complessità e le tensioni delle società urbane del tempo si

in G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò (a cura di), *Lo spazio letterario del medioevo. I. Il medioevo latino*, vol. III, *La ricezione del testo*, Salerno, Roma 1995, pp. 271-98.

3. Segre, *I volgarizzamenti*, cit., p. 281, laddove osserva che la «complementarità anche fattuale dell'attività letteraria "creativa" e del volgarizzamento è importante per la retta impostazione del problema delle traduzioni».

4. A. Calzona, F. P. Fiore, A. Tenenti, C. Vasoli (a cura di), *Il volgare come lingua di cultura dal Trecento al Cinquecento. Atti del convegno internazionale (Mantova, 18-20 ottobre 2001)*, Olschki, Firenze 2003; N. Bray, L. Sturlese (a cura di), *Filosofia in volgare nel medioevo. Atti del Convegno (Lecce, 27-29 settembre 2002)*, Fédération Internationale des Instituts d'études médiévales, Louvain-la-Neuve 2003, nel quale cfr. soprattutto l'introduzione di L. Sturlese, *Filosofia in volgare*, pp. 1-14, in cui rivendica un ruolo non esclusivamente ancillare dei testi filosofici in volgare, quasi si trattasse solo di riduzioni per laici.

esprimono pienamente nell'ambito delle scelte culturali dei loro ceti dirigenti, e quindi anche il lavoro del volgarizzamento risponde a obiettivi, esigenze e contesti differenti a seconda dei luoghi e dei tempi. Di conseguenza parlare genericamente di volgarizzamento, data questa multiforme rilevanza culturale, non è sufficiente a connotare l'orientamento di iniziative che rispondono a contesti molto diversi.

In queste pagine si tenterà di focalizzare proprio il problema dei destinatari delle opere di volgarizzamento, intesi non tanto come singoli beneficiari delle opere, quanto come loro riferimento socio-politico. L'attenzione verterà dunque non su elementi di storia linguistica e neppure propriamente di storia letteraria, quanto piuttosto sul problema dei meccanismi di recezione e diffusione delle opere volgarizzate e sulle sensibilità politiche che in quelle opere si esprimevano, per poi tentare, andando oltre i testi di natura letteraria, una lettura della funzione del volgare come "parola utile", strumento di formazione politica dei ceti politici delle città comunali nella prima metà del XIV secolo.

I

L'esempio di Albertano da Brescia e i suoi volgarizzamenti tra Due e Trecento

Come spunto d'analisi fondamentale si adotterà qui quel fortunatissimo insieme di testi che è il codice dei trattati latini di Albertano da Brescia⁵. Non è difficile spiegare perché un'opera del genere meriti un'at-

5. J. M. Powell, *Albertanus of Brescia. The Pursuit of Happiness in the Early Thirteenth Century*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1992; A. Ghisalberti, *Albertano da Brescia e la genesi dell'umanesimo civile europeo*, in "Studi umanistici piceni", 15, 1995, pp. 53-62; F. Spinelli (a cura di), *Albertano da Brescia. Alle origini del razionalismo economico, dell'Umanesimo civile, della Grande Europa*, Grafo, Brescia 1996; i temi legati all'etica economica sono stati enfatizzati fortemente, anche oltre il ragionevole, nei saggi di O. Nuccio, dei quali cfr. almeno *Albertano da Brescia: razionalismo economico ed epistemologia dell'"azione umana" nel '200 italiano*, Università degli Studi "La Sapienza", Roma 1997. L'unica edizione critica attualmente disponibile è quella di Albertano da Brescia, *Liber de doctrina dicendi et tacendi. La parola del cittadino nell'Italia del Duecento*, a cura di P. Navone, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 1998, per la quale cfr. anche P. Navone, *La Dottrina loquendi et tacendi di Albertano da Brescia. Censimento dei manoscritti*, in "Studi medievali", serie III, 35, 1994, pp. 895-930; per gli altri due trattati si deve ricorrere ad Albertani Brixienensis *Liber consolationis et consilii ex quo hausta est fabula de Melibeo et Prudentia*, ed. T. Sundby, Havniae 1873 e *De amore et dilectione Dei et proximi et aliarum rerum et de forma vitae*, ed. S. L. Hiltz, Ph.D. Diss., University of Pennsylvania, Philadelphia 1980. Per il trattatello sul parlare e tacere, che vedremo più da vicino, cfr. an-

tenzione speciale nella prospettiva che vorremmo seguire. Nella recente ondata di studi sulla cultura politica del Duecento italiano, non vi è probabilmente nessuna figura che sia stata fatta oggetto di attenzioni tanto spiccate, adoperata in ambiti di ricerca assai diversi (da linguisti come da storici delle istituzioni e della politica) e caricata di significati finanche eccessivi come crocevia di grandiose trasformazioni della cultura occidentale. Di certo i tre trattati del nostro, il *De doctrina dicendi et tacendi*, il *Liber consolationis et consilii* e il *Liber de amore Dei et proximi*, si pongono in una posizione mediana tra diversi ambiti tematici e tipologie letterarie: l'opera devozionale di ispirazione religiosa, il trattato di retorica, la narrazione letterario-filosofica e il manuale di "etica pubblica". L'autore, del resto, era figura in grado di relazionarsi con tutte queste diverse tipologie: giudice fermamente convinto del cruciale ruolo pubblico del professionista del diritto, uomo politico che visse intensamente e dolorosamente le vicende della sua città negli anni Trenta e Quaranta del secolo, finendo prigioniero delle forze federiciane a Cremona, e infine uomo di intensa fede e sinceri scrupoli religiosi, probabilmente impegnato in una confraternita di laici nella sua città natale⁶, Albertano riversò nei suoi trattati una riflessione etica dall'interno della tumultuosa vita cittadina del Duecento italiano.

Non è questa la sede per riprendere le tematiche legate alla genesi e ai contenuti della sua opera, che nella nostra prospettiva funge qui da prologo verso il tema centrale della ricezione volgare. Vale la pena però richiamare una suggestione tratta dagli studi di chi ha analizzato la sua proiezione presso il pubblico duecentesco, che lo onorò già prima della fine del secolo di una tradizione manoscritta incredibilmente ricca non solo a sud delle Alpi. I trattati di Albertano sono pressoché contemporanei della grande esperienza retorica e letteraria della *Summa* di Pier delle Vigne, cioè della maggiore e di certo più controversa opera di composizione dell'*ars dictaminis* duecentesca. Questa coinci-

che C. Casagrande, *Parlare e tacere. Consigli di un giudice del secolo XIII*, in E. Becchi (a cura di), *Storia dell'educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1987, pp. 165-79. Una grande quantità di testi e studi su Albertano e la sua fortuna sono accessibili dal sito <http://free-space.virgin.net/angus.graham/Albertano.htm>.

6. Ne sono testimoni i suoi sermoni: cfr. L. F. Fé d'Ostiani (a cura di), *Sermone inedito di Albertano giudice di Brescia*, Favoni, Brescia 1874; M. Ferrari (a cura di), *Sermones quattuor*, Fondazione Ugo da Como, Lonato 1955.

denza cronologica suggerisce una contrapposizione non soltanto stilistica⁷. Se infatti l'opera di Pier delle Vigne⁸, esplicitamente formulata come opera "imperiale", creazione di una retorica del potere tutta orientata a esaltare i diritti della maestà del re di Sicilia e imperatore, mette capo a un tipo di prosa latina ostentatamente "alta" e "difficile", quasi inaccessibile nella sua leggendaria oscurità, Albertano (che pure non mancava, presumibilmente, dei mezzi retorici legati alla sua cultura di causidico) è portatore di un modello di latino piano, privo dei tecnicismi del *dictamen*, che assume la dichiarata impostazione didattica, quasi paternalistica, come orientamento di fondo sia contenutistico che stilistico. E in connessione con questi caratteri, Albertano mostra un orientamento indubitabilmente guelfo nelle sue scelte politiche e nella sua ispirazione culturale di fondo. Se i riferimenti politici nei suoi tre trattati sono pressoché assenti, la testimonianza dei suoi sermoni lo colloca in quell'ambito di laici devoti politicamente integrati nei regimi guelfi verso i quali la stessa politica papale di guida culturale dei ceti dirigenti urbani guardava con attivo interesse⁹. Albertano e Pier delle Vigne, insomma, sembrano rappresentare due *milieux* culturali lontani e contrapposti, non solo per i referenti politici a cui più o meno esplicitamente si richiamano, ma anche per le scelte di comunicazione culturale: l'uno che accentua gli elementi di elitario, professionale tecnicismo curiale, l'altro proiettato a un ammaestramento certamente colto ma potenzialmente aperto, pensato per i ceti dirigenti del mondo comunale. Dovremmo riprendere il paragone andando avanti nell'analisi.

7. Il suggerimento per un confronto è in C. Villa, *Progetti letterari e ricezione europea di Albertano da Brescia*, in Spinelli (a cura di), *Albertano da Brescia*, cit., pp. 57-67.

8. Sulla quale cfr. ora la monumentale opera di B. Grévin, *Rhétorique du pouvoir médiéval. Les Lettres de Pierre de la Vigne et la formation du langage politique européen (XIII^e-XV^e siècle)*, École Française de Rome, Roma 2008.

9. Era il contesto in cui erano nate, generalmente per mediazione degli ordini mendicanti, esperienze religiose laicali di devozione "militante" nel senso delle strategie papali: cfr. M. Gazzini, *Fratres e milites tra religione e politica. Le Milizie di Gesù Cristo e della Vergine Maria nel Duecento*, in "Archivio storico italiano", 162, 2004, pp. 3-78; d'altra parte è proprio negli anni del pontificato di Innocenzo IV (1243-1254) che il papato, nel contesto della lotta mortale con Federico II, elabora un approccio assai meditato ai regimi politici comunali, nel quale il realismo politico si univa alla capacità di formulare nei termini delle dottrine canonistiche l'identità giuridica delle istituzioni municipali: cfr. L. Baietto, *Il Papa e le città. Papato e comuni in Italia centro-settentrionale durante la prima metà del secolo XIII*, CISAM, Spoleto 2007.

I.I. L'Albertano volgare...

L'elemento che però rende Albertano interessante ai nostri occhi è la ricchezza e la straordinaria precocità della sua fortuna nei volgarizzamenti italiani¹⁰. Intorno al 1290 circolavano in Italia almeno quattro volgarizzamenti integrali dell'opera del giudice bresciano, tutti redatti da autori diversi che avevano lavorato più o meno indipendentemente l'uno dall'altro. Il primo è ritenuto quello di Andrea da Grosseto, un intellettuale probabilmente laico, che lavorò al suo volgarizzamento quando si trovava in Francia, approntando un testo in una prosa fiorentina estremamente matura ed elegante, compiuto nel 1268¹¹. Pochi anni dopo, presumibilmente nel 1275, il notaio pistoiese Soffredi del Grazia, anch'egli in Francia, realizzò la sua versione, conservatasi mutila di uno dei trattati¹². Più incerta la tradizione di altri due volgarizzamenti toscani, uno fio-

10. D. Barca, *Le traduzioni romanze del "Liber de Arte loquendi et tacendi" di Albertano da Brescia*, tesi di dottorato in Scienze letterarie, Università di Roma III, 1995. Senza entrare nell'ambito delle versioni francesi, andrà però ricordato che una versione parziale e rielaborata del *De doctrina dicendi atque tacendi* venne inglobata all'interno dell'opera maggiore di Brunetto Latini: cfr. *Tresor*, a cura di P. G. Beltrami *et al.*, Einaudi, Torino 2007, pp. 466-87, e sul testo P. Torri, *Edizione critica del volgarizzamento di Brunetto Latini della "Doctrina de arte loquendi et tacendi" di Albertano da Brescia. Uno scavo nella tradizione del Tresor*, tesi di dottorato in Filologia romanza, Università di Perugia, 1994.

11. F. Selmi (a cura di), *Dei trattati morali di Albertano da Brescia. Volgarizzamento inedito fatto nel 1268 da Andrea da Grosseto*, Romagnoli, Bologna 1873; una seconda edizione parziale del medesimo testo è in D. Santagata (a cura di), *Il fiore degli ammaestramenti di Albertano da Brescia scritti da lui in latino negli anni 1238-1246, volgarizzati nell'anno 1268 da Andrea da Grosseto*, Tipografia delle scienze, Bologna 1875, mentre Segre (a cura di), *Volgarizzamenti*, cit., sulla base di una tradizione manoscritta più ampia di quella presa in considerazione da Selmi, edita una parte del *De doctrina loquendi* alle pp. 139-71.

12. Il *De amore Dei* manca infatti quasi del tutto dal manoscritto pistoiese che tramanda il testo nella versione più antica: l'edizione di riferimento è S. Ciampi (a cura di), *Volgarizzamento dei trattati morali di Albertano giudice di Brescia da Soffredi del Grazia notaio pistoiese fatto innanzi al 1278*, Allegrini & Mazzoni, Firenze 1832, che si segnala anche per l'accurata introduzione sulla complessa situazione manoscritta dell'opera; sul manoscritto cfr. anche la scheda in G. Murano, G. Savino, S. Zamponi (a cura di), *I manoscritti medievali della provincia di Pistoia*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 1998, pp. 93-4, scheda 185. Il testo venne redatto direttamente in Francia, mentre Soffredi si trovava a Provins, e di lì a poco trascritto a Pistoia da un notaio suo concittadino, come recita l'incipit di uno dei trattati: «libro de la doctrina del dire e del tacere facto d'Albertano giudice di Brescia de la nostrada di Sancta Aghata nel MCCXLV del mese di dicembre e stralactato di latino in volghare per mano di ser Soffredi del Grathia in Provino di Santo Aiuolo e scritto per Lamfrancho ser Iacopi del Bene notaio di Pistoia socto li anni domini MCCCLXXVIII del mese d'abrile ne la setza indictione».

rentino, ancora degli anni Settanta, oggi non testimoniato dai manoscritti e forse parziale¹³, e uno attribuito agli anni intorno al 1288, linguisticamente di area pisana¹⁴. Ancora prima della fine del secolo si conoscono tuttavia altri esempi di volgarizzamento dei singoli trattati ad opera di autori anonimi¹⁵. La ricca tradizione di studi filologici e linguistici su questi testi ci esime dal trattarne partitamente le caratteristiche. Ci si limiterà qui a segnalare un problema, cioè quello dei contesti sociali in cui certi testi nascevano.

Se si escludono per ovvi motivi gli autori anonimi, di cui è difficile anche solo immaginare le relazioni, gli unici casi davvero significativi possono essere quelli di Andrea da Grosseto e Soffredi del Grazia. Soprattutto il secondo, per la verità, perché di Andrea, ritenuto a lungo un chierico, poi riconosciuto come laico legato ad ambienti dell'emigrazione (politica o commerciale) italiana in Francia, le notizie biografiche sono disperatamente scarse¹⁶. Di ser Soffredi sappiamo invece che visse a lungo in Francia ed ebbe incarichi di rilievo come notaio dei mercanti toscani alle fiere della Champagne, comparendo come estensore di al-

13. Si tratta della versione – con ogni probabilità tratta da tre diversi codici ora perduti, ma si vedano le osservazioni *infra*, p. 194 – che si legge nella vecchissima edizione *Tre trattati d'Albertano giudice da Brescia: il primo della dilezion d'Iddio e del prossimo, e della forma del onesta vita: il secondo della consolazione e de' consigli: il terzo delle sei maniere del parlare, scritti da lui in lingua latina dall'anno 1235 in fino all'anno 1246, e traslati ne' medesimi tempi in volgar fiorentino, riveduti dallo 'Nferigno accademico della Crusca* [Bastiano de' Rossi], Giunti, Firenze 1610, poi ristampata varie volte; relativamente al più breve dei tre trattati la versione della Crusca venne riprodotta anche in *Trattato di Albertano giudice del parlare e del tacere*, a cura di D. A. V., In nozze Zustinian Recanati-Bagliani, Tipografia Alvisopoli, Venezia 1830.

14. È questo il cosiddetto codice Bargiacchi della BNCF, sul quale cfr. S. Panunzio, *Il codice Bargiacchi del volgarizzamento italiano del "Liber consolationis et consilii" di Albertano da Brescia*, in AA.VV., *Studi di filologia romanza offerti a Silvio Pellegrini*, Liviana, Padova 1971, pp. 377-419 e la cui versione del volgarizzamento è ora edita in F. Faleri, *Il volgarizzamento dei trattati morali di Albertano da Brescia secondo il "codice Bargiacchi"* (BNCF II.III.272), in "Bollettino dell'Opera del Vocabolario italiano", 14, 2009, pp. 187-368. Sulla lingua del codice cfr. A. Castellani, *Pisano e Lucchese*, in Id., *Saggi di linguistica e filologia italiana e romanza (1946-1976)*, vol. I, Salerno, Roma 1980, pp. 283-326 (ed. or. 1965).

15. Oggetto di vari studi ed edizioni parziali: M. Barbi, *D'un antico codice pisano-lucchese di trattati morali*, in AA.VV., *Raccolta di studi critici dedicata ad Alessandro D'Ancona*, Barbera, Firenze 1901, pp. 241-59; N. Zingarelli, *I trattati di Albertano da Brescia in dialetto veneziano*, in E. Percopo, N. Zingarelli, *Studi di Letteratura italiana*, vol. III/1, Gianini, Napoli 1901, pp. 151-92.

16. G. Fatini, *Andrea da Grosseto*, in "Bullettino senese di Storia patria", 15, 1933, pp. 56-72.

cuni importanti documenti per conto dell'intera comunità dei "Lombardi" nei territori del re di Francia¹⁷. La sua esperienza, quindi, è quella di un professionista della scrittura abituato al servizio dell'élite mercantile toscana: un'élite che a sua volta trovava nella costante frequentazione degli ambienti francesi uno stimolo all'elaborazione culturale. Non si dimenticherà, in proposito, quanto i soggiorni castigliani e francesi di Brunetto Latini avessero spinto il maestro di Dante a mettere per iscritto il suo grande progetto di formazione culturale per i ceti dirigenti cittadini¹⁸. E del resto il passaggio materiale o ideale dalla Francia dei volgarizzatori italiani è confermato dai casi ricorrenti di versioni di testi latini non dall'originale ma dalla traduzione-rifacimento francese¹⁹. Se nel caso di Brunetto l'ispirazione dell'opera (come d'altra parte il motivo della permanenza oltralpe) era eminentemente politica, per i lettori dell'Albertano di Soffredi, e probabilmente di Andrea, si trattava invece di una scelta potremmo dire etica. Le opere di Albertano dovevano attrarre la vivace comunità dei mercanti-banchieri italiani soprattutto per il loro tentativo di configurare un'etica del laicato molto attenta ai risvolti della vita pratica: la famiglia, le relazioni sociali, il delicato ambito

17. G. Zaccagnini, *Nuove notizie intorno a Soffredi del Grazia*, in "Giornale storico della Letteratura italiana", 83, 1924, pp. 210-6; R. Piattoli, *Ricerche intorno a Soffredi del Grazia notaio e letterato pistoiese del secolo XIII*, in "Bullettino storico pistoiese", 76, 1974, pp. 3-18, che oltre a mostrare in documenti l'esistenza in vita di Soffredi almeno nel 1298, e a richiamarne la presenza molto frequente dagli anni Settanta tra i mercanti italiani nella Champagne, edita un bel documento del 2 marzo 1278 in cui Soffredi è a Parigi e redige sottoscrivendo con suo *signum* e sigillo l'importante testo dei patti tra l'ufficiale regio e tutti i consoli dei mercanti lombardi e toscani. Sul contesto linguistico in cui Soffredi e il suo copista opera cfr. P. Manni (a cura di), *Testi pistoiesi della fine del Dugento e dei primi del Trecento, con introduzione linguistica, glossario e indici onomastici*, Accademia della Crusca, Firenze 1990.

18. Ora al centro di un rinnovato interesse degli studi con una torsione non solo filologica ma anche storico-politica: cfr. in particolare I. Maffia Scariati (a cura di), *A scuola con ser Brunetto. Indagini sulla ricezione di Brunetto Latini dal Medioevo al Rinascimento. Atti del convegno (Basilea, 8-10 giugno 2006)*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2008. Sui risvolti concreti della vicinanza a simili ambienti sociali cfr. comunque *infra*, pp. 183-7.

19. Si pensi alle *Moralités des philosophes-Moralium dogma philosophorum*, alle *Vies des Pères-Vitae Patrum*, ai *Faits des Romains* e altri, su cui cfr. Romanini, *Volgarizzamenti*, cit., p. 385 e tabelle allegate al testo; cfr. anche C. Segre, *La traduzione come fenomeno culturale. Primi secoli*, in Calzona, Fiore, Tenenti, Vasoli (a cura di), *Il volgare come lingua di cultura*, cit., pp. 1-8. Si ricordi peraltro che dal francese venne volgarizzato negli stessi anni (presumibilmente nel 1288) il *De regimine principum* di Egidio Colonna: cfr. P. Di Stefano, *Preliminari per un'edizione critica del "Libro del governo dei re e dei principi"*, in "Medioevo romanzo", 9, 1984, pp. 65-84.

delle scelte economiche, il modo di vivere la propria professione e in prospettiva la propria appartenenza a una comunità politica. Destinatario del volgarizzamenti, se si può tentare di cogliere il senso di una fortuna tanto rapida e diffusa, era un laicato socialmente eminente che l'esperienza rendeva assetato di etica, desideroso di punti di riferimento appropriati per i propri sinceri ma secolari scrupoli cristiani²⁰. Si deve tener conto a questo riguardo di una caratteristica singolare dei volgarizzamenti di Albertano, cioè il fatto che i trattati vennero trasposti dal latino alla lingua vernacolare più volte in periodi e anche in ambiti geografici molto ravvicinati: la sua diffusione, quindi, almeno fino al primo XIV secolo, non risponde a una dinamica per così dire lineare, di riproduzione del testo in copie successive, ma piuttosto si compone di una varietà di esperienze di volgarizzamento distinte²¹. Questo elemento, che testimonia la contiguità ricorrente dei testi volgari rispetto a quelli latini, a cui si può sempre ritornare, mi pare sia anche un segno di come su considerazioni di natura letteraria o estetica prevalga in questa fase un approccio eminentemente pratico al volgarizzamento, che comporta la riproposizione del medesimo lavoro di traduzione ogni volta che un certo ambiente sociale ne stimolava in qualche modo la realizzazione. Erano segmenti della società toscana, insomma, che manifestavano il bisogno di opere di etica pratica come quelle di Albertano.

A questo proposito, un filone di studi particolarmente fecondo negli ultimi anni è stato quello individuato da Enrico Artifoni intorno alla valorizzazione delle opere (latine) di Albertano, e di testi affini, come strumenti di formazione alla cittadinanza²². Il retroterra testuale della

20. Sulla sensibilità religiosa del laicato cittadino tra Due e Trecento cfr. A. Vauchez, *Ordini mendicanti e società italiana 13-15 secolo*, il Saggiatore, Milano 1990; lo studio delle relazioni tra etica ed economia è un fertile ambito di ricerche in cui segnalano gli studi di G. Todeschini, tra gli altri *La riflessione etica sulle attività economiche*, in R. Greci, G. Pinto, G. Todeschini, *Economie urbane ed etica economica nell'Italia medievale*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 151-228, che tuttavia privilegia il filone delle opere teologiche o canonistiche senza prendere in considerazione i trattati di Albertano, molto più pratici ma non meno sensibili al problema etico del denaro e della ricchezza.

21. Caratterizzate peraltro anche da capacità e sensibilità letterarie molto diverse, dalla matura abilità stilistica di Andrea all'asciuttezza a volte schematica della prosa di Sofredi, fino allo stile del manoscritto Bargiacchi, caratterizzato da un'aderenza stretta e a volte pedissequa al dettato latino: per l'analisi a confronto cfr. Segre, *Volgarizzamenti*, cit.; Panunzio, *Il codice Bargiacchi*, cit.

22. E. Artifoni, *Sull'eloquenza politica nel Duecento italiano*, in "Quaderni medievali", 35, 1993, pp. 57-78; Id., *Gli uomini dell'assemblea. L'oratoria civile, i concionatori e i predicatori nella società comunale*, in AA.VV., *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla*

diffusione di Albertano in questo senso è costituito dalla tradizione dei manuali per i podestà, cioè di quei testi più o meno esplicitamente destinati a guidare i podestà professionali delle città italiane del primo Duecento nelle forme istituzionali, retoriche e beninteso morali del loro ruolo in seno ai Comuni in cui si trovavano a lavorare²³. Da questa tradizione emergeva la centralità della parola, del linguaggio pubblico, come chiave per esprimere il ruolo pubblico del podestà, e quindi termine di paragone per definirne i doveri. I trattati di Albertano, in particolare il *Liber consolationis et consilii* e il *De doctrina dicendi et tacendi*, allargavano in questo senso la funzione didattica al di fuori dell'ambito professionale dei podestà, aprendosi a un ammaestramento rivolto a tutti i cittadini, che però passa ancora attraverso la centralità della parola²⁴. Le opportunità del parlare e del tacere nei rapporti sociali sono al centro del trattato apposito, e anche il libro sul consiglio è tutto incentrato sul ruolo di questa forma essenzialmente verbale di rapporto sociale. Ne emergeva una meditata esortazione per la disciplina dei rapporti sociali, improntata a una cura della prudenza e della moderazione, con una ac-

fine del '300. Atti del XXII Convegno internazionale, Assisi, 13-15 ottobre 1994, CISAM, Spoleto 1995, pp. 141-88; Id., *Prudenza del consigliere. L'educazione del cittadino nel "Liber consolationis et consilii" di Albertano da Brescia (1246)*, in C. Casagrande, C. Crisciani, S. Vecchio (a cura di), *"Consilium". Teorie e pratiche del consigliere nella cultura medievale*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004, pp. 195-216; Id., *Tra etica e professionalità politica. La riflessione sulle forme di vita in alcuni intellettuali pragmatici del Duecento italiano*, in Ch. Trottmann (éd.), *Vie active et vie contemplative au Moyen-Age et au seuil de la Renaissance*, École Française de Rome, Roma 2009, pp. 403-20.

23. A. Sorbelli, *I teorici del reggimento comunale*, in "Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo e Archivio muratoriano", 59, 1944, pp. 31-136; V. Franchini, *Trattati de regimine civitatum (sec. XIII-XIV)*, in AA.VV., *La ville. Première partie. Institutions administratives et judiciaire*, "Recueils de la Société Jean Bodin", 6, Librairie encyclopédique, Bruxelles 1954, pp. 319-42; E. Artifoni, *I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale*, in "Quaderni storici", 63, 1986, pp. 687-719.

24. In questo assecondando la medesima inclinazione che era tipica, negli stessi anni dei volgarizzamenti di Albertano, della letteratura volgare degli anni 1260-90, che appunto trasferiva tutto l'ambito di educazione all'etica pubblica dalla sfera professionale dei podestà all'uditorio di tutti i cittadini attivi, con una scelta che portava con sé anche il motivo della preferenza per la lingua vernacolare: su questo punto cfr. ora A. Zorzi, *Bien commun et conflits politiques dans l'Italie communale*, in E. Lecuppre-Desjardins, A.-L. Van Bruaene (eds.), *"De bono communi". The Discourse and Practice of the Common Good in the European City (13th-16th c.)*, Brepols, Turnhout 2010, pp. 267-90, in particolare pp. 275-6. Sulla vera e propria "conquista della parola pubblica" da parte dei ceti laicali del XIII secolo cfr. E. Artifoni, *L'oratoria politica comunale e i «laici rudes et modice literati»*, in C. Dartmann, T. Scharff, Ch. F. Weber (hrsg.), *Zwischen Pragmatik und Performanz. Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur*, Brepols, Turnhout 2011, pp. 237-62.

centuazione assai decisa della priorità della composizione sotto l'autorità della legge e del bene pubblico rispetto alle manifestazioni sregolate o addirittura violente degli impulsi e degli interessi privati²⁵. In virtù di questo messaggio, Artifoni ha dunque osservato in Albertano una testimonianza eloquente di come la società comunale andava elaborando i suoi valori civici, partendo da una tradizione eminentemente retorica e finendo per costituire una vera e propria etica pubblica, che le istituzioni del Comune, in particolare il ruolo delle assemblee dei cittadini, traducevano in forme politicamente visibili.

Si deve riconoscere, tuttavia, che in questa progressiva presa di coscienza dei caratteri etici della comunità politica nella produzione latina del XIII secolo i testi latini di Albertano sono un punto di partenza soltanto parziale. I tre trattati, infatti, non solo sono privi di riferimenti alla contingenza politica del suo tempo, ma sono anche relativamente poveri di insegnamenti che si possano direttamente collegare all'esperienza di uomini impegnati nelle istituzioni cittadine. Se prendiamo infatti il più ampio dei tre testi, il *De amore Dei*, per quanto l'opera si caratterizzi nella sua scelta delle fonti per una inclinazione decisamente pratica dell'ammaestramento cristiano, attenta ai risvolti nelle relazioni con il prossimo e con le cose materiali più che all'orientamento misticheggiante, la dimensione della vita pubblica vera e propria non è contemplata. Anche nel *De doctrina dicendi et tacendi* i riferimenti alla vita pubblica non sono numerosi, anche se in un certo senso più perspicui. Più volte Albertano cita la figura del giudice o dell'ambasciatore, che per ovvi motivi è tenuto a parlare piuttosto che a tacere, e quindi l'autore si mostra sensibile alla dimensione propriamente politica della parola, se pure, a

25. Enfatizza decisamente questo aspetto – nella sua continuità con quanto verrà sviluppato nel pieno Duecento da autori come Brunetto Latini – J. M. Najemy, *The Medieval Italian City and the "Civilizing Process"*, in P. Guglielmotti, I. Lazzarini, G. M. Varanini (a cura di), *Europa e Italia. Studi in onore di Giorgio Chittolini/Europe and Italy. Studies in Honour of Giorgio Chittolini*, Firenze University Press, Firenze 2011, pp. 355-69. Una lettura alternativa è delineata da A. Zorzi, *La cultura della vendetta nel conflitto politico in età comunale*, in R. Delle Donne, A. Zorzi (a cura di), *Le storie e la memoria. In onore di Arnold Esch*, Reti medievali-Firenze University Press, Firenze 2002, pp. 135-70, che sottolinea come la conclusione del conflitto non sia l'intervento della giustizia pubblica ma una forma rituale, "infragiudiziale", di riconciliazione attraverso il perdono. Se l'osservazione è da tenere in conto per la comprensione delle dinamiche del conflitto in ambito comunale, non mancano insistiti riferimenti al fatto che per quanto la vendetta sia una pratica lecita essa lo è solo nella misura in cui ammessa dalla legge e dall'arbitrio del giudice.

quanto è dato osservare, la figura-chiave resta soprattutto il giudice, o il professionista della scrittura, cioè con una accezione più professionale che politica²⁶.

Anche nel *Liber consolationis et consilii*, che ha attratto le attenzioni maggiori da parte della storiografia anche per la sua fortuna letteraria, il consiglio è essenzialmente la pratica del consigliare. L'immagine del consiglio come assemblea emerge timidamente nella formulazione del racconto, nella terminologia usata, ma resta espressa in maniera metonimica, senza che il parallelo tra il consiglio degli amici a Melibeo e il consiglio come assemblea pubblica cittadina sia mai più che implicitamente adombrata²⁷. Anzi, il punto in cui i due termini sembrano avvicinarsi di più è quello iniziale, quando Melibeo si trova sul punto di mettere in atto una sanguinosa vendetta dopo aver chiesto consiglio agli amici: tutto il corpo centrale dell'opera verterà proprio sulla dimostrazione di quanto quella scelta iniziale fosse eticamente sbagliata. Il protagonista infatti giunge sul limitare di una decisione che l'autore ritiene negativa, cioè quella di compiere la sua sanguinosa vendetta contro i nemici, proprio per consiglio dell'assemblea degli amici, un'assemblea che l'irruenza di alcuni ha indotto a deliberare, con una impulsiva e improvvisata maggioranza, la proposta più aggressiva. Al contrario il messaggio ricorrente della "dottrina del consigliare" di Albertano sarà quello di scegliere non sulla base del consiglio dei più, ma secondo un attento discernimento dei consiglieri più savi, poiché di per sé la maggioranza è nemica del senno e spesso foriera di decisioni avventate: una considerazione poco appropriata, se la si dovesse applicare al funzionamento delle istituzioni assembleari cittadine che deliberavano comunemente a maggioranza, senza ricorso al principio della *sanior pars*²⁸.

26. Si veda come tra gli esempi adottati compaia colui che compone le lettere, o anche il dottore che tratta di "leggi e decretali": cfr. il brano riportato *infra*, p. 195. Il riferimento al giudice o al notaio come interprete privilegiato se non unico di quella parte della vita pubblica che interessa Albertano è evidente anche dall'opera minore dei *Sermoni*, che il bresciano tenne presso il convento di San Francesco davanti a un uditorio di *causidici*, quindi con una destinazione spiccatamente "professionale" o corporativa.

27. Artifoni, *Prudenza del consigliare*, cit., pp. 211-3, osserva opportunamente i riecheggiamenti delle pratiche consiliari di alcuni passaggi del testo: ma si tratta comunque di accenni, concentrati in una singola sezione del testo, che di fatto non mettono in discussione l'accezione eminentemente "privata" del consigliare nell'ottica dell'opera; in questo senso valgono le considerazioni di Zorzi, *La cultura della vendetta*, cit.

28. Anche sul piano dottrinale, infatti, P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen-Âge latin*, Vrin, Paris 1970, pp. 276-84 sot-

Una considerazione del genere può aiutare a comprendere la posizione di Albertano rispetto alle istituzioni del suo tempo. Qualche anno prima, all'inizio del secolo, la cultura dettatoria di Boncompagno da Signa aveva articolato una dura critica al modello stesso della discussione in seno alle assemblee cittadine, considerate nefaste occasioni per la confusione e la tracotanza dei meno saggi: tutto ciò, all'interno di un progetto culturale volto a negare ai laici *illitterati* la possibilità di usare pubblicamente la parola²⁹.

L'intera opera di Albertano, nella sua entusiastica attenzione per l'ammaestramento dei ceti dirigenti cittadini, interpreta ben altra sensibilità e apertura verso le sedi della parola pubblica, e in questo senso rappresenta un approccio molto diverso rispetto allo sdegnoso elitismo di Boncompagno. Ma allo stesso tempo, la dimensione consiliare è nel giudice bresciano soprattutto un'attitudine delle equilibrate relazioni sociali, e ben poco un concetto rivestito di contenuto politico-istituzionale. In un ideale percorso dai temi propriamente retorici ed etici verso l'elaborazione di una vera e propria cultura politica, in Albertano mi pare prevalgano senz'altro le reticenze sugli slanci innovativi.

1.2. ... e i suoi lettori

I volgarizzamenti di Albertano, come abbiamo visto, cominciano a fiorire proprio a ridosso degli anni di Brunetto, e in ambienti molto affini: la fase cruciale sembra quella tra il 1268 e il 1290, vissuta entro due poli che sono quelli del *Tresor*, cioè la Francia e la Toscana degli ambiziosi Comuni cittadini. "Tornando" in Toscana nella versione volgarizzata, l'opera di Albertano trovava un ambiente particolarmente fertile. Se erano stati (almeno nei casi a noi noti) i cosmopoliti mercanti a intuirne per primi l'interesse, gli assetti politici delle città del tempo trovavano certo in questi trattati colti ma accessibili, devoti ma non chiesastici, orientati

tolinea come il principio della *sanior pars* valga solo secondo il diritto canonico, e non per la legge romana né tantomeno nelle consuetudini statutarie cittadine; nello stesso senso E. Ruffini Avondo, *I sistemi di deliberazione collettiva nel Medioevo italiano*, Bocca, Torino 1927, pp. 48-9.

29. M. Sbarbaro, *Le delibere dei Consigli dei Comuni italiani (secoli XIII-XIV)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, che riporta alle pp. 160-79 un'ampia selezione dei brani della primo-duecentesca *Rhetorica novissima* intorno ai vizi delle pratiche consiliari del tempo e all'opportunità di affidarsi ai prudenti e saggi più che alle tumultuose discussioni assembleari; sulla mordace critica del dettatore ai modi dei *concionatores* cfr. Artifoni, *Gli uomini dell'assemblea*, cit., pp. 150-4.

alla dimensione pratica e soprattutto sociale dell'etica, un riferimento estremamente familiare, specialmente nel contesto di regimi popolari ormai consolidati dalla metà del secolo, che si mostravano ben decisi a pensare la città come un soggetto pubblico dominante, e quindi ad accentuare gli elementi culturali di appartenenza a una identità sociale con salde basi etiche. Una considerazione del genere può sembrare impressionistica; ma come accennato in partenza di queste pagine, l'opera di volgarizzamento non può ormai essere intesa come una mera riproposizione del testo latino in un contesto meno *litteratus*: volgarizzare è sempre un poco riscrivere l'opera. E dunque, è lecito chiedersi in che misura i nostri testi siano da considerarsi una "riscrittura" di Albertano secondo le esigenze e le inclinazioni di quell'ambiente.

Qualche indizio lo si può trarre da un confronto tra le scelte di traduzione adottate dai nostri volgarizzatori in merito a quei passaggi (non particolarmente numerosi, per la verità) in cui Albertano toccava temi potenzialmente orientabili alla cura delle istituzioni pubbliche. Ad esempio, ci si può chiedere quanto i volgarizzatori intendano in senso istituzionale "comunale" i riferimenti che in Albertano restavano a livello generale di ammaestramento etico. In certi passaggi la traduzione è immediata: laddove ad esempio, nel *Liber consolationis et consilii*, Melibeo chiede consiglio ai suoi venti amici, il risultato è una deliberazione vera e propria, con il *partitum* di venti consiglieri; la traduzione non fa che esplicitare il riferimento alla vita assembleare. In maniera altrettanto unanime i volgarizzamenti recepiscono i richiami alla concordia come uno dei principi vitali della comunità cittadina³⁰. Meno uniforme è invece il trattamento di un tema come quello del giudice. Il passo del medesimo *Liber consolationis* (par. XL: «Tales itaque iudices et potestates potius eligant, maleficia et malefactores investigare, sollicite insequi atque punire, quam patiantur ab eis contempni et deici atque cum suo vituperio a dignitate et officio removeri») viene reso in modi diversi:

Andrea da Grosseto: Addunque lo giudicie può e de' punire e gastigare li malvagi huomini, in avere e in persona, et non debbono soffrire che la segnorìa loro sia tenuta ad vile secondo che la leggie dice³¹;

30. Cfr. ad esempio nel volgarizzamento del *De amore* nell'edizione Rossi, p. 112 (par. *Della benignitate*) «La concordia è virtude, che lega i cittadini, e i compatrioti, con una medesima ragione, e abitamento per ispontanea volontade»; sia Andrea che Soffredi rendono in maniera analoga il testo.

31. Ed. Selmi, p. 134.

Soffredi del Grazia: Adonque 'l giudice de', e puote punire li rieì uomini in avere e impersona, e non debono soferire che la signoria sia tenuta ad vile secondo che la lege dice³²;

Codice Bargiacchi: Lo giudici et la podestà con crudeltà de li colpevoli ucidere et condanpnare et casticare, et li loro beni spogliare, et non patire che in alcuna cosa sia dispregiato lo suo comandamento, sì come le legge diceno³³;

Edizione Rossi: lo giudice e podestà severamente puniscano³⁴.

Il riferimento di Albertano non solo alla figura generica del giudice ma anche all'ufficio podestarile è raccolto nell'anonimo fiorentino dell'edizione 1610 e nella redazione pisana del 1288, a differenza di quanto accade in Andrea e Soffredi: e del resto, il codice Bargiacchi si caratterizza per l'uso del termine "comandamento" che ben esprime gli atti d'autorità del podestà medesimo, molto meglio del generico "signoria" degli altri traduttori.

Un altro passaggio si può trarre dalle versioni del *De amore*:

Codice Bargiacchi: Per amore di ciò, gravemente si trovano l'amistà in coloro che in honori et in pura cosa s'aoprano; in mercato potere assai è cosa invidiosa et corta, nel'aversità è agevole³⁵;

Edizione Rossi: le vere amistadi malagevolmente si trovano in coloro che intendono ad onori, e che nel governamento del comun si rinvolgono. Molto potere, nel comune, è cosa, che poco basta e piena d'invidia: ciò disse Seneca nelle pistole³⁶.

È interessante qui, a parte l'omissione, forse casuale, di Andrea³⁷, la discrepantezza semantica non secondaria della traduzione di *forum*, che il codice del 1288 traduce con un richiamo non molto limpido all'ambito mercantile, mentre l'anonimo fiorentino riporta nell'ambito dell'agone politico e correda tra l'altro di un passo assente nel testo latino, quello sui pericoli per l'amicizia delle ambizioni politiche «nel comune», nella vita politica della città: considerazione estemporanea ma tutt'altro che

32. Ed. Ciampi, p. 57.

33. Ed. Faleri, p. 252.

34. *Tre trattati*, cit., p. 171.

35. Ed. Faleri, p. 305.

36. *Tre trattati*, cit., p. 46.

37. Il testo circostante si legge nell'ed. Selmi, p. 254. Si ricorderà che del trattato non si è conservata la versione del volgarizzamento di Soffredi.

fuori luogo nel contesto di una città in quegli anni dilacerata dalle feroci rivalità politiche.

Sarebbe però errato ritenere che semplicemente i testi più recenti accrescano i riferimenti politici. Al contrario, lo stesso Andrea, nel suo approccio meditato e attento al testo latino, contiene non di rado passaggi significativi in questo senso. Anche perché il primo dei volgarizzatori ha l'abitudine di inserire nel corpo del testo incisi o piccole glosse esplicative, che hanno spesso una funzione attualizzante. Emblematico è ad esempio il passaggio in cui, traducendo l'esortazione di Albertano a pensare e ripensare prima di aprir bocca, Andrea spiegava «rincominza a domandare, secondo che contasse denari, cioè un'altra fiata conta»³⁸, con un paragone preso di peso dall'ambiente mercantile a cui il testo era probabilmente destinato. Altrove i richiami sono per noi più precisi. Ad esempio, verso la fine del trattato *De doctrina*, nel tradurre il fugace richiamo alle modalità della parola «de concionando et ambaxiatis faciendis», Soffredi rende con «ad aringare, e a proporre l'ambasciate»³⁹, mentre Andrea più concretamente volge in «e se tu volessi parlare in parlamento o vero in ambasciate»⁴⁰.

E ancora, Andrea è l'unico a introdurre una spiegazione al generico passo di Albertano «Verum pro locis, rebus, causis et temporibus dispensanda est», di nuovo con una piccola glossa esplicativa⁴¹: «Anche dei considerare nel parlar tuo (cioè ne l'aringamento che ti convenisse alcuna fiata fare in consiglio o dinanzi a gran signore) lo luogo e la cosa e la cagione e 'l tempo»⁴².

È chiaro che in tutti questi casi si tratta di dettagli che non devono essere sopravvalutati. Ma nel complesso mi pare legittimo osservare che laddove i volgarizzatori riuscissero a rapportarsi al testo di Albertano in maniera non pedissequa, ma con una minima sensibilità per la resa del testo alle orecchie dei lettori (e questo accade spesso in Andrea), gli agganci dell'etica personale di Albertano con la vita pubblica delle città del

38. Ed. Selmi, p. 2.

39. Ed. Ciampi, p. 15.

40. Ed. Selmi, p. 37.

41. V, 13, p. 34.

42. Ed. Selmi, p. 31. L'esplicitazione dell'"arringamento" in quanto discorso in consiglio (cfr. anche l'esempio citato *supra*, nota 39) faceva emergere la trattazione di Albertano da quell'alveo "professionale" di causidico al quale si era originariamente riferito, assecondando così una faticosa emersione nella cultura duecentesca di un concetto positivo di *concio* come discorso in assemblea: cfr. Artifoni, *Gli uomini dell'assemblea*, cit.

tempo si fanno più espliciti⁴³, e in certi casi vengono surrettiziamente aggiunti dal volgarizzatore stesso. La diffusione del testo volgare sembra quindi prendere una direzione pratico-politica.

Ma il percorso sarebbe stato meno lineare di quanto possa sembrare.

1.3. L'incerta fortuna di un'opera

Lo dimostra, con tutta la prudenza nel valutare il significato delle tradizioni manoscritte, una considerazione sulla diffusione dei codici delle opere di Albertano nel lungo periodo che va dai primi testimoni del tardo XIII secolo sino alla fine del secolo successivo⁴⁴.

Se si contano i codici con i volgarizzamenti del XIII e XIV secolo, solo quattro riportano tutti e tre i trattati⁴⁵, cioè due di Andrea, uno di Soffredi e il Bargiacchi: in sostanza i testimoni più antichi, ai quali fa riferimento la tradizione degli studi. Di tutti gli altri numerosi testimoni trecenteschi, nove contengono solo il *De amore*, singolarmente o insieme a testi diversi, nove solo il *De doctrina* e quattro il *De doctrina* insieme ai *Dicta Catonis* o ad altri testi di letteratura morale; il *Liber consolationis* è testimoniato solo una volta, insieme col *De doctrina*, in un codice ora conservato a Ginevra, e mai da solo.

Questa singolare tradizione manoscritta testimonia con chiarezza due dati di fatto. In primo luogo, l'opera di Albertano nella versione volgarizzata, la cui diffusione è sicuramente notevolissima sul piano quantitativo, si prestava a una diffusione "dissociata", cioè non attraverso la copia integrale di tutti e tre i codici ma con la scelta di uno o due, che spesso venivano integrati da opere diverse. Del resto anche l'edizione Rossi non aveva potuto usare un solo manoscritto, ma ben tre, tutti (a detta del

43. Alcuni "aggiornamenti" operati proprio da Andrea rispetto al testo latino, di nuovo nella direzione di un avvicinamento al concreto dell'identità politica cittadina, sono opportunamente segnalati da Najemy, *The Medieval Italian City*, cit., pp. 363-4.

44. A. Graham, *Albertanus of Brescia: A Preliminary Census of Vernacular Manuscripts*, in "Studi medievali", 41, 2000, pp. 891-924, successivamente integrato dalla lista di manoscritti edita *on line*, cfr. *supra*, nota 5. Si deve tener presente che in certi casi la vastissima opera di ricognizione di Graham mostra imperfezioni e sviste nel riconoscimento delle varie versioni dei volgarizzamenti adottate dai diversi codici. Sulla diffusione manoscritta cfr. Id., *Who Read Albertanus? Insight from the Manuscript Transmission* e J. M. Powell, *Albertano da Brescia e i suoi lettori. Studio sulla trasformazione del significato*, in Spinelli (a cura di), *Albertano da Brescia*, cit., rispettivamente pp. 69-82 e 83-93.

45. Con l'aggiunta di un quarto manoscritto oggi perduto, che Ciampi aveva consultato da una collezione privata a Lucca: cfr. Graham, *Albertanus of Brescia*, cit., p. 898.

curatore, che per noi è difficilmente verificabile) del Duecento. Quindi la tradizione tendeva a scindere i tre trattati già nel XIII secolo⁴⁶.

All'interno di una tendenza del genere, il testo che risulta godere di una fortuna più spiccata e duratura è senza dubbio il *De doctrina*, seguito dal *De amore*, mentre colpisce l'assenza pressoché totale di copie volgari trecentesche del *Liber consolationis et consilii*, che comunque non viene mai testimoniato da solo. A parte certi casi, dunque⁴⁷, la tradizione volgare tendeva a escludere il racconto di Melibeo, non senza effetti sul messaggio complessivo dei testi tramandati. Gli studiosi di Albertano non hanno mancato di notare questa particolarità della diffusione dell'opera⁴⁸, che è molto tipica dell'ambiente italiano, perché al contrario al di là delle Alpi il *Liber consolationis et consilii* prevale nettamente nella tradizione manoscritta sugli altri due trattati; e del resto ciò è eloquentemente testimoniato dalla fortuna letteraria dell'opera nei suoi rifacimenti volgari, tra cui celebre quello di Chaucer⁴⁹.

Come interpretare un simile dato di fatto? In primo luogo, si può affermare con sicurezza che i timidi riferimenti di Albertano ai grandi temi della vita pubblica delle città comunali non furono un fattore determinante per la sua fortuna: se così non fosse, gli insegnamenti del *Liber consolationis* avrebbero avuto un peso maggiore nella tradizione manoscritta, considerando che il tema del consiglio era comunque per sua natura il più vicino, tra quelli presenti nei trattati, all'ambito istituzionale delle città italiane. E invece, la fortuna di Albertano (dell'Albertano volgare, è bene ricordarlo) si esprime piuttosto nell'associazione dei suoi testi a raccolte di sentenze filosofiche, opere didattiche in volgare o testi propriamente religiosi. E a un tipo di diffusione "dissociata", intrecciata al variegato repertorio dei testi filosofico-morali, il *Liber consolationis* si prestava molto meno delle altre opere albertariane, proprio per la sua

46. Nel caso del *De amore* il testo ebbe sicuramente una prima copia, dissociata rispetto agli altri due trattati, già nel 1275, come testimonia il manoscritto BNCf, Fondo nazionale, II, IV, III, redatto da un certo Fantino da San Friano (copista del monastero cittadino di San Frediano), che a sua volta fu adoperato per ulteriori copie del trattato, tra cui quella tardo-trecentesca o quattrocentesca ora Ricc. 2280.

47. Casi del resto che si riducono ulteriormente se si considera che uno dei due codici di Andrea descrive l'altro e che tra il codice Bargiacchi e il testo di Soffredi vi è forse qualche rapporto di dipendenza.

48. Powell, *Albertano da Brescia*, cit.

49. Il "racconto di Melibeo" è in G. Chaucer, *I racconti di Canterbury*, a cura di A. Brillì, C. Chiarini, C. Foligno, Rizzoli, Milano 1978, pp. 352-96.

struttura narrativa. Tutto ciò, come vedremo, non resterà senza vistosi effetti sulla stessa trasmissione del testo.

Ma proviamo a tornare al contesto socio-politico che fa da sfondo a simili aspetti testuali. La vita politica delle città italiane (e toscane, in modo particolare) nei decenni della seconda metà del secolo, e specialmente a partire dagli anni Ottanta, mostra una evoluzione molto vistosa nel senso dell'assestamento di regimi di governo popolare, particolarmente attenti agli aspetti della retorica pubblica. Interventi legislativi, linguaggi di potere, iniziative in ambito urbanistico sembrano convergere in un globale progetto di disciplinamento della società, volto a plasmare la vita urbana a un modello ideologico di concordia, di sottomissione alla legge, di rispetto della giustizia impartita dai tribunali⁵⁰. Si trattava senza dubbio di temi già presenti nella cultura duecentesca, e che abbiamo visto operanti anche nell'opera di Albertano prima della metà del secolo, ma che ora assumono una torsione più marcatamente ideologica, e di deciso intervento ordinativo sulla realtà sociale: in particolare gli interventi contro i ceti magnatizi manifestano questa agguerrita volontà di una parte del regime cittadino di piegare anche i gruppi politicamente più intraprendenti a una vera e propria pedagogia della vita pubblica, anche con mezzi brutali di coercizione⁵¹.

Le istituzioni e il diritto cittadino erano gli strumenti e la sede in cui progetti del genere venivano realizzati, o in cui comunque provocavano stridenti conflitti politici: basti pensare all'uso del lessico istituzionale intorno alle immagini della giustizia, della pace, della difesa dalla violenza.

Al di là della disorientante varietà delle singole storie cittadine, le tensioni e le sperimentazioni politiche in atto nei Comuni toscani del tardo Duecento comportarono una più decisa sensibilità per le connessioni tra forme istituzionali e cultura politica. Il tema del consiglio è in questo senso esemplare. Quei timidi accenni "consiliari" che abbiamo visto comparire in Albertano divengono ora tema abituale nelle opere volga-

50. A. Poloni, *Potere al popolo. Conflitti sociali e lotte politiche nell'Italia comunale del Duecento*, Bruno Mondadori, Milano 2010 e soprattutto Ead., *Disciplinare la società. Un esperimento di potere nei maggiori comuni di Popolo tra Due e Trecento*, in "Scienza e Politica", 37, 2007, pp. 33-62; P. Cammarosano (a cura di), *Le forme della propaganda politica nel Due e Trecento. Relazioni tenute al Convegno internazionale Trieste, 2-5 marzo 1993*, École Française de Rome, Roma 1994.

51. Il caso degli ordinamenti di giustizia fiorentini è il più noto e vistoso: sugli aspetti di cultura politica cfr. ora S. Diaciaci, *Popolani e magnati. Società e politica a Firenze nel Duecento*, CISAM, Spoleto 2011.

ri: o più precisamente, quegli accenni che in Albertano si connotavano come contenuti genericamente etici si rivestono ora di robusti riferimenti alla concreta realtà istituzionale del tempo. Prova ne sia il fatto che una figura emersa da un contesto non molto diverso, cioè il notaio e dettatore pubblico Brunetto Latini, solo dieci-quindici anni più tardi, nel comporre intorno al 1260-65 il *Tresor*, si mostrava molto più esplicito e maturo nell'affrontare i temi del consigliare. In Albertano la grande preoccupazione per il "costume consiliare" non è necessariamente legata alla dimensione pubblica, sebbene si riferisca a un sistema di valori necessari al cittadino. In Brunetto invece questa dimensione consiliare diventa davvero un elemento istituzionale, politico, del consiglio come emblema istituzionale del bene comune e della priorità etica della forma di organizzazione comunale rispetto a quella monarchica: con un passaggio anche semantico ormai compiuto, dal *consilium* come modalità di comunicazione al consiglio come sede istituzionale⁵².

La stessa storia interna delle opere del Latini ne era testimone. Se infatti la trattazione del *Tresor* e il suo volgarizzamento, tradizionalmente ma erroneamente attribuito a Bono Giamboni⁵³, mantenevano la connessione con la tradizione dei trattati per podestà, il *Tesoretto*, che studi recenti inducono a posdatare ben dentro la seconda fase dell'impegno politico "fiorentino" di Brunetto⁵⁴, quando cioè almeno uno dei volgarizzamenti di Albertano aveva cominciato a circolare, veicola un vero compendio "cittadino" di cultura politica, in cui infatti la partecipazione alle assemblee è formulata come compito di etica pubblica:

E vo' ch'al tuo Comune,
rimossa ogni cagione,

52. E. Fenzi, *Brunetto Latini, ovvero il fondamento politico dell'arte della parola e il potere dell'intellettuale*, in Maffia Scariati (a cura di), *A scuola con ser Brunetto*, cit., pp. 323-69, in particolare pp. 334-5. Per un quadro della realtà istituzionale fiorentina alla quale l'opera di Brunetto come quella di Giamboni potevano far riferimento cfr. Diacciati, *Popolani e magnati*, cit.

53. I cui manoscritti circolavano in Italia negli ultimi anni del secolo: S. Bertelli, *Tipologie librarie e scrittura nei più antichi codici fiorentini di ser Brunetto*, in Maffia Scariati (a cura di), *A scuola con ser Brunetto*, cit., pp. 213-53.

54. Cfr. I. Maffia Scariati, *Dal "Tresor" al "Tesoretto"*. *Saggi su Brunetto Latini e i suoi fiancheggiatori*, Aracne, Roma 2010, che in particolare alle pp. 25-54 sostiene la datazione del *Tesoretto* tra gli ultimi mesi del 1271 e i primi del 1272, quindi in un contesto che, pur marcatamente "angioino", esprime dall'interno delle istituzioni cittadine un progetto di formazione politica del ceto dirigente fiorentino.

sie diritto e leale,
 e già per nullo male
 che ne poss'avenire
 no-llo lasciar perire.
 E quando se' 'n consiglio,
 sempre ti tieni al meglio:
 né prego né temenza
 ti mova i rria sentenza⁵⁵.

E soprattutto, troviamo la retorica del consigliare tradotta in termini apertamente istituzionali nel testo più celebre di questa stagione della letteratura volgare, il *Libro de' Vizî e delle Virtudi* di Bono Giamboni⁵⁶. L'opera del giudice fiorentino, primo grande testo originale in prosa toscana di ambito etico-filosofico, destinata a grande fortuna, adotta per certi versi una forma affine a quella del *Liber consolationis et consilii* di Albertano, a sua volta d'ispirazione boeziana, cioè quella del trattato filosofico a struttura narrativa⁵⁷. Anche qui la tenzone tra vizi e virtù, tra fede cristiana e nemici della fede, è organizzata intorno al simbolismo di un'immaginaria trama narrativa. Una vera e propria guerra, con le sue schiere e le sue battaglie, che nei rimandi dell'autore accenna da una parte a una figurata psicomachia, dall'altra a una vera e propria propaganda crociata, non priva di aperti riferimenti filoangioini della tradizione guelfa fiorentina⁵⁸. Quello che interessa in questa sede, tuttavia, è il peso notevolissimo, addirittura spropositato, che nel testo viene attribuito alla figura del consiglio, inteso nella sua accezione più esplicitamente istituzionale. L'espressione "prendere", "pigliare consiglio" è ad esempio usata con straordinaria insistenza (cinque volte solo nei titoli dei capitoli), mentre in vari casi si citano dettagli tipici dei discorsi di fronte

55. B. Latini, *Tesoretto*, a cura di M. Ciccuto, Rizzoli, Milano 1985, vv. 1939-1948.

56. B. Giamboni, *Il libro de' Vizî e delle Virtudi e il Trattato di virtù e di vizî*, a cura di C. Segre, Einaudi, Torino 1968; la conoscenza di manoscritti di Giamboni si è notevolmente allargata nei quarant'anni dopo l'uscita dell'edizione di riferimento: per un aggiornamento bibliografico e una considerazione sulla diffusione del testo giamboniano cfr. P. Divizia, *Ancora un compendio del "Libro de' vizî e delle virtù" di Bono Giamboni*, in "Medioevo romanzo", 27, 2003, pp. 33-43.

57. Sulla forma cfr. il classico saggio di C. Segre, *Il viaggio allegorico-didattico: un mondo modello*, in Id., *Fuori del mondo. I modelli della follia nelle immagini dell'aldilà*, Einaudi, Torino 1990, pp. 49-66.

58. F. Cardini, *Psicomachia e guerra santa. A proposito di un trattato allegorico-morale duecentesco*, in "Archivio storico italiano", 127, 1970, pp. 53-100.

all'assemblea⁵⁹. A volte poi riferimenti del genere si presentano in maniera articolata. Ad esempio nel cap. XLI, *Della battaglia tra la fede Cristiana e la Giudea*, i cavalieri fedeli alla legge mosaica sono stupiti della forza della Fede cristiana, e tornati alla Fede giudea le raccomandano una soluzione prudente:

«piglia consiglio co li tuo' savi, e vedi quello che far ti conviene, anzi che co'lei vegni alle mani, perché non avresti nessuna difesa». Quando la fede giudea udì così rie novelle, fue nell'animo suo molto dolente, ma argomentossi dinanzi per non perire al postutto, e raunò il consiglio de' suo' savi, e propuose innanzi loro queste novelle, e addomandò consiglio di quello ch'avesse a fare. Al dassezzo fue consigliata che facesse una ricca ambasceria di savi uomini, e uno sindaco co'loro andasse a giurare le comandamenta della fede cristiana; e se solo la vita vuol perdonare a' Giudei, e che possano usare lor legge, e le persone e l'aver loro mettan tutto in sua podestade. Il qual consiglio fede giudea così mandò a compimento⁶⁰.

E ancora, nel cap. XLVIII, *Del consiglio che piglia la Fede Cristiana*:

Nel reame di Francia, che stette fermo, fuggì la Fede Cristiana con molta gente che la vollero seguitare; e stando ivi pigliò consiglio da' suoi savi, che fosse da fare sopra tanto pericolo, quanto in queta guerra le era incontrato. E fue consigliata che tornasse nel campo a combattere co la fede pagana, e che rinchiedesse tutte le sue amistadi, ch'a certo tempo la venissero ad atare, ché non era verisimile che Dio onnipotente la Fede ch'avea data per lo suo figliuolo Gesù Cristo così al postutto lasciasse perire. Il quale consiglio così mandò a compimento; e richiese per lettere e suoi messi speziali tutti li amici ch'avea nel mondo⁶¹.

Il riferimento al consiglio dei savi è un'espressione comunemente usata nella pratica istituzionale di Firenze negli anni di Giamboni, e del resto anche l'immagine delle due fedi, che in circostanze diverse prendono consiglio, e ricevutolo «mandano a compimento» quanto stabilito, è una citazione pressoché letterale del formulario consiliare del tempo.

Non per nulla, intorno al consiglio si articola la più chiara affermazione di Giamboni sui doveri del cittadino, nel cap. LXXI, *Delli ammoni-*

59. Ricorrente è ad esempio l'immagine dell'«arringare», ai capp. 38 (*De l'arringamento de la fede*) o 39 (*Del romore de l'aringheria*).

60. Giamboni, *Il libro de' Vizi*, cit., pp. 73-4: qui riecheggia anche il passo evangelico di Luca, 14, 31-32: «quis rex, iturus committere bellum adversus alium regem, non sedens prius cogitat, si possit cum decem milibus occurrere ei, qui cum viginti milibus venit ad se? Alioquin adhuc illo longe agente, legationem mittens, rogat ea, quae pacis sunt».

61. Ivi, p. 83.

menti della Iustitia: «E 'l cittadino è tenuto naturalmente di rendere alla sua città due cose, cioè consigliarla e atarla: consigliarla è tenuto, cioè darle buoni e diritti consigli; atarla è tenuto in su' bisogni e pericoli suoi»⁶².

Formulazioni di questo tipo aiutano a mio parere a comprendere i motivi della fortuna di un testo del genere: si trattava non soltanto di un'opera di alto contenuto etico, ma anche di un testo che sapeva parlare, in volgare, il linguaggio politico delle istituzioni del suo tempo. E ciò non stupisce, visto che tra le poche notizie biografiche disponibili su Bono, certa è quella che lo vede rivestire la carica di giudice del Comune in un periodo molto lungo, dal 1261 al 1291, peraltro attraversando periodi di drammatico e profondo cambio di regime in città, e quindi incarnando un legame con le istituzioni anche oltre la lotte di parte⁶³.

Una sensibilità questa, per i concreti risvolti istituzionali degli ammaestramenti etici, che solo in piccola parte si poteva riconoscere ad Albertano⁶⁴, nonostante gli adattamenti dei volgarizzatori.

2

La generazione del 1300

2.1. Testi e destinatari

Non sappiamo se il *Libro* giamboniano avesse un destinatario o fosse stato composto su impulso di qualche personaggio in vista della vita politi-

62. Ed. cit., p. 112. Si noti inoltre che anche nel *Fiore di retorica* Bono dilatava moltissimo rispetto alla sua fonte latina, la *Rhetorica ad Herennium*, proprio la rilevanza del consiglio, che è uno degli ambiti in cui il lavoro del volgarizzatore diventa integrazione ed elaborazione originale, espressione di una «presenza dirompente del consiglio nella cultura pragmatica comunale», cfr. Artifoni, *Tra etica e professionalità politica*, cit., p. 416. A ulteriore conferma di una particolare centralità che un tema del genere assume nella letteratura didattico-morale di fine Duecento cfr. i riferimenti alla semantica del consiglio nel *Fiore*, ben rilevati da A. Montefusco, «Mostrando allor se-ttu-ssé forte e duro» [LX. 3]. *Amicizia, precettistica erotica e cultura podestarile-consiliare nel "Fiore"*, in A. Fontes Baratto (éd.), *Écritures et pratiques de l'amitié dans l'Italie médiévale*, numero monografico di "Arzana. Cahiers de Littérature Italienne", 13, 2010, pp. 137-70.

63. S. Foà, *Bono Giamboni*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. LIV, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 2000, pp. 302-4.

64. Il cui testo è peraltro ben presente a Giamboni, che usa non di rado le citazioni, specialmente bibliche, del giudice bresciano specialmente nella sua opera più impegnata dal punto di vista religioso, la versione volgare del *De miseria humanae conditionis* di Lotario di Segni-Innocenzo III, su cui ora D. Caocci, *In pasto alla tradizione. Bono Giamboni e il suo trattato "Della miseria dell'uomo"*, in D. Caocci, M. Guglielmi (a cura di), *Idee di letteratura*, Armando, Roma 2010, pp. 108-19.

ca del tempo. Nel novero sempre più cospicuo dei volgarizzamenti primo-trecenteschi, invece, compaiono alcuni nomi di laici interessati alla lettura, dedicatari delle versioni dal latino.

Per quello che possiamo riconoscere dalle dediche di cui si abbia notizia per le traduzioni di questi anni, volgarizzare restava un'attività rivolta a una élite economica e politica. A personaggi in un certo senso affini a quelli che avrebbe potuto conoscere Soffredi del Grazia, e prima di lui Andrea da Grosseto. Ed era peraltro quella medesima élite economica a cui aveva guardato Brunetto nei suoi lavori francesi, rivolti proprio alla comunità di Fiorentini all'estero che avrebbero fornito il ceto dirigente della Firenze guelfa dopo la vittoria di Carlo d'Angiò⁶⁵.

Apparteneva ad esempio all'élite dei grandi mercanti e banchieri, proiettati su contesti internazionali, quel Manetto degli Scali al quale Bono Giamboni dedicava il volgarizzamento di Vegezio: figura di ascendenti molto antichi, Manetto di messer Spina degli Scali era a capo di una fiorentina compagnia che operava tra Italia, Francia e Inghilterra, e in quanto tale aveva suscitato le attenzioni del papa Urbano IV ai tempi della guerra con Manfredi di Sicilia e aveva prestato un vero e proprio giuramento di fede guelfa nel 1263⁶⁶. Tornato a Firenze, avrebbe condotto una brillante carriera di uomo politico e podestà in diverse città d'Italia e di incaricato del Comune per importanti missioni politiche. Ma soprattutto si trattava di una figura di cavaliere la cui tradizione mercantile non contraddiceva, anzi alimentava uno stile di vita aristocratico⁶⁷: e in questo senso la scelta di Vegezio non doveva essere casuale. Era un suo associato Riccardo di Pietro Balsami, membro della compagnia Scali in Inghilterra e dedicatario dell'anonimo volgariz-

65. La *Rettorica* e il *Tresor* sono composti non solo in Francia, ma nel contesto di rapporti professionali che portavano Brunetto a contatto con le grandi compagnie commerciali fiorentine tra Francia e Inghilterra. È a questo tipo di destinatari che Brunetto pensava nel suo intento di «creare una moderna ed ampia cultura per il ceto dirigente comunale recentemente asceso alla guida delle istituzioni, certo del tutto estraneo alla grammatica e al sapere che si scrive e legge in latino ma al contrario di solida formazione e attività mercantile, abituato ad esprimersi in francese ancor prima che in volgare toscano» (R. Cella, *Gli atti rogati da Brunetto Latini in Francia (tra politica e mercatura, con qualche implicazione letteraria)*, in "Nuova Rivista di Letteratura italiana", 6, 2003, pp. 367-408, citazione a p. 408).

66. Ivi, pp. 381-2.

67. Sulla coincidenza di pratiche mercantili-finanziarie e consuetudine alla guerra nel profilo sociale dell'aristocrazia cittadina fino al XIII secolo cfr. J.-C. Maire Vigueur, *Cavalieri e cittadini. Guerra, conflitti società nell'Italia comunale*, il Mulino, Bologna 2004.

zamento trecentesco della lettera a Lucilio. All'identico ambiente faceva riferimento Lamberto degli Abati, che compare come testimone in uno degli atti rogati da Brunetto Latini in Francia nel 1264⁶⁸, e anni dopo sarebbe stato destinatario dell'Orosio volgare di Giamboni. Così come esponente di spicco di una grande compagnia internazionale era Simone Peruzzi, alla cui moglie Lisa Filippo Ceffi dedicò la sua versione delle *Heroides* di Ovidio⁶⁹.

L'élite dei destinatari dei volgarizzamenti di fine Duecento e inizio Trecento, insomma, sembra riproporre i medesimi *milieux* sociali, e in certi casi le stesse persone, che Brunetto e presumibilmente i nostri due volgarizzatori di Albertano avevano inteso gratificare con le loro fatiche letterarie.

Questo non significa ovviamente che nulla fosse cambiato, anzi. L'instaurarsi di regimi popolari decisi a imporre una forte limitazione agli atteggiamenti aristocratici di una parte del ceto dirigente, a Firenze come a Siena e a Lucca, avrebbe condotto negli ultimi anni del secolo a esperimenti di legislazione antimagnatizia, che escludeva dall'agone politico cittadino le famiglie dei cosiddetti magnati⁷⁰. Il ceto dirigente guelfo degli anni di Carlo d'Angiò, quindi, si trovava soprattutto a Firenze a subire gli effetti della legislazione antimagnatizia, che finiva per escludere dalla politica in quanto magnati antiche famiglie di tradizione militare, molte delle quali erano cresciute in ricchezza e ambizioni nella seconda metà del secolo, spesso attraverso fortunate imprese mercantili e finanziarie oltralpe, tra le quali appunto gli Abati, i Balsami e soprattutto gli Scali. Ciò aveva riflessi anche sugli atteggiamenti verso la cultura scritta.

In linea di principio i gusti delle famiglie dell'élite più antica si orientavano verso la poesia volgare e la tradizione cavalleresca, magari trasfigurata nelle convenzioni della poetica cortese. Non è mancato chi ha osservato, ad esempio, che tutto il ceto dei grandi rimatori toscani in vol-

68. Documento del 17 aprile 1264, rogato da Brunetto a Bar-sur-Aube, ora edito in Cella, *Gli atti rogati*, cit., pp. 385-8.

69. Un prospetto delle dediche è nelle schede di Guthmüller, *Die volgarizzamenti*, cit.; per l'identificazione dei personaggi cfr. Diacciati, *Popolani e magnati*, cit., *ad indicem*. Ringrazio l'autrice che mi ha consentito di consultare le ricche tabelle prosopografiche della sua ricerca.

70. Per una generale rassegna dei temi al riguardo cfr. almeno AA.VV., *Magnati e popolani nell'Italia comunale. Atti del quindicesimo convegno di studi (Pistoia, 15-18 maggio 1997)*, Centro italiano di studi di storia e d'arte, Pistoia 1997.

gare, a Firenze come a Lucca e altrove, è composto da esponenti di rango magnatizio, cioè di famiglie spesso antiche, ricche di relazioni politiche e curiali, o che comunque avevano assunto attitudini sociali di comando e grandezza aristocratica⁷¹. Al contrario, opere di natura etico-politica, nonché ispirate all'antichità classica, si possono ricondurre più all'ambito culturale del popolo, che aveva tra gli elementi dominanti il ceto dei notai, a loro volta mediatori privilegiati tra la cultura latina e quella volgare⁷². La proposta culturale di Brunetto Latini, e poi anche più chiaramente quella di Bono Giamboni, si rivolgeva in larga parte a un gruppo sociale che negli anni Ottanta sarebbe stato attaccato come magnatizio, e i nomi dei destinatari dei volgarizzamenti lo attestano chiaramente: e del resto certi temi quali la guerra dell'*Epitome* vegeziana facevano inevitabilmente riferimento a quella sfera dell'uso sociale della violenza che richiamava vecchie consuetudini aristocratiche.

Ma lo spirito di opere come il *Libro de' Vizî e delle Virtudi*, o anche il *Tesoretto*, veicolava valori di responsabilità nella vita pubblica diversi dall'orgoglioso costume aristocratico, e anzi segno di un'opzione per il "vivere civile", la retorica della legge, della giustizia e della pace. In questo contesto la produzione originale volgare di Brunetto e ancor più di Giamboni era la chiave di volta di un ponte gettato tra i gusti aristocratici e i valori etico-politici del "bene comune". Un uomo come Giamboni, vissuto a cavaliere tra diversi regimi di parte nella sua città, era portatore di un vero e proprio progetto di formazione di una cultura municipale per il ceto dirigente di orientamento "popolare" della Firenze del tardo Duecento.

Col passare degli anni, una più intensa compenetrazione di gusti letterari sarebbe cresciuta tra velleità letterarie, d'ispirazione cortese o classicheggianti, e interessi etico-politici per il vivere civile: e l'elemento d'unione sarà proprio l'uso del volgare⁷³, che dalla fine del secolo appariva

71. Si pensi a Guido Cavalcanti o anche a Cino da Pistoia: J. Najemy, *A History of Florence*, Blackwell, London 2006, pp. 27-33, che nota come praticamente nessuno dei poeti fiorentini del gruppo degli stilnovisti, a parte Lapo Gianni, provenisse da famiglie "di popolo".

72. Ivi, pp. 45-50.

73. Per temi differenti, e ancora restando nel novero delle opere volgari "originali", un buon termine di paragone è il *Reggimento e costumi di donna* di Francesco da Barberino, iniziato nel primo Trecento ma compiuto solo intorno al 1318-20, in cui la scelta del volgare era finalizzata a indirizzare al ceto dei "popolani grassi" che reggevano la città dopo gli ordinamenti di giustizia un modello di comportamento etico improntato all'equi-

ormai una lingua appropriata anche per i più ardui contenuti filosofici, quali le pagine aristoteliche dell'*Etica*⁷⁴.

2.2. Dall'etica alla politica

Trattando dei testi che veicolavano contenuti di etica pubblica nel primo Trecento, sarà necessaria un'incursione in un ambito esterno, per quanto contiguo, alla tradizione dei testi volgari. Nell'elaborazione di una retorica del bene pubblico proposta alla dirigenza dei regimi cittadini, la figura più significativa nella prospettiva che vogliamo qui seguire è sicuramente Remigio dei Girolami, frate domenicano, lettore presso il convento di Santa Maria Novella di Firenze e autore nei primi anni del Trecento di due trattati, *De bono communi* e *De bono pacis*⁷⁵. Remigio, uscito dalla scuola di Tommaso d'Aquino, non si pone tuttavia questioni di natura speculativa, come la classica domanda aristotelica che affannava uomini come Tolomeo da Lucca, quale sistema tra il regime regale e quello politico fosse da preferirsi; e neppure delinea un modello di podestà, come faceva la vecchia tradizione dei manuali, e in parte ancora il *Tresor*, ma si rivolge piuttosto ai reggitori della città, predicando sul valore assoluto del bene comune, che si identifica con la concordia dei cittadini. Quel che qui conta è che in Remigio quella specifica comunità politica che è il Comune rappresenta l'indiscusso protagonista

librio, alla disciplina dei rapporti sociale, al "vivere civile", mentre a una più conservativa etica dell'amore aristocratico aveva guardato la composizione più nota del nostro, i *Ragionamenti d'amore*: cfr. C. Guimbar, *Francesco da Barberino e la scelta del volgare*, in Calzona, Fiore, Tenenti, Vasoli (a cura di), *Il volgare come lingua di cultura*, cit., pp. 9-23.

74. Si colloca infatti negli anni appena successivi al 1260 il volgarizzamento toscano della *Summa alexandrinorum*, a sua volta rimaneggiamento della *Nicomachea*, ad opera del medico fiorentino Taddeo Alderotti, al quale guardò Brunetto Latini nella sua versione francese nel *Tresor*: cfr. S. Gentili, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Carocci, Roma 2005, pp. 27-49.

75. M. C. De Matteis, *La "teologia politica comunale" di Remigio de' Girolami*, Patron, Bologna 1977; M. C. De Matteis, *La pacificazione cittadina a Firenze nelle componenti culturali di Remigio de' Girolami*, in AA.VV., *La pace nel pensiero nella politica negli ideali del Trecento. Atti del XV convegno di studi sulla spiritualità medievale - Todi 13/16 ottobre 1974*, Accademia Tudertina, Todi 1975; E. Panella OP, *Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio de' Girolami nella Firenze dei bianchi-neri*, in *Politica e vita religiosa a Firenze tra '300 e '500*, numero monografico di "Memorie domenicane", 16, 1985, pp. 1-199; Ch. T. Davis, *Un teorico fiorentino della politica: fra Remigio dei Girolami*, in Id., *L'Italia di Dante*, il Mulino, Bologna 1988 (ed. or. *Dante's Italy and Other Essays*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1984), pp. 201-29.

dell'universo politico, dotato di una propria, fortissima connotazione etica: tanto che appunto non si distingue tra bene comune e bene del Comune, con una sorprendente accentuazione della dimensione comunitaria rispetto a quella individuale. Per Remigio l'uomo esiste solo in quanto cittadino: il che ha fatto parlare Kantorowicz di lui come di un "bizzarro tomista proto-hegeliano".

Al volgere del nuovo secolo il reggimento cittadino in quanto tale, incarnando l'espressione concreta del bene comune, assume dignità presso la trattativa politica vera e propria, e quindi il fuoco della riflessione si centra non più sulla rettitudine etica del reggitore, ma sui vizi e le virtù del governo in quanto tale. Un processo che è stato detto di ideologizzazione del Comune, nel senso che, anziché mutuare dalla letteratura retorico-morale le qualità proprie dell'uomo giusto, e quindi del giusto reggitore, si mirava ora a plasmare le forme del "vivere civile" della comunità cittadina⁷⁶. E proprio per questo Remigio sceglie di rivolgersi

76. Questa emersione del Comune in quanto tale come soggetto di valori etici trova una impressionante conferma dalla storia dell'iconografia politica. Fino alla fine del Duecento le alternative possibili per la pittura politica sono i due moduli delle scene di caccia o i temi guerreschi, che troviamo nella Sala di Dante a San Gimignano, o in forma attualizzata nella Pace di Berardo Maggi a Brescia, oppure delle figure allegoriche e didascaliche (uomini illustri, favolistica morale, pianeti), delle quali il ciclo più noto è quello della cosiddetta Sala dei Notai nel palazzo pubblico di Perugia, versione ridotta di quella che probabilmente doveva essere la sala grande del Palazzo della Ragione di Padova. Nel primo Trecento questo modulo viene stravolto dall'innovazione introdotta da Giotto, che secondo gli studiosi rappresentò nel palazzo del podestà fiorentino (l'attuale Bargello) l'immagine del Comune, cioè la prima personificazione del concetto stesso di Comune. L'immagine torna nei decenni successivi nel cenotafio Tarlati di Arezzo, nelle due formelle dedicate al "Comune pelato" e al "Comune in signoria", e soprattutto in Lorenzetti: tutto il Buon Governo è l'apoteosi del Comune personificato. Non più semplicemente virtù o immagini simboliche dell'universo etico del tempo, ma la raffigurazione stessa del soggetto istituzionale cittadino campeggiava in quelle immagini monumentali, destinate a essere esposte ad uso dei cittadini coinvolti nel governo della cosa pubblica. E non si dimentichi che quelle immagini avevano una funzione eminentemente formativa, pedagogica, come testimonia l'uso dei cartigli volgari, in certi casi in rima, che accompagnano e commentano l'immagine, rendendone esplicito il messaggio. Di nuovo il volgare dunque: nelle immagini così come nei testi, l'oggetto dei progetti culturali di formazione politica dei ceti dirigenti abbandona la genericità dell'ammaestramento morale per parlare direttamente di istituzioni e soggetti politici: questo si attendevano i laici lettori di cose morali nelle città toscane dei primi decenni del Trecento. Si tratta di un campo di ricerca ricchissimo di bibliografia e anche di interpretazioni discordanti: ci si limita qui a rinviare a C. Frugoni, *Una lontana città. Sentimenti e immagini nel Medioevo*, Einaudi, Torino 1983; M. M. Donato, *Testi, contesti, immagini politiche nel tardo Medioevo: esempi toscani. In margine ad una discussione sul "buon governo"*, in "Annali dell'Istituto

esplicitamente al governo della città, indirizzando le proprie esortazioni ai colleghi dei priori, cioè alla magistratura che reggeva il Comune.

Ora, i testi di Remigio sono latini e si inseriscono anzi in una struttura formale di chiara derivazione scolastica, ma al tempo stesso sorgono in stretta relazione con passaggi politici cruciali nella storia della città di Firenze, quindi con una sensibilità politica molto spiccata. La modalità comunicativa che consentiva il contatto tra quei due ambienti, quello scolastico e quello dei ceti dirigenti cittadini, era fondamentale, al tempo di Remigio come del resto negli anni di Albertano, la predicazione⁷⁷. L'età della predicazione mendicante vede un nettissimo avvicinarsi tra mondo ecclesiastico e laicato, anche a livello di modi di pensare: non a caso proprio in contesto mendicante ambiti propri della vita laicale, come l'economia o la politica, acquisiscono, pure a fatica, la dignità di discorsi validi nel complesso dell'identità dottrinale della cristianità. In particolare nel mondo volgare del XIV secolo la cultura dei ceti dirigenti è in forte, evidente continuità con quella predicatoria, o più propriamente quest'ultima si rivolge a quella, specie nelle forme moderne di predica volgare⁷⁸. D'altra parte l'uso di "riportare" le prediche segnala una fruizione consapevole, dalla quale passano anche concetti filosofici. Sappiamo ad esempio che Giordano da Pisa era in grado di "spiegare"

storico italo germanico di Trento", 19, 1993, pp. 305-55; Ead., «*Cose morali, e anche appartenenti secondo e' luoghi*»: per lo studio della pittura politica nel tardo Medioevo toscano, in Cammarosano (a cura di), *Le forme della propaganda politica*, cit., pp. 491-517; Ead., *Ancora sulle "fonti" del Buon governo di Ambrogio Lorenzetti: dubbi, precisazioni, anticipazioni*, in S. Adorni Braccesi, M. Ascheri (a cura di), *Politica e cultura nelle repubbliche italiane dal medioevo all'età moderna. Firenze-Genova-Lucca-Siena-Venezia. Atti del convegno Siena 1997*, ISIMC, Roma 2001, pp. 43-79; N. Rubinstein, *Le allegorie di Ambrogio Lorenzetti nella Sala della Pace e il pensiero politico del suo tempo*, ora in Id., *Studies in Italian History in the Middle Ages and the Renaissance*, vol. 1, *Political Thought and the Language of Politics: Art and Politics*, a cura di G. Ciappelli, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2004.

77. C. Delcorno, *La predicazione nell'età comunale*, Sansoni, Firenze 1974; Id., *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Olschki, Firenze 1975; R. Rusconi, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla controriforma*, Loescher, Torino 1981; AA.VV., *La predicazione dei frati*, cit.; AA.VV., *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento. Atti del XXVI Convegno internazionale, Assisi, 15-17 ottobre 1998*, CISAM, Spoleto 1999.

78. La stessa *ars concionandi* come capacità e attitudine a parlare in assemblea conosce assonanze e intersezioni molto forti con la tradizione predicatoria: cfr. Artifoni, *Gli uomini dell'assemblea*, cit.

Tommaso al suo uditorio. In conclusione una certa comunicazione tra cultura “alta” e mondo cittadino è ben più di un postulato: e questo proprio nella fase critica che stiamo analizzando.

In questo senso l'esempio più lampante di comunicazione è quello di Bartolomeo da San Concordio. Frate predicatore e uomo di cultura, Bartolomeo fu apprezzato volgarizzatore di opere letterarie, se è vero che le sue versioni di Sallustio sono tra i migliori frutti della stagione primo-trecentesca delle versioni dal latino al volgare⁷⁹. Gli interlocutori sociali di Bartolomeo in questo lavoro di versione dal latino sono gli stessi esponenti del ceto politico cittadino che abbiamo incontrato sopra: il Sallustio (versione del *Bellum Iugurthinum* e del *Bellum Catilinae*) fu dedicato ad esempio a un esponente di primo piano del reggimento di Firenze nel primo Trecento come Neri di Cambio⁸⁰. Ma Bartolomeo si distingue per un intento più ambizioso di proposta culturale per il gruppo dirigente fiorentino. Il frate infatti, già autore della *Summa de casibus conscientie* (poi celebre come *Pisanella* o *Maestrizzo*), compose i *Documenta antiquorum*, una ponderosa raccolta di sentenze degli antichi, classici e cristiani, ordinate in una struttura che seguiva lo schema dei vizi e delle virtù. Il testo fu immediatamente fortunato, e lo stesso Bartolomeo, presumibilmente nel corso della sua opera di predicatore a Firenze tra 1297 e 1304, ne curò il volgarizzamento, dedicandolo a messer Geri Spini, un magnate di antica famiglia, uomo di punta del governo fiorentino⁸¹. È evidente insomma che l'opera fosse destinata allo stesso

79. C. Segre, *Bartolomeo da S. Concordio*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. VI, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 1964, pp. 768-70; cfr. anche Id. (a cura di), *Volgarizzamenti*, cit., pp. 33-5.

80. Sulle opere in questione cfr. *infra*, p. 205. Stando alla *Cronica* di Dino Compagni, Neri di Cambio, «uomo astuto e di sottile ingegno, ma crudo e spiacevole», membro della Compagnia degli Spini a Roma, fu molto vicino a Bonifacio VIII e funse da tramite per la (sfortunata) missione diplomatica pacificatrice di Matteo di Acquasparta nella Firenze dilaniata dal conflitto tra bianchi e neri: cfr. D. Compagni, *Cronica*, a cura di D. Cappelletti, ISIME, Roma 2000, *ad indicem*.

81. Messer Geri Spini, nato da una potente famiglia di mercanti-banchieri, ebbe un ruolo di primo piano nel regime di Corso Donati dopo l'espulsione dei bianchi, tra cui Dante, e dopo la morte di Donati nel 1307 restò nella ristretta cerchia degli esponenti di grandi famiglie magnatizie (Tosinghi, Pazzi, Frescobaldi) che ancora secondo Compagni «faceano fare priori a loro modo, e gli altri ufici dentro e di fuori» (ivi, p. 143). L'opera, assunta ad esempio illustre della prosa volgare nel buon secolo della lingua, ebbe numerosissime edizioni; qui si cita la più recente: Bartolomeo da San Concordio, *Ammaestramenti degli antichi*, a cura di P. G. Colombi, Cantagalli, Siena 1963, sul testo stabilito nell'ed. Nannucci (Firenze 1846).

ceto dei reggenti della cosa pubblica cittadina a cui si rivolgeva la parola (latina) di Remigio dei Girolami. L'ambiente sociale e il contesto politico era caratterizzato in questo caso da un forte *revival* magnatizio della violenza di parte, alla quale gli stessi dedicatari dell'opera contribuivano in prima persona⁸². Ma proprio per questo appare più significativa in Bartolomeo l'opera del volgare come ponte per avvicinare la dirigenza politica cittadina a un discorso di vivere civile magari poco connotato politicamente ma non privo di attenzione alle istituzioni. Gioverà notare a questo riguardo che la struttura della raccolta degli *Ammaestramenti* culmina con la distinzione XL, *Di dignità e suggezione*, sugli onori mondani e i pericoli cui incorrono i reggitori, nel quale non mancano temi più o meno classici della cultura politica del tempo, tra cui nelle ultime righe un cenno sulla figura del tiranno:

Aristotile, nel quinto della Politica. Per ingiustizia e per timore e per dispregio si levano i sudditi contro i monarchi [...] Vuole dire il filosofo che conta i tiranni si leva altri per le ingiustizie ch'e' fanno, ovvero perché la loro signoria è temuta, ovvero perocché egli si rendono dispregevoli nella vita⁸³.

Di conseguenza gli *Ammaestramenti*, non a caso destinati a una lunga tradizione manoscritta e a numerose edizioni, intercettavano le stesse esigenze, e del resto adottavano le stesse modalità di composizione, dei trattati di Albertano, in questo caso soprattutto il *De amore Dei et proximi*, rispetto al quale gli interventi dell'autore erano più radi, essenzialmente ridotti al tessuto connettivo delle sentenze, ma gli esempi citati più numerosi e vari, meglio ordinati e in una lingua più elegante di quella dei volgarizzatori del bresciano, ma soprattutto in termini più vicini alla sensibilità dei ceti politici del primo Trecento. E con una consapevole dedica ad alcuni dei maggiori esponenti della politica fazionaria di quegli anni: Bartolomeo mostra in questo senso di voler pienamente coinvolgere il proprio discorso morale nella vita pubblica del tempo, proponendo punti di riferimento etici a figure politiche che certamente non brillavano per scrupoli. È insomma in questo ambiente di cultura predicatoria che l'esperienza dei volgarizzamenti di Brunetto e di Al-

82. Si ricordi tra l'altro che al più noto dei capifazione del violento primo Trecento fiorentino, Corso Donati, fosse destinata quella singolare opera latina e volgare che è il *Libello per conservare la sanità* di Taddeo Alderotti: cfr. Gentili, *L'uomo aristotelico*, cit., pp. 49-55.

83. Bartolomeo da San Concordio, *Ammaestramenti*, cit., p. 283 (distinzione 40, XI.6-7).

bertano viene ripresa, arricchita e maturata. La stessa élite cittadina era direttamente destinataria di un lavoro di volgarizzamento non solo come *status symbol* letterario, ma anche come vera e propria formazione di un'etica pubblica, rivolta ai valori della comunità politica in quanto tale, al di là delle divisioni di ceto e di costumi sociali che dilaniavano le società cittadine del tempo.

Non sarà fuori luogo osservare come proprio in questa fase di integrazione culturale la lingua vernacolare cominciava a essere oggetto di una riflessione profondamente impegnata nella fondazione della comunità politica, come testimoniava la lunga argomentazione di Dante nel primo libro del *Convivio*, probabilmente di poco successivo alle opere fiorentine di Bartolomeo da San Concordio.

2.3. Le trasformazioni del pubblico di Albertano

E Albertano? Cosa restava di interessante, in questa compiuta cultura politica "volgare" del primo Trecento, di quell'opera che aveva tanto attratto i ceti dirigenti delle città toscane per i decenni del pieno XIII secolo? Di certo, non fu al precoce testo del *Liber consolationis* che arrise la fortuna presso i lettori volgari italiani trecenteschi, ma piuttosto al *De amore* e al *De doctrina dicendi*, che nel loro carattere di raccolte ordinate di sentenze dei saggi antichi e cristiani si avvicinavano alle nuove e più ricche esperienze di compilazione, come principalmente gli *Ammaestramenti degli antichi*⁸⁴.

Certamente, Albertano è una presenza di primissimo piano nel Trecento italiano, e, di nuovo, soprattutto toscano. Ma una presenza un po' diversa da quella che ci si sarebbe potuti attendere dai timidi ritocchi "attualizzanti" in senso politico dei primi volgarizzatori. Come abbiamo visto, il *De amore* e il *De doctrina* vennero trascritti e copiati più volte. Quest'ultimo, comprensibilmente trattandosi di un testo più breve, venne molto spesso tramandato in codici miscellanei, insieme a versioni volgari di vecchie raccolte moraleggianti come i *Dicta Catonis*, il *Moralium*

84. Si noterà ad esempio che uno dei più interessanti volgarizzamenti toscani primotrecenteschi del *De doctrina*, quello testimoniato da BMV, Manoscritti italiani II, 3 (4984), cc. 1-11, riporta l'operetta di Albertano sul parlare e il tacere insieme a una sorta di giunta agli *Ammaestramenti*, detta *Sententie Tullii et Senece et aliqua dicta Aristotilis*, e soprattutto alla versione volgare (a quanto pare la traduzione toscana della riduzione francese di Brunetto Latini nel *Tresor*) dell'*Etica nicomachea* di Aristotele. Sul manoscritto cfr. *infra*, nota 87.

dogma philosophorum, la *Regula vitae honestae* di Martino di Braga (ma ritenuta opera di Seneca), o a testi devozionali veri e propri come i trattati di Agostino o Bernardo. Il caso del *De doctrina dicendi* è in questo senso davvero emblematico. Accanto alla composizione nei numerosi manoscritti superstiti, vari cenni della tradizione manoscritta lasciano intendere come nei primi decenni del secolo XIV il testo venisse percepito essenzialmente come opera di letteratura religiosa. In molti manoscritti l'opera è designata con il titolo *De moribus*, con una assimilazione anche del titolo alla tipologia dei trattati morali ai quali si trovava spesso associato, e in almeno un caso la dedica iniziale dell'opera trasforma il testo latino presentando il dedicatario figlio dell'autore come maestro in teologia⁸⁵. Ancora, non mancano episodi testuali in cui gli stessi riferimenti "professionali" dell'originale di Albertano vengano più o meno consapevolmente forzati nel senso che si è detto, come in un passaggio del volgarizzamento marciano del primo Trecento, per altri versi molto accurato, in cui però il riferimento alla parola «pro Dei servitio, ut faciunt Predicatores et Minores. Pro humano commodo, ut causidici at alii oratores»⁸⁶, diventa «in servizio di Dio sì come fanno li frati predicatori et li minori; e per lo pro dell'omo, sì come fanno li santi homini che stanno in oratione»⁸⁷.

Non stupisce, quindi, che la diffusione del testo abbia preso nel corso del secolo XIV vie essenzialmente religiose, o di ambienti fortemente connotati in senso devozionale⁸⁸. Questo non vuol dire che l'opera non

85. Faleri, *Il volgarizzamento*, cit., p. 215 osserva che nel manoscritto conservato a Parma e redatto tra fine Trecento e inizio Quattrocento nel prologo del *Liber consolationis* «te exerces in arte cyrugiae» è tradotto «te adoperi nell'arte di teologia»: una svista dovuta evidentemente al fatto che allo stesso copista risultava naturale pensare ai consigli di Albertano come a qualcosa di attinente alla sfera teologica.

86. È il brano del *De doctrina* citato *infra*, nota 91.

87. BMV, *Manoscritti italiani* II, 3 (4984), c. 7v. Si tratta di una versione del testo che a differenza della tradizione "palatina" e dell'editore Rossi non omette nessuna delle parti del testo latino, pur non ricalcando le scelte stilistiche e lessicali di Andrea da Grosseto o di Soffredi: rappresenta quindi uno degli esempi meglio riusciti di traduzione del trattato in volgare fiorentino.

88. Ad esempio il codice BNCV, Nazionale II, IX, 165, testimone duecentesco del *De amore Dei* forse adoperato dall'editore Rossi nel 1610, proviene sicuramente dal convento di San Francesco di Fiesole, mentre da un ambito monastico veniva sicuramente la copia del medesimo trattato approntata dal citato Fantino di San Frediano. Un caso interessante è rappresentato dalla comunità monastica mista del convento brigidino detto del Paradiso presso Firenze, sorto nel tardo Trecento da ambienti molto legati alla più alta dirigenza politica della repubblica; sappiamo che le monache curarono nel primo Quattrocento almeno due copie dei trattati di Albertano, cioè quelli che ora sono Ricc. 1338 e

fosse letta da laici⁸⁹: ma lo era in quanto testo di ammaestramento cristiano, non come testo interessante sul piano della formazione del cittadino. Per interessi del genere, erano ormai in circolazione testi più espliciti e appropriati.

E a dimostrazione di come le vicende del suo uso possano in definitiva condizionare il testo stesso, si può citare una circostanza non ancora sufficientemente valorizzata dalla storiografia. Una delle edizioni del *De doctrina*, la più antica, tramanda infatti una versione del trattato sensibilmente diversa dagli altri testimoni. Non sappiamo con precisione quale testimone manoscritto avesse adottato Bastiano de' Rossi, ma stando alle sue note introduttive si tratterebbe di codici molto antichi, non più tardi degli anni Ottanta del Duecento⁹⁰.

Questo testo "alternativo" di Albertano diverge dagli altri volgarizzamenti non per le scelte lessicali o linguistiche, ma perché tramanda una versione più breve, presumibilmente tratta a sua volta da un antigrafo latino rielaborato. Tutto il trattato è insistentemente sfrondata di una parte delle citazioni che ne rappresentavano l'ossatura portante, eliminando circa un terzo di tutto l'apparato testuale: a questo riguardo non c'è una vera scelta tematica, per cui in realtà vengono cassate sia le citazioni classiche o considerate tali (Seneca e Cicerone essenzialmente) sia quelle scritturali (dai libri sapienziali) sia ancora quelle medievali (Pietro Alfonsi, Cassiodoro o Boezio). Intento del compilatore fu insomma quello di ridurre sinteticamente l'opera, eliminando le citazioni ridondanti laddove queste si accumulassero intorno ai medesimi contenuti.

Ricc. 2280, mentre un'ulteriore copia giunse probabilmente a fine Quattrocento nella biblioteca del monastero: cfr. R. Miriello, *I manoscritti del monastero del Paradiso di Firenze*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007, p. 109 (scheda 37.7), p. 149 (scheda 69.4), pp. 166-7 (scheda 74.1). I brevi trattati di Albertano si trovano così spesso associati in miscellanee con volgarizzamenti di Padri della Chiesa e testi religiosi, come nel codice BNCF, Palatino 30 del secolo XV, che unisce testi di Gerolamo e scrittori religiosi moderni alla *Dottrina sopra le sei parole* di Albertano.

89. Bisogna infatti tener conto della distorsione prospettica legata alla conservazione delle biblioteche religiose, incomparabilmente migliore rispetto a quella delle collezioni appartenute a lettori laici. Il breve saggio di E. Artifoni, *Il governo della parola*, in "Storia e Dossier", 5, marzo 1987, pp. 22-5, fa riferimento a varie occorrenze della citazione di Albertano nella epistolografia privata fiorentina quattrocentesca, che pare aver assunto il nostro a modello quasi proverbiale di disciplina del parlare; per la presenza dei suoi testi nelle biblioteche private di questo periodo cfr. Ch. Bec, *Les livres des florentins (1413-1608)*, Olschki, Firenze 1984.

90. L'editore cruscante ricorda di aver raccolto i trattati da vari codici, tra cui uno del 1272, uno altrettanto o forse anche più antico e uno del 1283.

Ma l'originalità di questo scritto si esprime molto più esplicitamente in alcune rilevanti omissioni. La prima interviene nel penultimo capitolo del testo, quello dedicato alla parola "perché". Nel testo latino e nella versione di Andrea da Grosseto l'espressione diventava motivo di una trattazione abbastanza articolata, nella quale alcuni riferimenti filosofici molto generali sulle cause finali che regolano l'universo introducevano considerazioni sulle categorie di persone che per utili cause hanno l'incarico di prendere la parola e di godere dei frutti di questa mansione, cioè i predicatori e coloro che parlano nelle istituzioni pubbliche, gli "arringatori"⁹¹. Tutto questo passaggio è totalmente omesso nella versione di Rossi, che salta direttamente al riferimento "privato" alle buone cause per parlare all'amico e riduce così l'intero capitolo a una sezione artificiosamente breve. Più avanti, un'ulteriore omissione espungeva dal capitolo sulla parola "come" un brano ciceroniano sulla pronuncia e l'espressione della parola in pubblico, andando così a depotenziare il profilo pubblico della parola di cui l'opera tratta⁹². Infine, nell'ultimo capitolo dell'opera sulla parola "quando", il manoscritto perduto cassa l'intero brano di Albertano intorno ai vari tipi di parola che può capitare all'uomo di usare nella sua comunità:

Nam si de predicatione loqui desideras tempore congruo, prius historiam dicas, postea vero allegoriam, tertio tropologiam. Si vero de epistulis tractes, primo loco et tempore salutationem pones, secundo exordium, tertio narrationem, quarto petitionem, quinto conclusionem. Si autem de concionando et ambaxiatas faciendis, studeas primo loco et tempore salutationem dicere; secundo vero commendationem, tam illorum ad quos ambaxiatam dirigitur quam sociorum tecum ambaxiatam portantium; tertio ambaxiatam sive narrationem eius quod tibi impositum fuerit; quarto vero exhortationem, dicendo suasoria verba ad consequendum id quod postulatur; quinto modi positionem, allegando modum, quo modo id quod postulatur fieri valeat; sexto exempli positionem, inducendo exempla de rebus in similibus negotiis factis et observatis; septimo denique assignabis sufficientem rationem ad omnia predicta [...]

Si autem de legibus et decretis vel decretalibus tractare volueris, primo tempore et loco litteram ponas, secundum casum, tertio littere expositionem, quar-

91. I passi mancanti sono nell'ed. Navone i parr. IV, 4-25, in particolare nel passo già citato su coloro che parlano «pro Dei servitio, ut faciunt Predicatores et Minores. Pro humano commodo, ut causidici at alii oratores [...] Pro utroque autem, id est pro Dei servitio et humano commodo, dicunt verba alii sacerdotes et clerici seculares»: in questo modo il capitolo "perché" era ridotto di oltre la metà rispetto al testo originario.

92. Nell'ed. Navone, pp. 32-4, parr. V, 7-17; è il brano di cui si è detto *supra*, nota 41.

to similia, quinto contraria, sexto solutiones. Et sic de qualibet scientia que ad eam pertineant, secundum prius et posterius sunt dicenda⁹³.

In definitiva, la copia adoperata dall'edizione seicentesca, oltre a sfrondare pesantemente il testo di Albertano da una serie di citazioni, ne eliminava praticamente tutti i riferimenti alla dimensione pubblica della parola: prediche, ambasciate, arringhe processuali, nonché lettere ufficiali. Il *De doctrina*, insomma, prendeva il volto di un'opera di edificazione personale, guida al comportamento del buon cristiano nella vita sociale, senza alcuna ambizione di accompagnarlo nel governo della comunità.

Questa inclinazione del perduto manoscritto usato da Rossi, difficile da collocare nel tempo proprio per la mancanza del manoscritto e la sua datazione solo ipotetica nelle note dell'editore secentesco, trovava però nel primo Trecento una evoluzione ulteriore in un ramo contiguo della complessa tradizione manoscritta del volgarizzamento, che invece ci è noto da alcuni testimoni. Il manoscritto migliore di questa linea alternativa è il Palatino 387 della Biblioteca nazionale centrale di Firenze⁹⁴, redatto in area fiorentina nel primo quarto del secolo XIV, insieme a un codice quasi coevo, in larga parte coincidente, che tuttavia mostra caratteri linguistici toscano-occidentali, pisani o lucchesi⁹⁵. I rapporti tra il Palatino e il codice Rossi restano come ovvio nel dubbio, vista la perdita di quest'ultimo⁹⁶. Senza avanzare ipotesi di ricostruzione che esorbi-

93. Cito dall'ed. Navone, pp. 40-2, parr. 19-27 e 35-36, tutti assenti dalla versione del Palatino. In questo caso l'omissione delle parti più chiaramente "retoriche" del testo di Albertano si spiega sicuramente con l'ampia disponibilità, dalla fine del Duecento, di opere come il *Tresor* italianizzato e il volgarizzamento della *Rhetorica ad Herennium*, in cui tutti questi insegnamenti trovavano una trattazione ben più ampia e autorevole che non nelle scarse pagine di Albertano.

94. Cfr. la scheda in Bertelli, *Tipologie librerie e scrittura*, cit. Il testo secondo la lezione del manoscritto nazionale è edito qui in *Appendice*.

95. Ricc. 1737: manoscritto pergameneo del XIV secolo, contiene il *Liber Moralites* (volgarizzamento del *Moralium dogma philosophorum* di Guglielmo di Conches) e il libro sulla dottrina del tacere di Albertano, senza titoli coevi né note di possesso. I tratti linguistici che lo distinguono dal Palatino 387, a parte la rarità dei raddoppiamenti consonantici assai ricorrenti nel manoscritto fiorentino, sono soprattutto l'uso di "paraula" in luogo di "parola" e la sonorizzazione della gutturale prevocalica come in "poga" e "poghi" per "poca" e "pochi" (alcuni casi a c. 18vA). Per il resto la lezione del codice riccardiano è del tutto identica a quella del Palatino anche nelle scelte lessicali più originali.

96. Se prestiamo fede alle note di Rossi, sembra inevitabile accreditare il manoscritto perduto di una priorità cronologica, perché sarebbe difficile collocare il Palatino in una data antecedente almeno al 1283; è vero però che il testo Rossi presenta, nell'identità degli usi linguistici adottati, uno stile decisamente più elegante e pulito, meno legato all'idio-

tano le capacità di chi scrive, è probabile che i due compilatori abbiano usato antigrafati latini diversi, ma che uno dei due abbia tenuto di fronte l'altro come modello: così si spiegherebbe l'identità quasi perfetta delle soluzioni lessicali adottate, stante la divergenza sull'inclusione o l'omissione di certe frasi nella versione latina⁹⁷.

Anche in questo caso dunque, come in molti altri, trova conferma l'immagine di una proliferazione di volgarizzamenti originali in contesti diversi, esemplati l'uno sull'altro ma sempre con la possibilità di ripartire dal latino per una versione più adatta al proprio ambiente, e dunque con una spiccata sensibilità di ogni nuova copia verso le esigenze del potenziale lettore.

A questo proposito il testo tramandato dal Palatino accentua senza dubbio l'orientamento devozionale dell'opera, in parte testimoniato da varianti involontarie di ambito religioso, in parte per vere e proprie scelte terminologiche. Sarà da includere tra le prime la sostituzione di sant'Isidoro a Esopo come autore di uno dei detti edificanti citati⁹⁸, mentre è singolare esempio delle seconde la scelta, già presente nel codice Rossi a differenza di tutti gli altri volgarizzamenti, di trasformare l'immagine di Albertano «come nell'abici» nel senso di contenitore di tutte le parole, in «così che nne la Bibbia si contenghono tutte iscripture così sopra le dette VI parole tutte parole che ssi convengnano dicere o tacere o assai o pocho vi si contenghono»⁹⁹; o, ancora, l'*explicit* del Palatino, che accentuava la retorica devota già ben presente nel latino¹⁰⁰. E soprattutto,

ma parlato, e sembra anche emendare alcuni passi incerti o scorretti del Palatino. In effetti la versione del Palatino appare piuttosto trascurata sul piano stilistico, e pur avendo teoricamente a disposizione oltre cinquant'anni di volgarizzamenti precedenti dello stesso testo, presenta non di rado lezioni approssimative o banalizzanti. Ad ogni modo il caso di Andrea da Grosseto, che offre senz'altro la versione volgare più matura ed elegante tra quelle note di Albertano, pur essendo la più antica, ammonisce a non trarre frettolose connessioni tra finezza linguistica e collocazione cronologica del codice.

97. Non stupirà questo procedere apparentemente incoerente del volgarizzatore, che seguiva la lezione di un modello già volgare pur riservandosi di tornare al latino integrando il proprio "modello" o adattando il dettato alla propria sensibilità: una dinamica del genere è quella riconosciuta ad esempio nei rapporti tra Brunetto e Taddeo Alderotti per la versione dell'*Etica* aristotelica, come mostra Gentili, *L'uomo aristotelico*, cit., pp. 41-9.

98. Mentre il manoscritto usato da Rossi, altrettanto a disagio con un autore che forse non conosceva, rendeva prudentemente «uno savio».

99. BNCf, Palatino 387, 37v.

100. *Ibid.*: «Dio che m'a donato gracia di dire queste cose che nne conducha a la sua allegreça perpetuale in secula seculorum amen. Explicit liber Albertani de moribus Deo gratias amen».

se il Palatino adottava la medesima scelta di robusta e consapevole riduzione del testo latino testimoniata anche dal codice Rossi, ne correggeva però la portata, reintegrando nell'ultimo capitolo la versione originaria di Albertano, in cui si proponeva a modello di ordinato eloquio il discorso rivolto alla Vergine dall'arcangelo Gabriele¹⁰¹. Nella versione latina e negli altri volgarizzamenti, l'esempio giungeva alla fine di una densa trattazione sugli atteggiamenti e l'ordine del parlare, e in questo senso era omesso per effetto della semplificazione operata nel codice Rossi. Il suo reintegro del testo ne faceva semplicemente un richiamo religioso, emblematico a chiusura del testo.

Quali che siano i rapporti tra queste versioni alternative del trattato, una tendenza sembra in atto. Se nei primi volgarizzatori, specialmente Andrea da Grosseto, era emersa una tendenza vagamente "attualizzante" del testo rispetto alla terminologia del tempo, questa parte della tradizione manoscritta tendeva evidentemente a espungere i riferimenti professionali o istituzionali per fare del trattato un ammaestramento eminentemente morale. Oppure, come accade nel ramo "palatino", che come si è visto è ben testimoniato da almeno due codici primotrecenteschi, a questa riduzione di aggiungeva un recupero dei temi devozionali, che facevano così di Albertano quello che (solo in parte) era stato, cioè un testo di educazione religiosa¹⁰².

Senza eccedere in una interpretazione che avrebbe bisogno di una più attenta disamina della tradizione manoscritta trecentesca, pare plausibile che già nel primo Trecento fossero ormai lontani i significati politici di un'opera come quella di Albertano. Prova ne sia il fatto che al volgere del secolo il trattato *De amore Dei* poteva andare trascritto insieme

101. BNCf, Palatino 387, c. 37r: «e perciò puoi pigliare exemplo [B] da Santo Ghabriello Arcangelo, essendo egli mandato da Dio per mesaggio a la vergine Maria beata prima la salutòe dicendo Dio ti salvi Maria, e poi la lodòe dicendo piena di gratia Dio sie te co benedecta see sopra tutte l'altre femine, e poi la confortòe dicendo Maria non avere paura che ttu ai gratia appo Dio e perciò la confortòe ch'ella ebbe paura perciò che l'angiolo l'avea detto ch'ella era adonbrata e grossa de lo Spirito Santo, e poi le disse come avrebbe figliuolo e parturirebbe e poi le disse in che modo dicendo lo Spirito Santo verrà in te e poi le rendeo exemplo come Elisabet averàe figliuolo in sua vecchieçça e poi le mostròe ragione come potrà essere dicendo che a dDio nonn è veruna cosa impossibile».

102. Senza attardarsi troppo su considerazioni valutative, si potrà osservare che questa evoluzione – o se si vuol involuzione – del ruolo culturale di Albertano ben si colloca nella temperie testimoniata da quei testi trecenteschi, come il *Libro di buoni costumi* di Paolo da Certaldo, in cui l'intento di ammaestramento morale procede per vie culturalmente anguste, poco sensibili alla dimensione propriamente pubblica dell'etica cittadina.

a volgarizzamenti di carattere letterario, tra cui, ironia della sorte, quello di una scelta di lettere di Pier delle Vigne¹⁰³: se i testi latini avevano rappresentato a suo tempo opzioni culturali in qualche modo contrapposte, il tempo aveva ampiamente stemperato quelle contrapposizioni.

Una trasformazione del genere può essere indicativa di come la circolazione di opere di prosa volgare, tradotte dal latino o in qualche modo originali, avesse nel primo Trecento accumulato sopra lo strato più antico, rappresentato dalle varie versioni di Albertano, una fitta serie di testi ai quali gli attori della vita politica cittadina potevano in qualche modo far riferimento. Anche la cronachistica trecentesca mostra non di rado figure del ceto dirigente urbano impegnate nella lettura di opere morali volgarizzate, e d'altra parte l'eccezionale familiarità con la scrittura che la tradizione dei "libri di famiglia" testimonia¹⁰⁴ è un esempio lampante di questa possibilità ormai realizzata della cultura in lingua vernacolare. Se la formazione religiosa dei ceti dirigenti continuava ad avvalersi della tradizione volgare di Albertano, quella politica aveva esigenze e ambizioni più innovative. La stessa accezione di "consiglio" che Albertano aveva dato, facendone uno dei punti-chiave della sua opera, doveva parere agli occhi di quegli uomini della politica del primo Trecento ormai insoddisfacenti, o quantomeno generica, poco connotata politicamente, troppo poco a raffronto di quanto la vita politica dei Comuni del tempo e i suoi precipitati ideologici avevano insegnato ai ceti dirigenti cittadini¹⁰⁵.

103. Accade ad esempio nel manoscritto Ricc. 1538 del tardo Trecento, che contiene oltre al *De amore* di Albertano volgarizzato una lunga serie di testi letterari e retorici in versione volgare, tra cui una scelta di lettere pubbliche di Pier delle Vigne e alcuni dei più famigerati *pamphlets* antipapali: sul codice e i testi in questione cfr. B. Grévin, *Héritages culturels des Hohenstaufen. Volgarizzamenti de lettres et discours de Frédéric II et de ses adversaires. Problèmes d'interprétation*, in "Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge", 114, 2002, pp. 981-1043.

104. V. Branca (a cura di), *Mercanti scrittori. Ricordi nella Firenze tra medioevo e rinascimento*, Rusconi, Milano 1986²; sui livelli di alfabetizzazione nella Toscana tardo-medievale cfr. ora R. Black, *Education and Society in Florentine Tuscany. Teachers, Pupils and Schools, c. 1250-1500*, vol. 1, Brill, Leiden-London 2007.

105. O quantomeno ai ceti dirigenti dei più robusti e intraprendenti regimi popolari della Toscana tra i due secoli, mentre in contesti per così dire più periferici e appartati continuava a prevalere un'impostazione eminentemente etica. Cfr. ad esempio l'eloquente testimonianza del centone di ammaestramento morale di Pietro da Fermo, giudice al servizio di un podestà marchigiano nel 1292: come osserva l'editore in F. Pirani, *Moderazione del vivere cittadino: il "Testamentum" di Pietro da Fermo (1292)*, in "Archivio storico italiano", 169, 2011, pp. 343-71, «Pietro confina ad un piano esclusivamente moralistico anche la questione dei conflitti sociali e politici», e quindi resta ancora al di qua di una

Oltre Albertano: volgare e politica nel Trecento toscano

3.1. I volgarizzamenti “politici”

Non per nulla, proprio nella prima metà del Trecento il volgare si avviava ad acquisire la dignità di lingua del diritto e delle sedi più illustri della tradizione giuridica cittadina. Fin dagli anni a cavaliere tra i due secoli erano comparsi testi statutari volgari, ma provenienti da ambienti corporativi o devozionali¹⁰⁶: ambienti cioè per loro natura più vicini a un uso pratico della scrittura. Si ricordano così vari statuti di corporazioni artigiane o testi di ambito confraternale come lo statuto pistoiese dell’Opera di San Jacopo del 1313¹⁰⁷. Solo con qualche anno di ritardo si sarebbe avviata una tradizione simile anche per le grandi città, tra le quali il primato spetta agli statuti senesi del 1309-10, volgarizzati con un poderoso lavoro su un testo estremamente vasto e complesso¹⁰⁸. Quello che conta ricordare a questo riguardo è che nell’opera del 1309 l’intento simbolico prevale su quello di ordinaria riproposizione del testo normativo: non è un caso, ad esempio, che non esista l’antigrafo latino del testo, che venne costruito attingendo a redazioni parziali degli ultimi decenni del secolo. E non è mancato chi abbia messo seriamente in dubbio l’effettiva utilità pratica di una traduzione del genere, che non si trova citata nella quotidiana prassi giudiziaria¹⁰⁹. Era, insomma, un’operazione di poli-

attribuzione di contenuti etici alle istituzioni in quanto tali, rimaste decisamente sullo sfondo nel suo scritto nonostante l’esperienza diretta dell’autore. Non a caso Pietro da Fermo sceglie di scrivere in latino, quindi privilegiando una destinazione “professionale” del suo scritto. Sembra di cogliere cioè una connessione tra uso del volgare e ricerca di forme nuove di affermazione del valore delle istituzioni entro cui i lettori volgari di quegli anni si trovavano a operare come cittadini attivi e uomini di potere.

106. Molti editi nelle raccolte fondamentali dei *Testi fiorentini della fine del Duecento e dei primi del Trecento*, a cura di A. Schiaffini, Sansoni, Firenze 1926; *Nuovi testi fiorentini del Duecento*, a cura di A. Castellani, Sansoni, Firenze 1952; *Testi pratesi della fine del Duecento e dei primi del Trecento*, a cura di L. Serianni, Accademia della Crusca, Firenze 1977.

107. L. Gai, G. Savino (a cura di), *L’Opera di San Jacopo in Pistoia e il suo primo statuto in volgare (1313)*, Pacini, Pisa 1994.

108. M. Salem Elsheikh (a cura di), *Il costituito del Comune di Siena volgarizzato nel MCCCIX-MCCCX*, Fondazione Monte dei Paschi di Siena, Siena 2002.

109. F. Bambi, *Un costituito davvero per tutti? (A proposito del Costituito del Comune di Siena volgarizzato nel MCCCIX-MCCCX)*, in “Quaderni fiorentini per la Storia del Pensiero giuridico moderno”, 33-34, 2004-2005, pp. 1239-49.

tica culturale prima ancora che di prassi istituzionale, con la quale si volle esprimere nella lingua della vita quotidiana il principale testimone delle idealità civiche¹¹⁰. L'esempio ebbe successo. Pochi anni più tardi, in una data che andrà probabilmente fissata nel 1324, un analogo intento era affidato alla redazione degli ordinamenti di giustizia fiorentini¹¹¹. Anche in questo caso la scelta era estremamente oculata, perché il lavoro di volgarizzamento non investì gli statuti cittadini veri e propri (che peraltro avevano appena ricevuto una parziale revisione proprio nel 1322), ma piuttosto il testo più breve ma altrettanto simbolico che conservava la legislazione magnatizia, vero e proprio emblema ideologico della natura popolare del regime. Il volgarizzamento, dunque, sembra individuare i nuclei più significativi dell'identità politica della città e della sua autorappresentazione¹¹². Non pare fuori luogo pensare a queste esperienze di volgarizzamento dal forte connotato simbolico come a testimoni della volontà, da parte dei ceti dirigenti cittadini, di assumere in prima persona quel ruolo di formazione alla politica attraverso l'accesso a testi "modello" in volgare che ancora negli anni tra Due e Trecento era stato assunto da scrittori di cose morali o predicatori.

Il punto di arrivo di questa rinnovata fase di espansione delle scritture politiche volgari si può cogliere alla metà del secolo, quando di nuovo a Firenze si compie una saldatura emblematica tra la tradizione ormai di lunga data dei volgarizzamenti letterari e l'uso del volgare in

110. Cfr. M. Ascheri, *Il costituito di Siena: sintesi di una cultura giuridico-politica e fondamento del "Buongoverno"*, in Salem Elsheikh (a cura di), *Il costituito del Comune di Siena*, cit., vol. III, pp. 23-57, in particolare pp. 55-6, che accentua questa natura progettuale della scelta linguistica, come affrancamento della civiltà politica municipale dal tecnicismo e l'universalismo del diritto comune: «il volgare parve probabilmente un'alternativa al sapere arcano degli operatori del diritto, una specie di ancora di salvezza per il "popolo" e dei suoi politici [...] insomma, l'opzione linguistica fece parte dell'orizzonte programmatico [...] di quel largo ceto medio che tenne le redini della città in quei decenni».

111. P. Fiorelli, *Gli "Ordinamenti di Giustizia" di latino in volgare*, in V. Arrighi (a cura di), *Ordinamenti di giustizia fiorentini. Studi in occasione del VII centenario*, Edifir, Firenze 1995, pp. 65-103 (ora in Id., *Intorno alle parole del diritto*, Giuffrè, Milano 2008, pp. 229-79); meno plausibile l'anticipazione della datazione proposta in G. Biscione (a cura di), *Statuti del comune di Firenze nell'Archivio di Stato. Tradizione archivistica e ordinamenti. Saggio archivistico e inventario*, Ministero per i beni e le attività culturali-Direzione generale per gli archivi, Roma 2009, pp. 250-63.

112. Una considerazione simile vale per le esperienze degli anni immediatamente successivi, cioè il volgarizzamento del Breve del Popolo e delle compagnie di Pisa (1330) e dello Statuto della Parte guelfa di Firenze (1335): cfr. Artale, *I volgarizzamenti*, cit., pp. 354-64.

ambito legislativo. È infatti noto come la nuova versione degli statuti del Comune e del popolo, compiuta nel 1355, fosse affidata per il volgarizzamento integrale ad Andrea Lancia, notaio e letterato già celebre per le sue versioni dei classici (di Virgilio *in primis*) e probabilmente da identificare con l'Ottimo del commento alla *Commedia*¹¹³. Non v'è dubbio che l'operazione d'immagine facesse in questo caso aggio sulla effettiva rilevanza giudiziaria del testo, giacché il volgarizzamento intervenne quando ancora il nuovo testo mancava di formale ratifica da parte dei consigli (che sarebbe peraltro arrivata con straordinario ritardo solo nel 1366). E d'altra parte, appena terminata l'impresa del volgarizzamento statutario, Andrea fu di nuovo incaricato dal Comune per la redazione volgare di una eterogenea raccolta di leggi¹¹⁴, non sempre rilevanti sul piano sostanziale, ma che comunque ben rappresentavano la crescente complessità della legislazione cittadina. L'addensarsi di esperienze del genere era senza dubbio, almeno nel caso del Comune fiorentino, indice di un'opzione forte per il volgare come lingua delle istituzioni. Anche perché ancora nel 1355 il governo cittadino disponeva che nella prassi giudiziaria della Mercanzia, il potente tribunale per le cause commerciali, adottato a simbolo dell'efficacia e della rapidità della giustizia della repubblica, fosse obbligatoriamente usato il volgare:

Ut presertim que bona fide fiunt seu vulgariter contrahuntur per iuris subtilitatem et iudicarium ordinem in calumniam non trahantur [...] in curia universitatis Mercantie seu mercatorum civitatis Florentie nulla petitio libellus seu querimonia, nullaque exceptio replicatio seu duplicatio, nullaque interrogatio positio articulus seu responsio, nullaque allegatio nec aliquis actus iudicarius possit offerri porrigi dari fieri seu scribi in latino seu litterali vel grammaticali sermone, sed omnia que in dicta curia attitabuntur seu fient et tam in procedendo quam in pronuntiando seu sententiando fiant dicantur et fieri, scribi et dici de-

113. L. Azzetta, *Per la biografia di Andrea Lancia: documenti e autografi*, in "Italia medievale e umanistica", 39, 1996, pp. 121-70.

114. F. Bambi, *Le aggiunte alla compilazione statutaria fiorentina del 1355 volgarizzate da Andrea Lancia: edizione diplomatico-interpretativa del manoscritto A. S. F. Statuti del comune di Firenze*, 33, in "Bollettino dell'Opera del Vocabolario italiano", 6, 2001, pp. 319-89; del medesimo autore cfr. ora *Una nuova lingua per il diritto. Il lessico volgare di Andrea Lancia nelle Provvisioni fiorentine del 1355-1357*, vol. 1, Giuffrè, Milano 2009; una seconda edizione è in Id. (a cura di), *Ordinamenti, provvisioni e riformazioni del Comune di Firenze volgarizzati da Andrea Lancia (1355-1357)*, edizione critica del testo autografo, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, Venezia 2001.

beant solummodo vulgariter et non litteraliter seu grammaticaliter, et quod secus fieret sit ipso iure nullum¹¹⁵.

Una disposizione non applicata nella pratica ancora per molti anni, ma che comunque confermava la scelta del volgare come forma linguistica distintiva dell'identità politica cittadina rispetto alla tradizione universalistica del diritto comune.

Queste testimonianze si collocano come ovvio nel campo dei testi normativi e giuridici e non in quello, da cui siamo partiti, della tradizione etico-politica, ma dai vari indizi raccolti fin qui sembra di poter concludere per una sostanziale convergenza dei due ambiti intorno al ruolo del volgare come sede linguisticamente più appropriata per definire un canone "cittadino" di valori pubblici. E del resto, anche letture della tradizione letteraria fiorentina nel Trecento hanno suggerito come una certa vena di "umanesimo civile" già preconizzato da Brunetto nel secondo Duecento nelle forme di un orgoglio repubblicano anti-imperiale, antiuniversalistico e quindi convintamente cittadino trovasse una sua continuità proprio nel filone volgare della letteratura fiorentina, fino ad acquisire nuova dignità espressiva e stilistica con il repubblicanesimo ciceroniano di Leonardo Bruni nel primissimo Quattrocento¹¹⁶. Il volgare, insomma, come sede non dichiarata ma efficace per accogliere le rivendicazioni di identità della sfera politica cittadina, sia sul piano istituzionale che su quello delle tradizioni culturali.

115. Archivio di Stato di Firenze, Mercanzia, 18, c. 11v. Del provvedimento, e del ruolo del volgare nelle pratiche giudiziarie della mercanzia nel XIV secolo, si è occupato L. Boschetto, *Writing the Vernacular at the Merchant Court of Florence*, in corso di stampa.

116. Ci si riferisce soprattutto al lungo saggio di G. Tanturli, *Continuità dell'umanesimo civile da Brunetto Latini a Leonardo Bruni*, in C. Leonardi (a cura di), *Gli umanismi medievali. Atti del II congresso internazionale dell'Internationales Mittelalternerkomitee (Firenze, 11-15 settembre 1993)*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 1998, pp. 735-80, che pur adottando un'accezione ristretta di umanesimo civile, inteso come lettura repubblicana della storia di Roma antica, riconosce nel filone volgare che unisce Brunetto al primo umanesimo (Dante stesso nella *Commedia*, i commenti al volgarizzamento di Valerio Massimo, la versione della *Pharsalia* di Lucano, i commentatori danteschi del pieno Trecento fino a Boccaccio e Filippo Villani) una continuità di quella lettura, arrivando quindi a ipotizzare che l'umanesimo civile à la Baron non sia tanto una traduzione nella contingenza politica del primo Quattrocento dei valori tratti dalle fonti classiche, quanto piuttosto l'emersione entro il classicismo primo-quattrocentesco di valori orgogliosamente repubblicani che la storia trecentesca aveva coltivato nei testi volgari. In termini simili, forse un poco accentuati, Milner, «*Le sottili cose*», cit., pp. 243-4.

Quasi a coronamento di un percorso del genere, nella Firenze degli statuti del 1355 il volgare diventava di nuovo un veicolo di testi di natura politica, questa volta carichi di contenuti ideologicamente molto marcati. È infatti del 1363 la comparsa a Firenze di un volgarizzamento del *Defensor pacis*, tratto non direttamente dal latino ma da una imprecisata versione francese di qualche anno prima¹¹⁷. Una versione che non poteva ritenersi esente da simpatie per quei contenuti di cultura politica duramente anticuriale e regalistica che Marsilio da Padova aveva incarnato nei suoi anni e che la repubblica fiorentina, pur nella sua strumentale tradizione guelfa, trovava in definitiva affini rispetto alle proprie ambizioni di Stato regionale. Si osserverà tra l'altro che come era accaduto un secolo prima con Brunetto, e almeno in parte con i primi volgarizzamenti di Albertano, era nell'ambiente politico francese che testi di cultura trovavano il loro primo passaggio alla lingua vernacolare, a cui attingono gli stessi scrittori italiani. Un ambiente che in quegli anni, sotto il regno di Carlo V, si mostrava particolarmente attivo proprio sul piano della valorizzazione del volgare come lingua di una originale cultura regia¹¹⁸.

Volendo accentuare un poco le caratteristiche di questa densa sovrapposizione tra cultura volgare e ambizioni politiche dei ceti dirigenti dello Stato, specialmente nell'osservatorio fiorentino, si deve considerare che anche esponenti di rilievo della cultura ecclesiastica del tempo, legati strettamente agli ambienti delle élite politiche cittadine, mostravano una spiccata attitudine per l'uso del volgare a fini di ammaestramento. Questo vale in maniera particolare per la figura di Luigi Marsili¹¹⁹, agostiniano del monastero di Santo Spirito, ritenuto dalla prima generazione degli umanisti fiorentini (Coluccio Salutati in testa) un vero e proprio padre spirituale della cultura cittadina, il quale ha lasciato un sottile ma fortunatissimo dossier di testi, essenzialmente epistolari ed esclusivamente volgari¹²⁰. Dalla lettura di quei testi, così come dalle te-

117. C. Pincin (a cura di), *"Defensor pacis": nella traduzione in volgare fiorentino del 1363*, Einaudi, Torino 1966.

118. Si pensi qui soprattutto all'opera filosofia di Nicolas Oresme: P. Souffrin, A. Ph. Segonds (éds.), *Nicolas Oresme. Tradition et innovation chez un intellectuel du XIV siècle*, Les Belles Lettres, Paris 1988.

119. Sul quale mi permetto di rinviare a L. Tanzini, *Luigi Marsili: Firenze e il mondo politico francese all'alba del Grande Scisma*, in A. Lemonde, I. Taddei (éds.), *Culture française et culture italienne entre moyen âge et renaissance*, École Française de Rome, Roma, in corso di stampa.

120. L. Marsili, *Lettere*, edizione critica a cura di O. Moroni, Liguori, Napoli 1978.

stimonianze dei contemporanei, emerge in Marsili la forte progettualità di una cultura fatta per il laicato, in forme anche linguistiche pensate in questo senso: un laicato che si riconosce più precisamente nella dirigenza politica del Comune¹²¹. Era nello stesso senso che andavano gli scritti volgari di Giovanni delle Celle, interessante figura di colto eremita, legato allo stesso Marsili e al patrizio cittadino Guido del Palagio, a cui destinò lettere spirituali in volgare¹²². A Giovanni si attribuisce un *corpus* di volgarizzamenti di opere morali, tra cui i vecchi testi dello pseudo-Seneca e alcune opere ciceroniane, come il *Somnium Scipionis* e i *Paradoxa stoicorum*¹²³: una scelta di testi affine a quella che abbiamo incontrato nei manoscritti di Albertano, e del resto la continuità di personaggi del genere con i nomi illustri della storia dei volgarizzamenti primo-trecenteschi è ben testimoniata dal fatto che la *Summa de casibus conscientie*, detta anche *Pisanella*, composta da Bartolomeo da San Concordio nel 1338, fu tradotta in volgare da Giovanni delle Celle¹²⁴, che portava quindi nell'ambito della cultura volgare una tipologia tipicamente ecclesiastica come il manuale per il confessore¹²⁵. A questa lunga tradizione la sensibilità ciceroniana dava tuttavia agli scritti dell'eremita delle Celle un'attenzione più spiccata al tema delle responsabilità pubbliche del destinatario, fino a esplicitare un vero e proprio patriottismo cittadino.

E infatti, sia nelle lettere di Marsili che in almeno quelle di Giovanni, gli autori si riferiscono al laicato cittadino esortandolo alla difesa del-

121. Per interessanti paralleli dal Trecento toscano e dalle esperienze religiose di veri e propri "volgarizzamenti" (in senso non solo linguistico) della cultura teologica cfr. I. Gagliardi, *Dibattiti teologici e acculturazione laicale nel tardo medioevo*, in "Rivista di Storia e Letteratura religiosa", 39, 2003, pp. 23-64.

122. Giovanni delle Celle, Luigi Marsili, *Lettere*, 2 voll., a cura di F. Giambonini, Olshki, Firenze 1991; sui due religiosi cfr. S. Brambilla, *Itinerari nella Firenze di fine Trecento. Fra Giovanni delle Celle e Luigi Marsili*, CUSL, Milano 2002.

123. G. Olivieri (a cura di), *Volgarizzamento di alcuni scritti di Cicerone e di Seneca fatto per dom Giovanni dalle Celle*, Ponthenier, Genova 1825.

124. È in effetti attribuita all'eremita vallombrosano la prima traduzione volgare della *Pisanella*, testo fortunato nelle stampe fino al XVIII secolo per il suo carattere esemplare della lingua del "buon secolo", ma che oggi si legge solo nell'edizione parziale col titolo *Principio del Maestrizzo: tratto da un manoscritto che fu di Daniele Manin, con frammenti del libro V*, a cura di P. Ferrato, Clementi, Venezia 1868.

125. R. Rusconi, *L'ordine dei peccati: la confessione tra Medioevo ed età moderna*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 142-60. Perfettamente parallelo in questo senso è il breve scritto volgare di Marsili noto come *Regola per bene confessarsi*, che anticipa i foglietti confessionali che circoleranno a stampa nel secolo successivo: cfr. O. Moroni, *La "Devota confessione" di Luigi Marsili*, in "Critica letteraria", 12, 1984, pp. 3-28.

la patria, anche contro le rivendicazioni del papato e delle gerarchie ecclesiastiche¹²⁶: e un'esortazione del genere cadeva proprio negli anni 1377-78, nel pieno cioè della guerra aperta che opponeva Firenze a papa Gregorio XI¹²⁷. Le incitazioni patriottiche dei due religiosi contro le mire del papa furono amplificate dalla tradizione manoscritta, che così conferma quanto uso del volgare, ambizioni politiche e autorappresentazione del potere pubblico fossero congiunte in questa inedita combinazione col pensiero religioso meno convenzionale del tempo.

3.2. Per una conclusione

Il percorso che abbiamo qui seguito è stato forse troppo variegato e ondivago per consentire una lettura unitaria a conclusione di queste pagine. D'altra parte l'osservatorio toscano, per quanto ovviamente privilegiato, non è l'unico, né i testi che abbiamo citato della tradizione dei volgarizzamenti esauriscono la ricchezza di un filone che nel corso del Trecento ebbe esempi copiosissimi, dall'ambito religioso a quello della traduzioni dei classici.

Lo spunto da cui si è partiti è l'episodio straordinariamente precoce del volgarizzamento dei trattati di Albertano, scelti già nel terzo quarto del Duecento per essere trasposti in una lingua vernacolare che ne facilitasse la fruizione da parte di lettori, la cui estrazione sociale era contigua ai ceti dirigenti delle città toscane. L'approccio a quei testi che i codici volgarizzati esprimono mostra in azione le sensibilità e le esigenze dei lettori, interessati ai riferimenti attualizzanti del testo; ma allo stesso tempo abbiamo osservato come una possibile lettura "politica" dei trattati ripiegasse rapidamente sugli aspetti religiosi, mentre testi più di-

126. Cfr. ad esempio la lettera di Giovanni delle Celle a Guido del Palagio (ed. cit., pp. 265-6), in cui rassicurava l'amico della liceità di partecipare alla vita politica della città anche se ciò comportasse la scomunica che il papa aveva pronunciato contro Firenze: «di dubitare non t'è bisogno, dove tu drizzi la tua intenzione prima all'onore di Dio e poi al buono stato della città tua; et ètti lecito atarla, difenderla, consigliarla, sì cche mai non potesse venire ale mani de' nimici suoi [...] e per questa santa intenzione tua puoi discorere per tutti gli ufici del comune senza peccato mortale».

127. A. Gherardi, *La guerra dei fiorentini con papa Gregorio XI detta la guerra degli Otto Santi*, in "Archivio storico italiano", serie III, 5, parte II, 1867, pp. 35-131; 6, parte I, 1867, pp. 208-32; parte II, pp. 229-51; 7, parte I, 1868, pp. 211-32; parte II, 1868, pp. 235-48; 8, parte I, 1868, pp. 260-96; D. S. Peterson, *The War of the Eight Saints in Florentine Memory and Oblivion*, in W. Connell (ed.), *Society and Individual in Renaissance Florence*, University of California Press, Berkeley 2002, pp. 173-214.

chiaratamente “attuali” e sensibili alla sfera politico-istituzionale prevalevano come punti di riferimento dell’etica pubblica.

Ciò che non cambiava, tuttavia, era la priorità del volgare: che anzi nel primo Trecento accresce vistosamente il suo rilievo per le pratiche legate alla predicazione e per l’uso della lingua vernacolare nei testi di diritto, le une e gli altri, in prospettive diverse, a consolidare i progetti politici dei ceti dirigenti cittadini. Nel corso del XIV secolo quei progetti politici trovano espressione, oltre che nella consolidata tradizione del diritto cittadino, anche nel volgarizzamento di opere dottrinali o nell’opzione per il volgare di tutta una letteratura d’ispirazione patriottica. Molta strada era stata fatta rispetto ai devoti ammaestramenti di Albertano ai causidici della sua città, ma l’obiettivo sarebbe stato in fondo lo stesso, sebbene applicato a testi di maggior spessore, anche per gli ispiratori dei governanti della fine del Trecento: l’obiettivo cioè di una formazione politica tutta cittadina dei ceti dirigenti, funzionale all’ambizione dei più dinamici regimi comunali così come, anni dopo, della Firenze del nascente Stato regionale.

Appendice
Volgarizzamento del *De doctrina dicendi et tacendi*
di Albertano da Brescia
secondo il manoscritto BNCF, Palatino 387 (cc. 32r-37v)*

[32rA] Incipit Liber Albertani.

Lo 'ncominciamento el meçço e la fine del mio dire sia la gratia del Santo Spirito. Inperciò che molti errano nel parlare e nonn è neuno che la sua lingua pienamente possa domare, sì come testimonia messere Santo Iacopo appostolo che disse: bestie uccelli serpenti si possono domare a la natura humana e ssi domano, e lla lingua dell'uomo pochi sono quegli che la possano domare. Onde io Albertano una piccola doctrina sopra 'l tacere e sopra 'l parlare compresi in sei parole, et avrai figliuolo mio iStephano abbo prochurare d'insengniarle, e queste sono le dette sei parole: chi ttu se', che cosa, a chui, perché, come e quando.

Inperciò che queste sei parole [B] sono gravi e generali e generalmente abbiano iscuritade i'lloro, di quella pocha sciença che Dio m'à mostrato sì la ti mosterrò più brevemente che io potrò. Onde figliuolo mio charissimo quando tu ài disiderio di parlare si dei cominciare da tte medesimo ad exemplo del gallo che ançi ch'elli canti si perchuote e si batte tre fiata co-l'alie.

Lo cominciamento dunque del tuo detto ançi che lo spirito conducha la parola a la tua boccha richiedi e ciercha te medesimo ançi che ttu vengni a dire, cioè pensa una fiata e poi pensa e ripensa tanto è a dire per tre fiata pensa e perciò pensa nell'animo tuo ançi che ttu vengni a parlare se quello che ttu vieni a parlare apertiene a dire a tte o s'egli apertiene ad altrui, e se quello che ttu vuoi dire apertiene più ad altrui che a tte

* Manoscritto pergameneo rilegato in pergamena, sec. XIV, cc. III + I-66 + III (c. 38 bianca) numerate da mano coeva; fascicoli 1-4⁸, 5⁶, 6-8⁸, 9⁴; mm 198 × 270, specchio di scrittura mm 146 × 208 su due colonne; rigatura prevalentemente a secco. Scrittura: *littera textualis* dai caratteri molto rotondi. Tutte le iniziali di capoverso sono miniate in rosso e azzurro, con alternanza dei colori del capilettera e dei fregi. Segnato nella costola *Sentenze et ammaestramenti de' filosofi*, privo di note di possesso. Contiene: *Somma di sentenze e ammaestramenti di filosofi* (cc. 1r-8r), *Catone de' costumi* (8v-13r), *Seneca Delle quattro virtù* (13v-16v), *Libro di costumi detto Moralites* (17r-32r), *Albertano di costumi* (32r-37v), *Tesoretto di Brunetto Latini* (39r-66v). Per ulteriore descrizione e bibliografia cfr. Bertelli, *Tipologie librarie*, cit., scheda 17. Nella trascrizione si sono introdotte secondo l'uso moderno le maiuscole e la punteggiatura; la nota tironiana è resa sempre *e*.

dicho che di quello detto tu non ti debbi intramettere, perciò che dice la leggie che quegli è colpabile che ssi intramette di quello che a llui non apertiene. Et Giesù Sirac disse che fu un grande filosafo: de la cosa che a tte non apertiene non ti ne conbattere.

La seconda cosa si è che ttu debbi pensare infra te medesimo [32vA] quando tu vuoi parlare se ttu sé in piano animo e se tu ssè crucciato, e se ll'animo tuo è crucciato sitti dei tenere di parlare e restringnere lo movimento del tuo animo turbato cioè di non parlare tanto quanto l'ira ti dura e perciò disse Tullio: vertude èie all'uomo vincere l'animo suo turbato e costringnerlo sì che ubidisca a la ragione. E perciò dei tacere infin a tanto che ll'ira ti dura, che disse Senacha: l'uomo adirato non dice altro che peccato; et Chato disse: de la cosa non certa l'uomo adirato non contastare perciò che ll'ira impedisce sì ll'animo che non pensa a congnoscere lo vero; et Ovidio disse: vinci l'animo tuo e la tua ira tu che vinci tutte cose; e Tullio disse: tolghami Dio ira co-la quale l'uomo non puote fare cosa a diritto né a rragione. Et dicoti che debbie guardare che la volontà di parlare non ti muova tanto né si tti faccia scorrere che la volontà t'inghanni sì che non ti lasci consentire a la ragione, che Salamone disse: sì come la cittade che nonn à mura che ssi puote vedere tutta dentro, così si vede l'uomo tutto che non sae costringnere [B] lo suo animo, e perciò disse uno savio: chi non sa tacere non sa parlare; et Salamone disse: chi guarda la bocca sua sì guarda l'anima sua e chi non averà misura nel suo parlare sentirà male. Cato disse: la prima virtude e la migliore ch'uomo possa avere in sé si è di costringnere la lingua sua, e quelli è vicino a Dio che ssa tacere a rragione.

La terça cosa si è che ttu debbi pensare nell'animo tuo chi tu ssè quando tu vuogli altrui riprendere sì che di simigliante detto o di fatto non possi essere ripreso tu, che ciò disse Santo Paulo apostolo: o tu huomo che rriprendi e giudichi altrui del fallo che ttu fai sappi che allora condanni te medesimo, che de la cosa che ttu sé colpabile non dei biasimare altrui, che soçça cosa è a l'amaestratore quando la colpa riprende lui medesimo. Et Santo Agostino disse che ben dire e mal fare nonn è altro che dannare huomo se istesso.

La quarta cosa si è che ttu debbi pensare chi ttu sè quando tu vuoi parlare ad altrui se tu sé in ciò bene savio huomo e se ttu sai bene ciò che ttu à a dire, e che altrimenti non potresti [33rA] bene dire; e una fiata fue adomandato uno savio huomo da un altro com'egli potesse bene dire ed egli rispuose e disse: se ttu dirai bene quello che ttu saprai sì avrai bene detto, e perciò dee huomo guardare ciò ch'egli dice.

La quinta cosa si è che ttu debbi pensare quale sarà la fine del tuo detto però che molte cose paiono buone nel cominciamento che àno mala fine, e però debbi pensare lo cominciamento e la fine, che Panfilio disse: senno est a guardare lo cominciamento e la fine de la cosa, inperò che ne la fine sta lo lodo e 'l biasimo e 'l prode e 'l danno. Ançi che ttu parli pensa la parola acciò che quello che ttu penserai possi meglio dire, e se le parole che ttu vuoli dire àno alcuno dubbio dicoti che no·le debbie dire ançi le debbi tacere, che Petro Alfonso disse che a ssavio huomo s'apertiene ançi di tacere che di parlare, che la veritade per sé luce ed è chiara et nel dubbio sia oscuritade, e le parole sono simigliante a le saette che da poi che ssono archate non possono ritornare, e perciò nelle dubbiose parole vale meglio di tacere che di parlare. Or avemo detto e trattato di questa parola che dice chi tu ssè, or diremo l'altra [B] che viene apresso che dice che cosa.

Dicho che quando tu vuoli dire alcuna cosa che ttu debbi pensare s'ella è vera o falsa, che Giesù Sirac disse: dinançi a tutte le tue opere vada innançi la parola de la veritade, e ançi a tutti li tuoi fatti abbi fermo consiglio perciò che la veritade è assai da llodare e piace molto a Dio, ed egli medesimo disse io sono via e veritade e vita, e perciò quando tu vuoli dire alcuna cosa si usa la veritade cessando da tte ongni bugia, che Salamone disse: più è da honorare uno ladrone che uno continuo mentitore. Et Cassiodoro disse che pessima cosa è a despregiare l'uomo la veritade, e Senacha disse: la preghiera di ciascuna persona dee essere honesta e con pura veritade e non dee avere disuguagliança la tua semplice parola dal saramento. Et anche disse Senacha: lo detto di colui che nonn è d'igual pregio che 'l suo saramento sie di vil pregio^a, e però tu debbi preghare Dio che tti dea a dire la veritade e dilungi da tte parole di mençongna, e di ciò Salamone preghò Dio e disse: Segniore Dio di due cose ti priegho sopra tutte l'altre, che dilunghiate da me vanitade e parole di mençongna, e però non debbi dire [33vA] né fare contra la veritade, e dico che ttu debbi dire tale veritade che tti sia creduta che altrimenti sarebbe reputata per bugia, però che la veritade non vuole essere tenuta per bugia.

La seconda cosa si è che ttu debbi dire ferme parole e costanti e non vane, perciò che dice Senaca^b: la tua parola non faccia altro se non ch'ella comandi o amaestri o consigli.

a. *Segue e preghare depennato.*

b. *Segue p depennato.*

La terça cosa si è che ttu debbi pensare cosa che ssia con ragione e non sança ragione, che le parole sança ragione sono da tacere, però che chosa che nonn è co-r ragione nonn è da durare e cholui che porta ragione consecho vince tutto lo mondo, e però dice la Scrittura: se ttu vuoi vincere tutto lo mondo sottomettiti a la ragione.

La quarta cosa si è che ttu debbi dire dolci parole e soave et non aspre, che Giesù Sirac disse: la parola dolce multiplica li amici e miticha l'inimici, e lo proverbio dice: la selva tiene le bestie salvatiche e la lingua del savio huomo tiene lo savere.

La quinta cosa si è che ttu debbi pensare di dire molli parole e non dure, che Salamone [B] disse che l'umile parola ronpe l'ira e le dure accendono lo furore.

La sexta cosa si è che ttu debbi dire belle parole e non soççe né rie, che Santo Paulo disse: le soççe parole corronpono li buoni costumi, et Senaca disse: de le soççe parole voi guardate però chi ll'usa notrica follia, et Salamone disse: l'uomo che è viçiato di mal dire non potrà giamai essere amaestrato.

La settima cosa si è che tu tti debbi guardare di parlare scuramente, ançi debbi parlare chiaramente e apertamente, che la Scrittura dice: più senno è di stare muto che dire parole che uomo non intenda.

L'octava cosa si è che tu tti debbi guardare di non parlare vitiatamente, che Giesù Sirac disse: l'uomo che parla vitiatamente dee essere odiato sopra tutte cose: egli lo fae per ingannare altrui ed egli si truova al di dietro inghannato però che Dio l'odia.

La nona cosa si è che ttu non parli ingiuriosamente né con contumacia e che ttu non facci ingiuria ad alcuna persona, che la Scrittura dice che molti ne minaccia chi ad uno fae ingiulia. Et Giesù Sirac disse [34rA]: non ti ricordare di tutte le 'ngiurie del tuo vicino e non gli fare cosa con ingiulia, e Santo Paulo disse: cholui che farà ingiulia riceverà secondo le sue rie opere. Et Senaca disse: quello che ttu farai ad altrui aspecta di ricevere, e la maggiore ingiulia che ssia si è ricevere ingiulia da coloro che ssi mostrano amici e non sono, e però disse Tullio: nonn è neuna sì mortale ingiuria come quella di coloro che offendono quando possono ad altrui in sembiança di benevogliença, e dichoti che le lingue sono sì pessime cose che non solamente nocciono agli uomini spetiali ma elle fanno distruggere gli reami e li paesi l'uno coll'altro, e però disse Giesù Sirac: le terre si rimutano di gente in gente per le 'ngiurie e per li torti che ssi fanno, e non solamente ti debbi guardare di fare ingiuria ad altrui ma^c deb-

bi contrastare contra coloro che la vogliono fare ad altrui se ttu la puoi sturbare con tuo salvamento. E perciò disse Tullio: due modi sono di fare ingiulie: l'una [B] a l'altro e l'altra si è quando^d huomo lo puote sturbare et no-lo sturba, onde però se altri ti dice ingiuria che ttu la debbi sofferire ançichè rispondervi. E poi disse Santo Agostino: gloriosa cosa è taccendo fugire la 'ngiulia più che soprastare ad altrui rispondendo.

La decima cosa si è che tu non debbi dicere parole dolliose, che disse lo profeta: a Dio diserve colui ched è male parlante.

L'undecima cosa si è che ttu non debbi dire parole di tradimento però che nonn è alcuna cosa sì pericolosa in cittade come tradimento.

La duodecima cosa si è che ttu non ghabbi del tuo amicho né del tuo nemico né di neun'altra persona, però che la Scriptura dice che ll'uomo chome più t'è amico più gravemente si cruccia quando tue lo gabbi, e l'nemico verebbe tosto a pparole di ranpongne ed a rrei fatti, però sappi che a ciascuno huomo dispiace ad essere gabbato sì che l'amore menoma tosto per le beffe e s'egli menova avaccio viene meno.

La tredicesima cosa si è che ttu non parli superbiosamente, che Salamone disse: quivi ov'este superbia si è contumacia e quivi ov'este [34vA] humiltade si è savere cum gloria, e Giesù Sirac disse: la superbia dee essere odiata davante a Dio e davante agli uomini ongne iniquitade si dee essere ischacciata a la fine.

La quartadecima cosa si è che ttu non debbi dire parole otiose, che la Scrittura Santa dice che d'ongne otiosa parola renderemo ragione davante a dDio, però non dire né non fare cosa disonesta che disse Socrate: la cosa ria o soçça a fare nonn è honesta a dicerla, e perciò tu debbi dire sempre honeste cose e non solamente ad istrana gente, ma dinançi a li tuoi conti medesimi, se ttu vuoi essere tenuto honesto che sappi che honestà è molto bella cosa. E certo molte altre cose potrebbe uomo dire sopra questa parola che cosa ma bastiti ora ciò che detto avemo di sopra.

Poscia che nnoi avemo tractato e detto sopra queste due parole chi tu ssè e che cosa, sì dovemo tractare e dire di questa altra parola che viene apresso a chui. Dicoti che quando tu vuoi parlare tu debbi pensare a cchui, cioè se colui cui tu vuoi parlare egli t'è amico o nemico; con colui ch'è amico tu puoi parlare bene e dirictamente perciò che alcuna [B] cosa di quagiuso nonn è cosa dolce come d'avere uno amico [co] quale egli possa parlare sicuramente, ma no-dei dire al tuo amico tale cosa de

d. *Segue tu depennato.*

la quale tu avessi paura s'egli lo manifestasse all'ora ch'egli diventasse tuo nemico, e perciò disse Senacha: sappi sì tenere lo tuo amico che ttu non abbi paura di lui s'egli diventasse tuo nemico; lo tuo secreto del quale tu non puoi avere consiglio abbilo da tte medesimo ançi che tu lo manifesti ad altrui, che Giesù Sirac disse: a l'amico né al nemico non dicere lo tuo secreto et s'egli è di tuo peccato no-gli le iscoprire, però ch'egli ti guarderà nel vitio difendendo lo tuo peccato sissi gabberà di te; anche disse: quello ch'è ttuo sacreto sia quasi in tua pregione e quando tu l'ai manifestato sisse' tu in sua pregione; et anche disse Senacha: se ttu a tte medesimo non comandasti tenere celato come comandi tu ad altrui che 'l tengha egli? Onde però se ttu vuoi avere consiglio di cosa secreta manifestalo ad uno che ssia tuo amico fedelissimo e privato, che Salamone disse: abbi molti amici e consiglieri e abbine tra mille uno, [357A] e Chato disse: lo tuo consiglio sacreto manifestalo al tuo fermo amico e la tua infermitade dèi dire al fedele medico. Col tuo nemico non parlare molto e no-gli affidare a ddire li tuoi secreti, però che disse Santo Sidro disse [*sic*]: non vi confidate di coloro con chui voi siete istati male insieme, e no-gli manifestare li tuoi secreti, e anche disse non abbiate alcuna fede in coloro che ssono istati male con voi, e anche ti dico del nemico col quale tu avessi fatto pace perciò che dice la Scrittura che^e col suo nemico non torna huomo mai in chiaro amore, perciò che ll'opere onde èe ingenerato l'odio sempre istanno innasose dentro dal cuore dell'uomo. Et Senaca dice che colà ov'è istato lunghamente lo fuocho non puot'essere che non vi si^f paiano l'opere, et anche disse: meglio è morire per l'amico che vivere per lo nemico; e Petro Alinfonso disse: non abbi compagnia chol tuo nemico perciò che se ttu adoperai bene egli lo menoverà e se ttu adoperai male si lo crescerà e dirà che ssia maggiore che nonn è. Anche debbi pensare [B] se ttu parli con uomo savio o chon uomo folle, però che disse Salamone: colui che parla col folle si perde co-lui, così il suo parlare come colui che semina dell'acqua, però ch'egli non puote ricevere lo tuo amaestramento, e anche disse: lo folle huomo non riceve già parole di savio huomo se ttu non di quello che più li diletta l'animo suo; et Giesù Sirac disse: colui che parla co-lo stolto con colui che dorme, e anche disse: non ti aconpangniare coll'uomo beffadore e le sue parole fuggi come lo toscho. Et Salamone disse: se ttu riprendi lo gabbadore sittene hoderà e se riprendi lo savio sittene ameràe salvo che llo debbi riprendere privatamente; e Senaca dice che ghastriga lo folle e lo

e. *Segue l' depennato.*

f. *Segue di depennato.*

gabbadore si vae cerchando briga. Et anche ti guarda di non avere parole chon uomo di molte parole non sarà amato in terra, ciò disse lo poeta. Et Giesù Sirac disse: l'uomo troppo linguadro grande cosa è se brìghe non sono per lui ne la cittade, perciò che quelli che follemente favellano è mestiere che che ssiano odiato; et anche disse: chi odia lo troppo parlare si spengne la malitia. E anche ti debbi guardare di [35vA] non parlare molto con coloro che llatrano e arabbiano come chani; il nostro Sengniore disse: non gittate le margherite tra' porci; e anche ti debbi guardare di non parlare co'rrei huomini, che Santo Agostino disse: sì come fuoco più s'accende quanto più lengne vi mette, così quando lo rio huomo quando gli è più parlato a rragione, tanto^g più accende e cresce sua malitia. E Chato disse: contra gli uomini inparavolati non ti contastare di parole, però che potresti per neente avere briga cho'llui, e anche ti guarda che ttu non parli voluntieri chon uomo che costumi voluntieri d'inebriarsi, perciò che potresti chorrere in parole co'llui, onde tu avresti danno, e anche che ttu non parli con femina di cosa sacreta, perciò che Salamone disse: neuna cosa sacreta puot'essere celata a ffemina, e anche disse: la natura de le femine si è di celare quello che non sanno solamente. Ancora ti debbi guardare quando tu vieni a parlare che dentro se ttu vuogli dire cosa celata però che non ti possa udire persona onde male ne dica né onde tu ne potessi^h avere danno. Molti altri essempli potrebbe huomo dare a questa pa[B]rola a cchui, ma ciò che è detto di sopra si basti.

Or parleremo sopra questa parola che dice perché. Dicoti per certo che questo perchéⁱ addomanda chagione, onde tu debbi adomandare chagione quando tu vuogli dire o ffare alcuna cosa, però che ongni cosa adomanda chagione, che ciò disse Seneca: di ciascuna cosa adomanda chagione e quando tu ài trovato lo cominciamento si pensa a la fine perciò che ttu non debbi parlare sança chagione, e se tti conviene parlare per lo tuo amico si debbia essere la cagione buona e bella e honesta e giusta, che Tullio disse: la diritta regola de l'amore si è che nnoi non preghiamo di soçça cosa, perciò non ti schusi del peccato se ttu pecchi per lo tuo amico, ançi pecca più gravemente quegli che pecca per altrui che peccare per sé, e chosì chi aiuta lo malfattore a mal fare più gravemente pecca che s'egli peccasse per sée e speçialmente di soçço peccato, che di-

g. tanto ripetuto nel manoscritto.

h. te è aggiunto nell'interlinea superiore.

i. Segue dicoti per certo depennato.

ce Senacha: peccare per altrui in soçça cosa si è come d'abandonare Dio due fiata, dunque che debbi aiutare lo tuo ami[36rA]co, e perciò disse Santo Sidero: quegli debbia essere^j chiamato del tutto difenditore che difende altrui a ragione. Or avemo tractato sopra questa parola perché, sì tracteremo sopra questa altra parola chome.

Dicoti che questo come adomanda modo, perciò che ttu debbi avere così modo di parlare come di fare. Che ciò disse Cassiodoro: in tutte le cose debbia avere huomo modo, onde però dicoti che 'l tuo modo debbia essere in cinque modi, cioè in parlare e in vigore e in qualitate e in adornança e in quantitate. Onde noi dobbiamo sapere che cosa è pronunziare: si è di dire belle e adorne parole e con savie bocca né troppo alto né troppo basso e copertamente, e se tti conviene parlare di grande fatto solo debbi proferere grandemente, e 'l meççano fatto si proferà meççanamente e 'l piccolo fatto si lo proferà piccolamente, e quando tu parli di grande fatto no-lo profere sì grandemente che ttu facci oltraggio ad altrui, perciò quando huomo vuole lodare o biasimare altrui sì lo debbi fare temperatamente, e perciò disse Senaca: loda pocho et biasima meno, che altre ssi [B] è da biasimare lo troppo lodare come lo troppo vituperare, però che ll'uomo crede che ttu lo facci per odio o per amore, e dicoti che ttu non debbi lodare altrui in sua presença però che non si conviene. Anche debbi avere modo in vigoreçça e in tardança così in dire come in fare, e dichoti che non debbi essere troppo vigoroso né troppo frectoloso di parlare, ançi debbi essere tardo con tenperança, e perciò disse Santo Iacopo appostolo: sie valoce e sollicito ad udire e tardo a rrispondere e a dire. Et Salamone disse: se ttu vedi l'uomo frectoloso di parlare sperane follia ançi che senno, e sappi che grande vertude è a parlare tardi e intendere tosto la cosa, e ançi debbi essere tardo in giudicare altrui, che dice la Scrittura: quegli est optimo giudicatore che giudica tardi e intende tosto, et perciò disse lo proverbio: colui che tosto giudica non puot'essere che non falli quale che volta che advengna che dimorare e l'aspectare sia grande pena, tuttavia s'apertiene al savio huomo tardi a giudicare, però che disse lo poeta: colui sae bene la cosa che bene la cercha. E anche dee [36vA] essere tardo a consigliare et non frectoloso, che la Scriptura dice che lo consiglio che ttu lunghamente tracterai e penserai tu lo potrai dare dirittamente. Et dicoti che tre cose sono contrarie al consiglio, cioè la frecta et l'ira e la cupiditate, ma poiché

j. *Segue de espunto.*

tu ssè assai diliberato sopra la cosa allora debbi essere sollicito a parlare e salvo se ella è buona, che disse Senacha: di poco e fa assai però che sollicitudine fa fare gratiosi beneficii, e Giesù Sirac disse: in tutte le tue opere sie veloce e sollicito e scanperai di molte brighe e non ti potrà venire ongni infermitade, ma tuttavia non essere sì volonteroso ne ssi frectoloso che la tua frecta e sollicitudine possa impedire lo conpimento de la tua opera; et anche debbi avere modo in quantitate cioè non dicendo troppo parlare non puote essere sança peccato. Et Senacha disse che neuna cosa istarà meglio che parlare poco con altrui e con seco molto, e perciò parlare temperatamente e temperatamente debbi tacere, perciò che disse Panfilo: non tacere troppo e in parlare debbi avere modo in qualitate cioè parlando bene, e perciò disse Socrate: [B] lo cominciamento de l'amistade si è di ben dire, lo male dire si è nascimento d'inimistade, onde però sì debbi parlare conpostamente. Et perciò disse Salamone: parole conposte sono come fiare di mele. E cciò che io abbo detto sopra questa parola come sitti basti a questa fiata.

Or dovemo vedere sopra questa altra parola directana quando. Dicoti che questo quando richiede tempo di parlare, e perciò Giesù Sirac dice: l'uomo savio fae infino a tanto ch'egli àe tenpo, ma l'uomo vago e folle non guarderà già tempo, onde che debbi observare lo detto di Salamone che disse: tempo è da tacere e tempo da parlare, et dicoti che grande cosa è temperatamente di bocca e di silentio, e perciò disse Senacha: tienti di parlare infino a tanto che tti farà mestiere e non solamente guardati di parlare ma aspetta che ll'uomo ti parli innançi, dunque debbi tu aspectare tempo infino a tanto che tti sia prestato l'udire, e perciò disse Giesu Sirac: colà dove tu non se' udito non ispendere le tue parole, et anche disse sparge l'uomo le sue parole in luogo dove nonn è udito si è altrectale come [37rA] gittare lo savere nel fangho, e chi dice le parole a ccolui che no-le intende si è altrectale come isvegliare l'uomo che dorme dal grave sonno, e dicoti non solamente debbi aspectare tempo di parlare ad altrui ma debbi aspectare tempo di rispondere ad altrui, che dice la Scrittura: tu debbi aspectare a rrispondere infino a tanto che ttu avrai udito tutto l'altrui domando e l'altrui detto infino a la fine, chi risponde infino a tanto ch'egli ode altrui parlare sissi fae tenere per folle ed èe dengno d'avere disinore; simigliantemente uomo che parla ançi ch'egli apprenda si àe voluntade d'essere gabbato. Onde disse Giesù Sirac: l'uomo che àe apreso bene si puote parlare davanti a li re e davanti a li giudici de le terre, onde innançi che tu favelli si ap-

prendi però che tutte le cose vogliono essere dette e fatte ordinatamente, e però quando tu vieni a parlare fa' che lo 'ncominciamento sia buono e che risponda al meçço e 'l meçço risponda a la fine, e chosì ordini per ordine tutti li tuoi fatti e tutti li tuoi detti, e perciò puoi pigliare exemplo [B] da Santo Ghabriello Arcangelo, che essendo egli mandato da Dio per mesaggio a la Vergine Maria beata prima la salutòe dicendo Dio ti salvi Maria, e poi la lodòe dicendo piena di gratia Dio sie teco benedecta see sopra tutte l'altre femine, e poi la confortòe dicendo Maria non avere paura che ttu ài gratia appo Dio, e perciò la confortòe ch'ella ebbe paura perciò che ll'angiolo l'avea detto ch'ella era adonbrata e grossa de lo Spirito Santo, e poi le disse come avrebbe figliuolo e parturirebbe e poi le disse in che modo dicendo lo Spirito Santo verrà in te, e poi le rendeo exemplo come Elisabet averàe figliuolo in sua vecchieçça, e poi le mostròe ragione come potrà essere dicendo che a dDio nonn è veruna cosa impossibile. E perciò che io abbo detto sopra questa parola quando ti basti.

Co-lo 'ngengnio e col senno che Dio t'à prestato molte cose potrai pensare sopra le dette sei parole onde tu potrai trarre buono fructo in questa mortale vita. Et dicoti veracemente così che nnela Bibbia si contengono tutte iscripture così sopra le dette VI parole tutte parole che ssi convengnano dicere o tacere o assai o pocho vi si conten[37vB]ghono onde questo detto e fatto sopra 'l tacere e sopra^k 'l parlare, e ttu figliuolo mio voglio che lo debbi inprendere e insegnarlo anche ad altrui, onde se ttu sopra fare o dire o vuoi avere amaestramento trai di queste sei parole quello che ssi conviene, e fa ssi ch'elle dichano chi tu sse', che cosa a cchui perché come e quando, e così potrai molte cose dire de le quali potrai trarre utilidade; ma convielletti usare e cercare se ttu le vuoi ritenere perciò che lo studio e gli usi t'amaestra tutte le cose, e molte fiatte lo studio e l'uso vince ragione e natura, e così fillio mio usandole tu bene averai aconta la doctrina del parlare e del tacere, e priegha Dio che m'a donato graçia di dire queste cose che nne conducha a la sua allegreçça perpetuale in secula seculorum amen. Explicit liber Albertani de moribus Deo gratias amen.

k. sopra *nel manoscritto*.

La miseria dell'uomo
tra enciclopedismo e letterarietà.
Rilievi sintattico-testuali sulla trattatistica
didascalica del XIV secolo:
la prosa di Agnolo Torini

di Rita Fresu*

I

La variabile “diagenerica” e l’analisi dei testi antichi

È fuori di dubbio che i testi antichi abbiano goduto, e tuttora godano, tra i filologi e gli storici della lingua, di un’attenzione privilegiata per il fascino che la loro collocazione nella fase aurorale della nostra storia linguistica suscita, e dunque per il loro notevole valore testimoniale.

Gli studi sulla produzione delle origini vantano, infatti, allo stato attuale delle conoscenze, una notevole messe di contributi¹, diversificati per intenti e percorsi metodologici, infoltita negli ultimi decenni da numerosi approfondimenti e nuove indagini che spesso sono apparse caratterizzate da sensibili cambiamenti di angolazione. Uno tra i più significativi riguarda, nello specifico, l’estensione delle ricognizioni a livelli di analisi meno frequentati dalla linguistica storica del passato (non solo per i testi antichi), come quello sintattico-testuale e quello pragmatico; ambiti questi in cui non di rado il cambiamento di prospettiva risulta sostenuto da importanti ridefinizioni teoriche, come quelle che hanno investito la nozione di paratassi e di ipotassi; in seguito a tali ridefinizioni si è avvertita l’esigenza di rivedere la classificazione dei legami tra periodi e, nello specifico, di inquadrare i costrutti della subordinazione avverbiale in una rappresentazione seman-

* Ringrazio Ugo Vignuzzi per l’attenta lettura e i preziosi suggerimenti.

1. Impensabile, ovviamente, anche solo abbozzare, in questa sede, una sintesi degli studi sull’italiano antico: mi limito a rinviare in via generale, e in adesione a quanto verrà trattato nel presente contributo, a R. Casapullo, *Il Medioevo*, il Mulino, Bologna 1999 (e, in prospettiva più estesa, a O. Redon, a cura di, *Testi e lingue dell’Italia medievale*, ed. it. a cura di R. Cella, Salerno, Roma 2009 [ed. or. *Les langues de l’Italie médiévale*, Brepols, Turnhout 2002]). Fondamentale, per gli argomenti qui affrontati, anche P. Manni, *Il Trecento toscano. La lingua di Dante, Petrarca e Boccaccio*, il Mulino, Bologna 2003.

tica adeguata, promuovendo in siffatta maniera un'analisi pragmatica della connessione².

In un simile quadro ha assunto un peso di rilievo la variabile “diagenetica”, ovvero il condizionamento che la tipologia testuale può aver esercitato nella selezione delle risorse a disposizione nel sistema linguistico. Si tratta di un approccio metodologico già proficuamente adottato da diverse indagini relative alla storia dell'italiano e delle sue varietà³, ma per il quale sembrano profilarsi ancora molte possibili applicazioni, specialmente riguardo alle scritture anteriori alla codificazione rinascimentale, non sempre sondate nella visuale appunto diagenetica.

2. In tale direzione, ad esempio, vanno gli studi condotti, ormai da tempo, da Maurizio Dardano e la sua scuola, anche in relazione a parallele indagini sul francese antico. La nuova prospettiva è adottata in numerosi contributi degli ultimi decenni, come quelli raccolti in M. Dardano, G. Frenguelli (a cura di), *SintAnt. La sintassi dell'italiano antico. Atti del Convegno internazionale di studi (Università “Roma Tre”, 18-21 settembre 2002)*, Aracne, Roma 2004. Un utile inquadramento (anche bibliografico) sulle principali questioni testuali affrontabili nei testi antichi è reperibile in M. Dardano, M. D'Arienzo, *Apunti su alcuni aspetti della testualità antica (secoli XIII-XVI)*, in P. D'Achille (a cura di), *Generi, architetture e forme testuali. Atti del VII Convegno SILFI-Società Internazionale di Linguistica e Filologia Italiana (Roma, 1-5 ottobre 2002)*, 2 voll., Franco Cesati, Firenze 2004, vol. II, pp. 475-89; ma cfr. soprattutto M. Dardano, *Il progetto ARSIL*, in A. Ferrari (a cura di), *Sintassi storica e sincronica dell'italiano. Subordinazione, coordinazione, giustapposizione. Atti del X Congresso della Società Internazionale di Linguistica e Filologia Italiana (Basilea, 30 giugno-3 luglio 2008)*, 3 voll., Franco Cesati, Firenze 2009, vol. I, pp. 327-38, in cui si illustra lo sfondo teorico cui si ispira l'allestimento dell'«Archivio della sintassi dell'italiano letterario» (secc. XIII-XIV) e si sintetizzano le principali iniziative scientifiche realizzate negli ultimi anni in tale prospettiva. Ampio spazio alla sintassi e alla testualità è offerto in G. Salvi, L. Renzi (a cura di), *Grammatica dell'italiano antico*, 2 voll., il Mulino, Bologna 2010 (d'ora innanzi GIA), che descrive il fiorentino del Duecento e del primo Trecento. Complementare ad essa il progetto SAVI (*Sintassi degli Antichi Volgari d'Italia*), mirato a compilare una grammatica comparata degli antichi volgari italo-romanzi individuati sull'intero territorio italiano, basato su un corpus diacronicamente e tipologicamente eterogeneo (cfr. N. Vincent, M. Parry, R. Hastings, *Il progetto SAVI: presentazione, procedure e problemi*, in Dardano, Frenguelli, a cura di, *SintAnt. La sintassi*, cit., pp. 501-28).

3. Cfr. P. D'Achille, *Le varietà diastratiche e diafasiche delle lingue romanze dal punto di vista storico: italiano*, in G. Ernst, M.-D. Gleßgen, Ch. Schmitt, W. Schweickard (hrsg.), *Romanische Sprachgeschichte/Histoire linguistique de la Romania. Ein internationales Handbuch zur Geschichte der romanischen Sprachen/Manuel international d'histoire linguistique de la Romania*, 3 t., de Gruyter, Berlin-New York 2008, pp. 2334-55, in particolare p. 2346. Tra gli studi degli ultimi anni che applicano tale approccio a testi diacronicamente e tipologicamente congruenti con quelli discussi in questa sede cfr. le indagini condotte da Rita Librandi sulla trattatistica scientifica tardo-medievale, tra cui almeno R. Librandi, *Tratti sintattico-testuali e tipologia di testi: la trattatistica scientifica*, in Dardano, Frenguelli (a cura di), *SintAnt. La sintassi*, cit., pp. 271-91.

All'interno di tali orientamenti il presente intervento intende soffermarsi su alcuni aspetti sintattico-testuali della prosa didattica, morale e religiosa, in volgare del XIV secolo. Si tratta di un obiettivo che ne sottintende uno più ambizioso, da proiettare necessariamente in fasi future della ricerca, mirato a enucleare la specificità strutturale e formale del genere preso in esame partendo dal presupposto che costrutti sintattici e impianto testuale possano dipendere dai parametri propri di una classe di testo (la funzione, l'argomento, i destinatari) e dunque dai processi di modellizzazione che generano una tradizione testuale.

Le riflessioni che seguono, dunque, limitate per ora a un solo testimone ritenuto, per vari motivi che oltre si diranno (cfr. PAR. 3), degno di rappresentare la categoria testuale prescelta, vanno intese come un tassello di ricognizioni ben più articolate, da condurre necessariamente su un ampio *corpus* di testi diacronicamente e tipologicamente omogenei⁴.

2

La trattatistica didascalica: da Lotario Diacono ad Agnolo Torini passando per Bono Giamboni

Nella produzione dottrinale basso-medievale, e nelle sue pratiche finalità didascaliche, si realizza, come diversi studi hanno messo in luce, quel nodale punto di incontro tra cultura laica e cultura religiosa che ha costituito una importante *chance* di diffusione per il volgare. L'esigenza di rivolgersi a un pubblico diastraticamente eterogeneo, costituito da laici ma anche da esponenti del clero meno acculturati, ha indotto autori e volgarizzatori a elaborare scelte linguistiche chiare, adottando strategie semplificatorie, che permettessero la circolazione di elevati contenuti speculativi; ciò ha favorito la promozione del volgare anche nel dominio italiano, in cui più lentamente che altrove la nuova lingua faticava a conquistare spazi non letterari⁵.

4. Rappresentano un modello, ad esempio, gli studi condotti in M. Dardano, *Per una tipologia dei connettivi interfrasali dell'italiano antico*, in Dardano, Frenguelli (a cura di), *SintAnt. La sintassi*, cit., pp. 155-74, oltre all'appena ricordato contributo di Librandi, *Tratti sintattico-testuali*, cit.; tali studi costituiscono, anche per la fenomenologia rintracciata, importanti punti di riferimento del presente contributo. Coerente con la linea speculativa qui adottata anche il contributo di M. R. D'Anzi, *Sintassi del periodo e strutture tematizzanti nella trattatistica filosofico-scientifica*, in Ferrari (a cura di), *Sintassi storica*, cit., pp. 303-25, che esamina la ricorrenza e la continuità di alcune strutture sintattico-testuali in testi filosofico-scientifici tra il XIV e il XVII secolo.

5. Cfr. Casapullo, *Il Medioevo*, cit., pp. 183-92 e soprattutto A. Coco, R. Gualdo, *Enciclopedia ed erudizione nei volgari italiani: una panoramica sugli studi recenti*, in N.

La trattatistica morale e religiosa rappresenta, insieme all'enciclopedismo (in particolare la filosofia naturale), e con le scienze, uno dei «settori pilota» entro cui, nel Medioevo, si affrontano in volgare argomenti *lato sensu* filosofici⁶. Si tratta di una tipologia testuale che si configura come la diramazione di una più eterogenea letteratura didattica e/o allegorica sviluppatasi tra XII e XIII secolo tanto nel dominio francese⁷ quanto in quello italiano. Vi confluiscono, variamente rielaborati, diversi modelli narrativi, comuni a molte culture, come ad esempio quello del viaggio allegorico (a «impianto didascalico») e della psicomachia (a «impianto pragmatico»), efficacemente saldati, per il dominio italiano, nel *Libro de' Vizî e delle Virtudi* (1274-92) di Bono Giamboni⁸, secondo uno schema già presente nelle parabole attribuite a Bernardo di Chiaravalle (in particolare *De pugna spirituali*), come dimostrato da Cesare Segre⁹.

Bray, L. Sturlese (a cura di), *Filosofia in volgare nel medioevo. Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (SISPM), Lecce, 27-29 settembre 2002*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-La-Neuve 2003, pp. 265-317, in particolare pp. 274-83 (e bibliografia ivi indicata) per un quadro della trattatistica morale e religiosa e pp. 294-300 per le ricadute linguistiche e testuali nella produzione enciclopedica a seguito della ridefinizione del nuovo pubblico, laico e non specialistico. Fondamentale per inquadrare il contesto storico e socio-culturale relativo alla prosa dottrinale in volgare tra XIII e XIV secolo rimane F. Bruni, *Dalle Origini al Trecento*, in *Storia della civiltà letteraria italiana*, diretta da G. Bàrberi Squarotti, vol. I, t. I, UTET, Torino 1990, pp. 1-119 e 337-89, in particolare pp. 357-60 sulle opere morali e religiose.

6. Cfr. Coco, Gualdo, *Enciclopedismo ed erudizione*, cit., p. 266, da cui è tratta la citazione; sulla trattatistica scientifica cfr. i contributi raccolti in R. Gualdo (a cura di), *Le parole della scienza. Scritture tecniche e scientifiche in volgare (secoli XIII-XV). Atti del Convegno (Lecce, 16-18 aprile 1999)*, Congedo, Galatina 2001.

7. Per il quale cfr. *supra*, il contributo di P. Serra.

8. Cfr. B. Giamboni, *Il libro de' Vizî e delle Virtudi e Il trattato di virtù e di vizî*, a cura di C. Segre, Einaudi, Torino 1968; anche C. Segre, M. Marti (a cura di), *Prosa del Duecento*, Ricciardi, Milano-Napoli 1959, pp. 739-91.

9. D'obbligo il rinvio a C. Segre, *Il viaggio allegorico-didattico: un mondo modello*, in Id., *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*, Einaudi, Torino 1990, pp. 49-66, cui si rinvia per l'evoluzione del genere, in Francia prima e più tardi nel dominio italiano (in particolare pp. 56-7 e 59-60), fino alla *Commedia* di Dante e oltre (suoi, in particolare a p. 51, i rilievi sugli aspetti didascalici e pragmatici inerenti, rispettivamente, al viaggio e alla battaglia spirituale tra vizi e virtù). In Italia andrà ricordato, come rappresentante in versi del genere, il poemetto allegorico-morale anonimo *Giostra delle virtù e dei vizî*, psicomachia senza viaggio di area marchigiana di probabile fattura francescana (cfr. G. Contini, a cura di, *Poeti del Duecento*, 2 voll., Ricciardi, Milano-Napoli 1960, vol. II, pp. 319-49, edizione da p. 322; I. Baldelli, *La letteratura dell'Italia mediana dalle Origini al XIII secolo*, in A. Asor Rosa, a cura di, *Letteratura italiana. Storia e geografia*, vol. I, *L'età medievale*, Einaudi, Torino 1987, pp. 27-63, in particolare pp. 51-2; G. Breschi, *Le Marche*, in F. Bruni, a

Gli studi concordano nell'attribuire a Giamboni (la cui presenza è documentata tra il 1261 e il 1292) un ruolo di rilievo nel panorama della prosa in volgare antecedente a Dante. A tale proposito sarà sufficiente qui rievocare il giudizio di Cesare Segre, secondo il quale «Bono ha creato col suo *Libro* la prima opera di prosa dottrinale relativamente autonoma, aprendo la strada, con energica sicurezza, al *Convivio* e alla prosa trecentesca»; e, più lapidariamente, «il fiorentino Bono Giamboni, il migliore prosatore italiano prima di Dante»¹⁰. Gli studi inoltre ritengono – aspetto fondamentale ai fini della nostra prospettiva – che il linguaggio medio, «elegante ma non sofisticato»¹¹, elaborato nelle sue opere¹², abbia costituito un importante modello per la divulgazione religiosa e morale diretta a un pubblico laico¹³.

E tra coloro che subirono l'influsso del notaio fiorentino fa la sua comparsa Agnolo Torini (1315 ca.-1398), celonaio suo concittadino, autore di opere in versi e prosa a forte impronta ascetica sulle quali si sono concentrate nella seconda metà degli anni Cinquanta le attenzioni filologiche e linguistiche di Irene Hijmans-Tromp¹⁴.

L'ideale punto di incontro tra i due scrittori, anagraficamente distanti di qualche decennio, avviene sul terreno comune di uno dei temi più rappresentativi della spiritualità medievale, largamente praticato nei trat-

cura di *L'italiano nelle regioni. Lingua nazionale e identità regionali*, UTET, Torino 1992, pp. 462-506, in particolare pp. 474-5). L'argomento è ripreso e sviluppato in D. Caocci, *La guerra dentro. La "Giostra della virtù e dei vizi" e le "Parabolae" di San Bernardo*, in "Portales", 5, 2004, pp. 7-27, ma dello stesso studioso cfr. già "Parabolice loqui". Note sulle "Parabolae" di San Bernardo, in "Portales", 3-4, 2003-04, pp. 13-29 (per una versione aggiornata di ambedue gli interventi cfr. *supra*, il contributo di D. Caocci).

10. Cfr. Segre, Marti (a cura di), *La prosa del Duecento*, cit., p. 740 per la prima citazione; la seconda è attinta da Segre, *Il viaggio allegorico-didattico*, cit., p. 52.

11. Cfr. Casapullo, *Il Medioevo*, cit., p. 187.

12. Un quadro aggiornato relativo alla vasta produzione di Giamboni è offerto in P. Divizia, *Ancora un compendio del "Libro de' Vizi e delle Virtudi" di Bono Giamboni*, in "Medioevo romanzo", 27, 2003, 1, pp. 33-43, in particolare p. 33, nota 1. Sulla figura del giudice fiorentino restano comunque fondamentali i rilievi di Cesare Segre, per cui cfr. almeno Giamboni, *Il libro de' Vizi e delle Virtudi*, cit., in particolare l'*Introduzione*, pp. XIII-XXIX. Sulla prosa di Giamboni cfr. anche Bruni, *Dalle Origini al Trecento*, cit., pp. 354-6 (in particolare sul *Libro de' Vizi e delle Virtudi*) e M. Dardano, *La prosa del Duecento*, in *Storia generale della letteratura italiana*, diretta da N. Borsellino, W. Pedullà, vol. 1, *Il Medioevo. Le Origini e il Duecento*, Motta, Milano 1999, pp. 271-324, in particolare pp. 315-20.

13. Sull'impulso che la cultura volgare ha ricevuto dall'attività scrittoria di Giamboni si sofferma Bruni, *Dalle Origini al Trecento*, cit., p. 354.

14. Cfr. I. Hijmans-Tromp, *Vita e opere di Agnolo Torini*, Universitaire Pers Leiden, Leiden 1957.

tati ascetico-morali, quello della miseria della vita umana, e dunque del disprezzo del mondo, che costituisce la materia della maggiore opera in prosa di Torini. Si tratta della *Brieve collezione della miseria della umana condizione* (stilata fra il 1363 e il 1374), per compilare la quale il nostro fabbricante di drappi ebbe certamente presente il diffusissimo *De miseria humane conditionis* (più noto come *De contemptu mundi*) di Lotario dei Conti di Segni (1160-1216)¹⁵, poi papa Innocenzo III dal 1198 al 1216 (di cui si conosce un volgarizzamento anonimo toscano trecentesco¹⁶); ma si ispirò anche al trattato giamboniano *Della miseria dell'uomo* (fruibile ancora oggi nell'edizione ottocentesca realizzata da Francesco Tassi¹⁷), che del testo di Lotario costituisce un rimaneggiamento¹⁸. La riduzione giamboniana confluì parzialmente, come noto, nel *Libro di varie storie* (1362) del fiorentino Antonio Pucci¹⁹; fu inoltre tradotta in genovese²⁰.

15. Cfr. *Lotharii cardinalis (Innocentii III) de miseria humane conditionis*, ed. M. Mac carrone, Lucani, Verona 1955 (d'ora innanzi *De miseria*).

16. Del quale sono a disposizione – come ricordano anche R. Gualdo, M. Palermo, *La prosa del Trecento*, in *Storia della letteratura italiana*, diretta da E. Malato, vol. x, *La tradizione dei testi*, Salerno, Roma 2001, pp. 359-414, in particolare p. 396, nota 117 – il primo libro in A. Levasti (a cura di), *Mistici del Duecento e del Trecento*, Rizzoli, Milano 1960 [1 ed. 1935], pp. 79-105 (edizione da p. 81), e il terzo libro in C. Segre (a cura di), *Volgarizzamenti del Due e Trecento*, UTET, Torino 1953, pp. 191-214 (edizione da p. 195).

17. Cfr. *Della miseria dell'uomo; Giardino di consolazione; Introduzione alle virtù di Bono Giamboni, aggiuntavi la Scala dei claustrali; testi inediti, tranne il terzo trattato, pubblicati ed illustrati con note dal dottor Francesco Tassi*, Guglielmo Piatti, Firenze 1836 (d'ora innanzi *Della miseria*).

18. La complessa tradizione del trattato *Della miseria dell'uomo* di Bono Giamboni è affrontata e ricostruita negli interventi di Paolo Divizia, tra cui cfr. almeno *I quindici segni del Giudizio: appunti sulla tradizione indiretta della "Legenda aurea" nella Firenze del Trecento*, in P. Rinoldi, G. Ronchi (a cura di), *Studi su volgarizzamenti italiani due-trecenteschi*, Viella, Roma 2005, pp. 47-64; Id., *Appunti di stemmatica comparata*, in "Studi e Problemi di Critica Testuale", 78, 2009, 1, pp. 29-48. Sul rapporto tra Lotario e Giamboni fanno luce i contributi di Duilio Caocci, tra cui cfr. *La Storia nel testo. Dal "De miseria" di Lotario alla "Miseria" di Bono Giamboni*, in "Portales", 10, 2009, pp. 23-31; Id., *In pasto alla tradizione. Bono Giamboni e il suo trattato "Della miseria dell'uomo"*, in D. Caocci, M. Guglielmi (a cura di), *Idee di letteratura*, Armando, Roma 2010, pp. 108-19; a tali studi si rimanda per una generale bibliografia di riferimento sulle due opere.

19. Cfr. A. Pucci, *Libro di varie storie*, edizione critica per cura di A. Vårvaro, Presso l'Accademia, Palermo 1957 (edizione alle pp. 3-312); cfr. inoltre A. Vårvaro, *Il "Libro di varie storie" di Antonio Pucci*, in "Filologia romanza", 4, 1957, pp. 49-87; Id., *Antonio Pucci e le fonti del "Libro di varie storie"*, ivi, pp. 148-75 e 362-88. Sullo zibaldone di Pucci e sui suoi rapporti con il testo giamboniano è tornato recentemente a riflettere Divizia, *I quindici segni del Giudizio*, cit., in particolare pp. 63-4.

20. Cfr. Segre (a cura di), *Volgarizzamenti del Due e Trecento*, cit., p. 193 e bibliografia ivi indicata; e ancora A. Beniscelli, V. Coletti, L. Coveri, *La Liguria*, in Bruni (a cura di), *L'italiano nelle regioni*, cit., pp. 45-83, in particolare p. 48.

Perché Agnolo Torini

Sulla *Brieve collezione della miseria della umana condizione* (d'ora innanzi *Brieve collezione*), principale, come detto, ma non unica²¹ opera in prosa di Torini, sarà condotto il nostro sondaggio. Prima di passare all'analisi, tuttavia, pare opportuno spendere qualche parola sui vantaggi che si ricavano dallo scandaglio di un testo tutto sommato già indagato, e forse dimenticato, dal momento che il nome del nostro artigiano fiorentino non sempre compare nelle panoramiche dedicate alla prosa trecentesca²².

Tre, almeno, le motivazioni che rendono (ancora) interessante la produzione di Torini, la prima di ordine socio-culturale, la seconda inerente alle modalità con cui il nostro affronta e sviluppa la materia ascetica, l'ultima legata a risvolti di stretta pertinenza linguistica. Naturalmente si tratta di aspetti già messi a fuoco con efficacia da maestri come Franca Ageno, Maria Corti, Cesare Segre, che recensirono la pubblicazione della studiosa olandese²³, ma che varrà la pena ripercorrere, e integrare, anche alla luce dei nuovi tagli prospettici accennati in apertura.

Torini è certamente un minore nel panorama della prosa toscana trecentesca, ma la sua personalità è resa assai interessante dall'*entourage* socio-culturale entro cui si muove, sullo sfondo del quale si intravede bene lo spaccato della vita politico-economica e culturale di Firenze nella seconda metà del XIV secolo²⁴.

21. Cfr. anche *Brieve meditazione de' beneficii di Dio* (1374?-1394), sulla quale in particolare cfr. Hijmans-Tromp, *Vita e opere*, cit., pp. 93-9 (il testo alle pp. 327-45); per la produzione in versi, invece, abbiamo le *Operette in rima*, venti componimenti religiosi e morali e sette politici, su cui ivi, pp. 99-111 (testi alle pp. 347-93).

22. Ma lo ricordano, ad esempio, Bruni, *Dalle Origini al Trecento*, cit., p. 357; Casapullo, *Il Medioevo*, cit., p. 188; Gualdo, Palermo, *La prosa del Trecento*, cit., p. 396 e nota 117; Coco, Gualdo, *Enciclopedia ed erudizione*, cit., p. 279 (manca, invece, nel paragrafo dedicato alle voci minori del Trecento toscano in Manni, *Il Trecento toscano*, cit., pp. 69-77).

23. Cfr. F. Ageno, in "Giornale storico della Letteratura italiana", 134, 1957, 408, pp. 597-602; M. Corti, in "Romance Philology", 12, 1958, 1, pp. 104-7; C. Segre, *La miseria dell'uomo*, in "L'Approdo letterario", 4, 1958, 2, pp. 120-1; Id., in "Rivista storica italiana", 73, 1961, pp. 174-5. Recensirono inoltre il volume: J. H. Whitfield, in "Modern Language Review", 53, 1958, pp. 270-2; A. S. Bernardo, in "Speculum", 34, 1959, 1, pp. 120-3; C. Grayson, in "Medium Aevum", 28, 1959, pp. 125-8.

24. La vicenda biografica e culturale di Torini è ricostruita con grande cura e minuziosità in Hijmans-Tromp, *Vita e opere*, cit., in particolare pp. 3-40, cui si è attinto per le

Esponente della media borghesia fiorentina, Agnolo è descritto dalle fonti come un individuo di modesta cultura attivamente impegnato sul fronte della vita pubblica cittadina a ricoprire diversi incarichi per il Comune e a coltivare stretti rapporti con intellettuali, guide spirituali e personaggi illustri del tempo, tra cui spiccano, tra gli altri, il monaco benedettino vallombrosano Giovanni dalle Celle, Niccolò di Sennuccio del Bene, il frate agostiniano Martino da Signa, l'erudito agostiniano Luigi Marsili, Carlo di Battifolle (cui è indirizzata la dedicatoria della *Brieve collezione*) e soprattutto Giovanni Boccaccio, di cui Torini fu esecutore testamentario.

Altrettanto intensa è la sua vita religiosa²⁵, primariamente dominata dall'appartenenza alla Compagnia dei Disciplinati della Misericordia del Salvatore, confraternita di flagellanti di matrice domenicana (sede del sodalizio era il convento di Santa Maria Novella), nella quale Torini entrò a seguito di un ravvedimento spirituale e di cui fece parte fino alla morte. In base ai documenti rinvenuti, appartenne, forse, anche a un'altra confraternita, la Compagnia della Purificazione della Vergine Maria²⁶.

La vicenda biografica e il percorso culturale di Agnolo, quindi, incarnano assai bene «le interferenze e gli scambi tra mondo comunale e mondo conventuale»²⁷ che si realizzano proprio nel momento di passaggio, bene individuato dagli studi, tra una produzione ancora laica e comunale, per lo più toscano-emiliana e tardo-duecentesca, orientata (ma già in procinto di affrancarsene) sui modelli d'oltralpe, e una di primo Trecento, in cui sono gli ordini religiosi (specialmente domenicani e francescani)²⁸ che, perseguendo finalità pedagogiche e didascaliche, promuovono la trattatistica in volgare per un pubblico soprattutto laico-borghese²⁹.

notizie riportate e cui dunque si rinvia per la relativa documentazione d'archivio e la biografia di riferimento.

25. Levasti (a cura di), *Mistici del Duecento*, cit., che alle pp. 907-45 pubblica parzialmente la *Brieve collezione*, definisce Torini «un religioso sul serio» (ivi, p. 980).

26. Cfr. Hijmans-Tromp, *Vita e opere*, cit., pp. 33-4.

27. Cfr. Coco, Gualdo, *Enciclopedia ed erudizione*, cit., p. 278.

28. Sull'apporto culturale degli ambienti ecclesiastici e nello specifico degli ordini religiosi cfr. Bruni, *Dalle Origini al Trecento*, cit., pp. 1-119 (sui domenicani, in particolare, pp. 57-119).

29. Cfr. Gualdo, Palermo, *La prosa del Trecento*, cit., in particolare p. 359, cui si rinvia per una sintesi sui volgarizzamenti trecenteschi (alle pp. 360-74, e in particolare alle indicazioni bibliografiche segnalate alle pp. 360-1, nota 1); cfr. inoltre Casapullo, *Il Me-*

Le esperienze vissute da Torini mettono, dunque, in scena, per dirlo con le parole di Cesare Segre, quella «singolare sovrapposizione di ter-restrità e idealità della borghesia toscana del Trecento»³⁰. Borghesia per la quale la componente religiosa esercita innanzitutto un'azione di controllo morale, e «dunque una guida alla vita»³¹, della quale Torini mostra di avere una visione più realistica e conciliante rispetto ad altri compilatori di trattati morali suoi contemporanei.

L'austero ambiente della confraternita, caratterizzato da penitenze personali e da edificazioni per il prossimo, infatti, avrà certamente favorito il progetto dell'opera, ma «la misera e fragile condizione de' mortali» non è l'unico tema affrontato nella *Brieve collezione*. Accanto alla materia ascetica ricorrono nozioni scientifiche, provenienti, probabilmente, da compendi e manuali, che riguardano varie discipline (tra cui soprattutto la storia naturale e la fisiologia) che, malgrado il *Leitmotiv* della vanità del sapere, Torini «espone con una certa compiacenza»³². Più in generale affiora l'ammirazione per l'evento naturale e per l'armonia cosmica, e soprattutto «l'amore di Dio per l'uomo e dell'uomo per Dio e per il prossimo, le gioie del paradiso e la nobiltà umana», temi questi che assumono un'importanza assai rilevante nell'ultima parte del trattato³³ e che, soprattutto, distanziano ideologicamente Agnolo da Lotario (in cui tale prospettiva è assente), avvicinandolo piuttosto a Giamboni³⁴.

dioevo, cit., p. 187 (e sui volgarizzamenti in generale pp. 85-93 e la bibliografia ivi indicata). Sull'argomento rimangono, sotto varie angolazioni, essenziali punti di riferimento i citati lavori di Cesare Segre (in particolare l'*Introduzione* in Segre, a cura di, *Volgarizzamenti del Due e Trecento*, cit., confluita in Id., *Lingua, stile e società. Studi sulla storia della prosa italiana*, Feltrinelli, Milano 1976, nuova ed. ampliata [1 ed. 1963], pp. 49-78), il contributo di C. Dionisotti, *Tradizione classica e volgarizzamenti*, in Id., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1967, pp. 125-78 e G. Folena, *Volgarizzare e tradurre*, Einaudi, Torino 1991 (versione aggiornata del saggio pubblicato in AA.VV., *La traduzione. Saggi e studi*, Lint, Trieste 1973, pp. 57-120). Un quadro della produzione didascalica toscana fra XIII e XIV secolo attraverso le vicende dei volgarizzamenti di Albertano da Brescia, con particolare riferimento ai destinatari delle opere e ai meccanismi di ricezione e diffusione, è offerto *supra*, nel contributo di L. Tanzini.

30. Cfr. Segre, *La miseria dell'uomo*, cit., p. 121.

31. *Ibid.*

32. Cfr. Hijmans-Tromp, *Vita e opere*, cit., p. 80.

33. *Ivi*, pp. 87-91, in cui l'argomento è ben sviluppato.

34. Già Levasti (a cura di), *Mistici del Duecento*, cit., p. 980, giustificando i motivi alla base dell'esclusione nel suo volume del *Della miseria* notava che il testo di Bono Giamboni, troppo aderente a quello di Lotario, si configura come «una libera traduzione il cui

D'altra parte già Hijmans-Tromp, attraverso un minuzioso confronto, aveva ridimensionato la portata degli influssi (anche stilistici) diretti provenienti dal trattato di Lotario (oltretutto mai menzionato da Torini), ma anche dalla versione in volgare del notaio fiorentino³⁵. Di tali testi, dunque, Torini pare essersi servito alla stessa stregua di altre fonti, che pure la studiosa olandese individua e discute estesamente³⁶. Tra quelle "moderne" spicca *il nostro poeta Dante* (XVIII, 49, p. 271; XXI, 4, p. 279), a cui vanno le preferenze di Torini, che dimostra, attraverso citazioni dirette e parafrasi, di conoscere sia la *Commedia* sia il *Convivio*³⁷.

Hijmans-Tromp descrive Torini come un estensore distratto e poco accurato nell'assemblare materiali a cui attinge senza preoccuparsi di riportare la fonte, come del resto era normale prassi tra i compilatori medievali³⁸. La studiosa sottolinea il «carattere raccogli-

merito maggiore consiste nel farci ritrovare un'atmosfera un po' più respirabile che nel trattato di Lotario». Il trattato giamboniano, infatti, pur muovendo dagli ammonimenti contenuti nel *De miseria*, attenua l'esperata condanna dell'uomo, ammettendo per i giusti la salvezza del paradiso; tale posizione, tuttavia, non tradisce lo spirito dell'opera originale, ne costituisce piuttosto una interpretazione fondata sull'operato globale di Innocenzo III; il futuro papa, peraltro, si proponeva di stilare un trattato complementare sulla dignità umana che poi di fatto non scrisse (cfr. Bruni, *Dalle Origini al Trecento*, cit., p. 357; sulle posizioni espresse nei due trattati cfr. Caocci, *La Storia nel testo*, cit., in particolare pp. 28-31, e, più estesamente, Id., *In pasto alla tradizione*, cit.).

35. Scrive Hijmans-Tromp, *Vita e opere*, cit., p. 45: «In nessun luogo il testo del T.[orini] segue alla lettera quello di Lotario. Ma di tanto in tanto vi si avvicina. Si tratta soprattutto di rispondenze e somiglianze di pensiero, più di rado di coincidenze anche di parola»; e, ancora, al termine del suo raffronto «Sembra dunque dover concludere che il T.[orini] abbia conosciuto tanto il *De miseria humane conditionis* quanto la riduzione del Giamboni – a meno che sia esistito un altro rifacimento a noi ignoto – e che di nessuno dei due abbia voluto fare la sua scorta costante. Ha spogliato da essi come ha spogliato da tante altre fonti» (ivi, p. 60; il confronto tra il testo di Torini e le opere di Lotario e Bono Giamboni è condotto alle pp. 43-60).

36. Tra quelle antiche, principalmente, la Sacra Scrittura, i testi dei Dottori della Chiesa, come Agostino e Gregorio Magno, Bernardo, gli scritti agiografici; e ancora, accanto alle autorità religiose, quelle dei classici, come Seneca, Valerio Massimo, Catone (ivi, pp. 60-2).

37. Ivi, p. 63. Nella *Brieve collezione* Torini riproduce le terzine *Paradiso*, XX, 94-96 (in XVIII, 49, p. 271) e *Purgatorio*, XIV, 148-150 (in XXI, 4, p. 279), mentre *Paradiso*, XX, 97-99 è parafrasata (in XVIII, 50, p. 271). Sono comunque segnalati riscontri puntuali anche dal *Decameron*, in particolare nelle opere in versi (ivi, p. 108).

38. A proposito delle modalità compositive della *Brieve collezione*, Segre, *La miseria dell'uomo*, cit., p. 121, parla di Torini come di un «letterato "di complemento"». Sul carattere frettoloso e «di servizio» di questo genere di produzioni insistono Coco, Gualdo, *Enciclopedismo ed erudizione*, cit., p. 276, i quali ricordano anche che nel confezionamento di tali testi «la tecnica più spesso adottata è quella del "fai da te"» (ivi,

cio»³⁹ dell'opera, ben evidenziato del resto nel titolo dal termine *collezione*, e dall'autore stesso che nel *Proemio* dichiara il suo intento di *racogliere e, colla grazia di Gesù Cristo, in brieve forma ridurre certe cose udite e lette da me intorno alla vile e dispetta condizione de' mortali* (6, p. 230). E ancora, ne elenca i difetti, riferendosi a «ripetizioni, contraddizioni, accostamenti di pareri diversi non ben digeriti, affermazioni senza senso»⁴⁰. Rammenta, inoltre, la limitata conoscenza del latino che induce Torini a preferire (anche nel caso di altre fonti come le *Vitae Patrum* o gli scritti agiografici) – almeno a quanto riesce a dimostrare, confronti alla mano, la studiosa – le traduzioni contenute nei volgarizzamenti piuttosto che le fonti latine dirette⁴¹.

Siamo, insomma, ben lontani dalle competenze del giudice Giamboni, tanto più da quelle dell'illustre amico autore del *Decameron*. Eppure ciò non ha impedito al modesto artigiano fiorentino di cimentarsi con la pratica della scrittura, dimostrando, malgrado l'incuria e l'indeterminatezza lamentate da Irene Hijmans-Tromp, un grado di autonomia e una capacità rielaborativa personale sulle quali, considerata l'altezza cronologica del testo (come si è detto stilato all'incirca nel quart'ultimo decennio del XIV secolo), è verosimile che abbia influito soprattutto il modello di una prosa volgare ormai consolidata (non si dimentichi l'amicizia del nostro con Boccaccio e, anche, la sua conoscenza del *Convivio* dantesco).

Per tali motivi, piuttosto che eseguire un confronto tra le strutture sintattico-testuali rintracciate nella *Brieve collezione* e quelle rinvenibili nei corrispondenti passi dei trattati di Lotario e di Giamboni – che pure andrebbe fatto per verificare lo scostamento di cui parla Hijmans-Tromp anche sul piano strettamente linguistico – è parso più proficuo, in questa fase, mettere in relazione i fenomeni esperiti con quelli rintracciati nella prosa in volgare coeva, specialistica e non.

p. 273). Sull'argomento cfr. anche M. Perugi, *Come lavorava un autore: strumenti e tradizioni formali*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. 2. Il Medioevo volgare*, diretto da P. Boitani, M. Mancini, A. Vårvaro, vol. 1, *La produzione del testo*, t. 1, Salerno, Roma 1999, pp. 459-91, che discute, in particolare pp. 462 ss., dei procedimenti essenziali impiegati dagli autori medievali di opere agiografiche, epiche e, più tardi, romanzi (con esemplificazione a partire dalla *Vita di sant'Alessio* nel suo percorso dall'originale bizantino alle redazioni in volgare).

39. Cfr. Hijmans-Tromp, *Vita e opere*, cit., pp. 41 e 85.

40. Ivi, p. 85.

41. Ivi, pp. 66-72, in particolare p. 72.

Una simile prospettiva appare ancora più sostenibile alla luce delle postille in margine al commento linguistico di Hijmans-Tromp avanzate dai suoi recensori.

Nella sua citata scheda Maria Corti ritiene che se

l'autrice [Hijmans-Tromp], in luogo di distribuire singole osservazioni sintattiche nel commento a piè di pagina, avesse legato queste osservazioni a una interpretazione sistematica della sintassi del Torini, avrebbe non solo illustrato la forma interna dello stile dello scrittore, ma individuato la posizione di questa prosa da un punto di vista comparativo nell'ambito della storia della lingua italiana, fissando le coordinate che ne stabiliscono la distanza dalla prosa dei volgarizzamenti e da quella del maggior modello, il Boccaccio⁴².

Anche Cesare Segre è del parere che i rilievi sintattici condotti dalla studiosa olandese pecchino di disorganicità:

Ma la Hijmans-Tromp, che ha invece descritto accuratamente gli aspetti fonetici e morfologici della lingua del Torini (il manoscritto è autografo, e perciò l'importanza del suo studio assai grande), ha sparso le sue numerose osservazioni di sintassi nel commento, senza coordinarle in una descrizione complessiva⁴³.

Le osservazioni sintattiche non mancano, dunque, ma sono disseminate all'interno delle note piuttosto che raccolte in una trattazione organica, come quella che Hijmans-Tromp riserva agli aspetti grafo-fonetici e morfologici⁴⁴; una scelta del resto comprensibile, pensando agli anni in cui è stata condotta l'analisi e ai relativi orientamenti della linguistica, meno attratta, allora, dagli aspetti testuali e pragmatici.

Una simile collocazione sparsa, come lucidamente nota Maria Corti, rende difficile intravedere le linee di tendenza della sintassi toriniana e i legami con gli andamenti prosaici coevi, che dunque si vorrebbe tentare di evidenziare seguendo le acute intuizioni della studiosa lombarda. Tra queste, peraltro, costituisce uno spunto stimolante la convinzione

42. Cfr. Corti, recensione cit., p. 106. Poco prima lamentava «la mancanza di una organica ricerca di natura sintattica, che sarebbe stata di sommo interesse per un testo del genere».

43. Cfr. Segre, *La miseria dell'uomo*, cit., p. 121.

44. Cfr. Hijmans-Tromp, *Vita e opere*, cit., pp. 171-201; alle pp. 201-8 rilievi sulla punteggiatura; in conclusione allo studio alle pp. 395-402 il glossario. A quest'ultimo sono rivolti i rilievi di Ageno, recensione cit., che propone alle pp. 600-2 diverse integrazioni lessicali.

che Torini non domini pienamente la sintassi. Secondo Corti il nostro ce-lonaio persegue un ideale stilistico che non riesce a raggiungere e la sua «sintassi rivela piuttosto un puro grado di aspirazione a strutture letterarie dei modelli di prosa, che un loro possesso, laddove a volte in testi, solo apparentemente più popolari, si rinviene un maggior dominio della sintassi della lingua»⁴⁵. Di questa sintassi, definita appunto «equivoca e non dominata»⁴⁶, Corti offre una esemplificazione attraverso l'abuso che Torini fa del gerundio, impiegato, secondo la studiosa in qualsiasi funzione subordinante⁴⁷.

Queste ultime osservazioni di Maria Corti certamente riflettono la desultoria preparazione culturale del nostro artigiano cui più volte si è fatto cenno, e una ricognizione mirata a mettere in luce in modo sistematico le *défaillances* strutturali del testo probabilmente le confermerebbe. Ma in questa sede si vuole richiamare l'attenzione su un altro aspetto che sembra essere rimasto in ombra nei commenti sulla lingua di Torini e che invece ci riconduce all'approccio diagenetico da cui abbiamo preso le mosse.

Da una cursoria lettura della *Brieve collezione* si ricava l'impressione che la prosa di Torini sia percorsa da movenze stilistiche che la avvicinano, più di quanto non sia stato genericamente notato, alla produzione enciclopedica *grosso modo* coeva, soprattutto (ma non solo) nelle parti in cui l'autore abbandona i toni ascetici e si cimenta in descrizioni naturali fisiologiche.

Che la trattatistica didascalica medievale si serva di materiali e meccanismi testuali tipici della prosa filosofico-scientifico-tecnica per trattare la materia morale – e che tali strategie dipendano strettamente da fon-

45. Cfr. Corti, recensione cit., p. 106.

46. Ivi, p. 105.

47. Sull'indeterminatezza di questo modo nell'italiano antico cfr. G. Frenguelli, *Tra narrazione e argomentazione: il gerundio nella prosa d'arte dei primi secoli*, in M. G. Marcellesi, A. Rocchetti (a cura di), *Il verbo italiano. Studi diacronici, sincronici, contrastivi, didattici. Atti del XXXV Congresso internazionale di studi [della Società di linguistica italiana] (Parigi, 20-22 settembre 2001)*, Bulzoni, Roma 2003, pp. 23-42 (già in G. Frenguelli, *L'espressione della causalità in italiano antico*, Aracne, Roma 2002, pp. 176-84 e 233-42), che si sofferma soprattutto sulla specializzazione narrativa del gerundio, segnalandone tuttavia la maggiore presenza nella prosa argomentativa dei primi secoli, ad esempio proprio in Bono Giamboni, il quale sembra anticipare secondo lo studioso «quei fenomeni di cumulo, presenti soprattutto in posizione incipitaria, che diverranno frequenti nel *Decameron*» (ivi, rispettivamente pp. 26 e 236). Sulla subordinazione mediante gerundio nell'italiano antico cfr. anche GIA, pp. 903-20. Per impieghi del gerundio in Torini cfr. anche *infra*, PAR. 4.2.

ti latino-medievali affiancatesi ai nascenti modelli letterari – non costituisce certamente una novità. La tendenza alla sistematicità ed esaustività propria delle compilazioni enciclopediche medio-latine, mirata, come noto, a gestire ordinatamente il sapere secolare e a trasmetterlo anche a persone culturalmente meno attrezzate, si trasferisce nelle enciclopedie in volgare (si pensi, per richiamare un esempio tra i più conosciuti, alla *Composizione del mondo colle sue cascioni* conclusa nel 1282 da Restoro d'Arezzo⁴⁸) accomunando sia i trattati naturali sia le *summae* morali⁴⁹.

I modelli della trattatistica enciclopedica affiancano – si è detto – quelli letterari, non ne costituiscono l'alternativa. Anche questi ultimi, pertanto, agiscono in Torini, soprattutto nei casi in cui un tratto documentato nella lingua colta coeva si specializza nella prosa di tipo enciclopedico-didascalico. A tale proposito si avrà modo di constatare la congruenza di espedienti formali e schemi strutturali impiegati da Torini con quelli rinvenuti dagli studi nella trattatistica anteriore e coeva, e in particolare nel *Convivio* dantesco⁵⁰, ma anche nella prosa d'arte, spe-

48. Cfr. Restoro d'Arezzo, *La composizione del Mondo colle sue cascioni*, edizione critica a cura di A. Morino, Accademia della Crusca, Firenze 1976. Circa la lingua di quest'opera cfr. almeno U. Vignuzzi, *Sulla lingua della "Composizione del mondo" di Restoro d'Arezzo (In margine ad una recente edizione)*, in "Lingua nostra", 40, 1979, pp. 5-11 (con proposte di emendamento all'edizione in partic. a p. 10); I. Caliaro, *Ideologia e strutture linguistiche nella "Composizione del mondo" di Restoro d'Arezzo*, in "Lettere italiane", 33, 1981, 1, pp. 58-65; M. L. Altieri Biagi, *Nuclei concettuali e strutture sintattiche nella Composizione del mondo di Restoro d'Arezzo*, in Ead., *L'avventura della mente. Studi sulla lingua scientifica*, Morano, Napoli 1990, pp. 11-33 (alcuni aspetti lessicali sono discussi in L. Serianni, *La prosa*, in L. Serianni, P. Trifone, a cura di, *Storia della lingua italiana*, 3 voll., Einaudi, Torino 1993-94, vol. 1, *I luoghi della codificazione*, 1993, pp. 451-577, alle pp. 451-2).

49. Sulle enciclopedie in volgare cfr. sinteticamente Casapullo, *Il Medioevo*, cit., pp. 158-63, e più dettagliatamente Ead., *Segmentazione del testo e modalità d'uso delle enciclopedie tra latino e volgare*, in Gualdo (a cura di), *Le parole della scienza*, cit., pp. 153-85, che dimostra le derivazioni strutturali dalle enciclopedie medio-latine. Sull'argomento, più estesamente, cfr. R. Librandi, *Il lettore di testi scientifici in volgare*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, 2, cit., vol. III, *La ricezione del testo*, Salerno, Roma 2003, pp. 125-54, in particolare pp. 142-50 e bibliografia ivi indicata. E ancora R. Librandi insiste sul peso dei modelli medio-latini in "Auctoritas" e testualità nella descrizione dei fenomeni fisici, in Gualdo (a cura di), *Le parole della scienza*, cit., pp. 99-126, e in *Tratti sintattico-testuali*, cit., in particolare pp. 280-6. I principali tratti linguistici delle enciclopedie emersi dalle indagini degli ultimi anni sono sintetizzati in Coco, Gualdo, *Enciclopedismo ed erudizione*, cit., pp. 311-5.

50. Cfr. D. Alighieri, *Convivio*, a cura di F. Brambilla Ageno, 2 voll., Le Lettere, Firenze 1995. Sul trattato dantesco cfr. almeno la sintesi in Serianni, *La prosa*, cit., in particolare pp. 466-70, e Manni, *Il Trecento toscano*, cit., pp. 121-5 e la bibliografia ivi indicata; fondamentali, tuttavia, restano i rilievi di C. Segre, *La sintassi del periodo nei primi prosatori italiani (Guittone, Brunetto, Dante)* [1952], in Id., *Lingua, stile e società*, cit., pp. 79-270, in

cialmente quella del suo massimo esponente, con il quale Torini, come è stato detto, era in contatto⁵¹.

Gli studi, inoltre, hanno messo in luce come i compendi enciclopedici fossero divenuti indispensabili strumenti educativi per i predicatori, costantemente intenti ad assicurarsi comprensione e attenzione dei destinatari⁵². Per rievocare il legame di Torini con gli ambienti della predicazione sembra pertinente richiamare l'osservazione di Hijmans-Tromp⁵³, che

particolare la terza parte, *Il "Convivio" di Dante Alighieri*, pp. 227-70 e di I. Baldelli, *Lingua e stile delle opere in volgare di Dante*, in *Enciclopedia Dantesca* (d'ora innanzi ED), 6 voll., Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 1970-78, vol. VI, *Appendice: Biografia, Lingua e stile, Opere*, pp. 55-112, sul *Convivio* in particolare pp. 88-93 (e, in via generale, gli approfondimenti sulla sintassi del periodo dantesca in ED cui tutti gli studi qui citati rinviano). Congruente con la nostra visuale, inoltre, il contributo di A. Mazzucchi, *Dante e la prosa dottrinale in volgare (lessico, sintassi, stile)*, in P. Boyde, V. Russo (a cura di), *Dante e la scienza*, Longo, Ravenna 1995, pp. 337-50. Un'analisi della prosa del trattato dantesco mirata alle forme dell'argomentazione e all'espressione della causalità è contenuta in Frenguelli, *L'espressione della causalità*, cit., pp. 147-73 (cui si rinvia, a p. 147, nota 81, per ulteriori indicazioni bibliografiche).

51. Per la lingua e lo stile di Boccaccio fondamentale rimane il commento di Vittore Branca in G. Boccaccio, *Decameron*, a cura di V. Branca, Einaudi, Torino 1987³ (di cui in particolare *Una chiave di lettura per il "Decameron"*. *Contemporaneizzazione narrativa ed espressivismo linguistico*, pp. VII-XXXIX), a cui si aggiungano almeno F. Bruni, *Comunicazione* e A. Stussi, *Lingua*, ambedue in R. Bragantini, P. M. Forni (a cura di), *Lessico critico decameroniano*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, rispettivamente pp. 73-92 e 192-221 (in prospettiva generale cfr. F. Bruni, *Boccaccio. L'invenzione della letteratura mezzana*, il Mulino, Bologna 1990). Cfr. anche la sintesi proposta in Manni, *Il Trecento toscano*, cit., pp. 266-325 (gli aspetti sintattici in particolare sono discussi alle pp. 298-314).

52. Cfr. almeno Librandi, *Tratti sintattico-testuali*, cit., in particolare pp. 288-9, in cui si discutono esempi di coesione esplicita, mediante la ripetizione, nelle prediche del domenicano Giordano da Pisa; la connessione tra enciclopedisti e predicatori è ribadita già in Casapullo, *Segmentazione del testo*, cit., in particolare p. 155, e ripresa in Librandi, *Il lettore di testi scientifici*, cit., in particolare p. 145; sulla confluenza di materiale enciclopedico nelle opere morali del XIII secolo cfr. anche Coco, Gualdo, *Enciclopedismo ed erudizione*, cit., p. 308. Per un inquadramento generale sull'argomento cfr. almeno C. Delcorno, *La predicazione*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, 2, cit., vol. II, *La circolazione del testo*, Salerno, Roma 2002, pp. 405-31 (e bibliografia ivi indicata). E ancora ai contributi di Carlo Delcorno conviene rinviare per riscontri congruenti con la fenomenologia di seguito discussa, e in particolare a *Il parlato dei predicatori. Osservazioni sulla sintassi di Giordano da Pisa*, in "Lettere italiane", 52, 2000, 1, pp. 3-50, che si fonda sullo spoglio delle prime 45 prediche del *Quaresimale fiorentino* (1305-06), edito dallo stesso studioso nel 1974 (Sansoni, Firenze); ma cfr. anche G. Frenguelli, "Teatralità" e parlato nelle prediche del beato Giordano da Pisa, in C. Micaelli, G. Frenguelli (a cura di), *Le forme e i luoghi della predicazione. Atti del Seminario internazionale di studi (Macerata, 21-23 novembre 2006)*, EUM, Macerata 2009, pp. 115-53.

53. Cfr. Hijmans-Tromp, *Vita e opere*, cit., p. 84.

sottolinea come il nostro parli di cose «udite e lette» e non «lette e udite», testimonianza inequivocabile di un canale di trasmissione orale delle conoscenze che si realizza, per stessa ammissione del compilatore, mediante *lezioni [...] sermoni [...] prediche e [...] altre cose udite e lette, oneste e buone*, di cui *rimane nella mente la dottrina e la edificazione dell'anima a vita eterna* (XV, 19, p. 259). Al fine di individuare la stratificazione di modelli che agiscono in Torini non andrà, dunque, sottovalutata la sua militanza nella Compagnia dei Disciplinati. Di simili sodalizi devoti si conosce bene il ruolo acculturante svolto a beneficio di individui diastraticamente eterogenei, con un grado di alfabetizzazione anche basso, per i quali la partecipazione alla vita organizzativa della confraternita costituiva un'importante occasione aggregativa attraverso cui impadronirsi della dottrina mediante l'ascolto della predicazione, e, anche, un modo per entrare in contatto con i modelli scritti (si pensi alle letture morali oppure ai regolamenti emanati negli statuti che era necessario conoscere bene)⁵⁴.

Con la sommaria lista di fenomeni commentati nei paragrafi che seguono si intende sostanziare, attraverso il dato linguistico, la prospettiva qui tratteggiata ed enucleare una serie di costanti sintattico-testuali che caratterizzano la prosa di Torini⁵⁵.

4

Costanti sintattico-testuali nella *Brieve collezione*4.1. Articolazione testuale,
continuità tematica e strategie coesive

Così come Torini appare – almeno secondo Hijmans-Tromp – disattento e sciatto nella collazione dei materiali, altrettanto rigoroso si mostra invece nella disposizione testuale della materia, che segue un ordinamento logico e sistematico, dominato da rigide partizioni simmetriche⁵⁶.

54. Sull'argomento cfr. almeno Casapullo, *Il Medioevo*, cit., pp. 59-60.

55. Lo spoglio è condotto sull'edizione pubblicata in Hijmans-Tromp, *Vita e opere*, cit., pp. 219-325, basata sul codice autografo Laureziano-Gaddiano 75, accuratissima a unanime giudizio dei recensori (cfr. Ageno, p. 598; Corti, p. 106; Segre, *La miseria dell'uomo*, cit., p. 121). Per i rinvii al testo mantengo il sistema citazionale impiegato dalla curatrice; pertanto nelle esemplificazioni il primo numero (romano) indica la *considerazione*, il secondo il paragrafo; segue per completezza la pagina dell'edizione moderna.

56. Lo notava già Hijmans-Tromp, *Vita e opere*, cit., pp. 86-7.

Seguendo lo schema tripartito di Lotario Diacono (ma disponendo i temi con un ordine diverso), il nostro artigiano organizza il trattato in tre parti (rispettivamente dedicate alla miseria dell'*umana creatura* alla nascita, durante la sua permanenza nel mondo, nella morte), ciascuna delle quali articolata in tre *distinzioni*; ogni distinzione a sua volta è suddivisa in tre *considerazioni*. L'autore ricorda continuamente al lettore tali partizioni, introducendo ogni considerazione con una formula di avvio confezionata quasi sempre con il medesimo materiale lessicale; più in generale correda la materia trattata di una fitta rete di rinvii anaforici e cataforici, secondo un procedimento diffuso nella letteratura didattica e dottrinale, che accentua, come detto, modalità testuali già presenti nella produzione medio-latina e che tenderà a mantenersi saldo nella trattatistica filosofico-scientifica dei secoli successivi⁵⁷. Osserviamo, a titolo esemplificativo, gli *incipit* delle considerazioni contenute nella prima parte, quella dedicata a mostrare *la miseria della umana creatura dal suo origine infine che viene nel mondo* (Proemio, 7, p. 230):

Adunque vegnendo alla prima considerazione della distinzione prima di questa parte, dico che a volere la vile condizione de' mortali dal suo origine conoscere, è primieramente da guardare onde muova d'esso origine la cagione (I, 1, p. 231).

57. La distribuzione simmetrica e calcolata delle parti dell'opera è già presente nella *Composizione del mondo* (cfr. M. L. Altieri Biagi, *Forme della comunicazione scientifica*, in Ead., *Fra lingua scientifica e lingua letteraria*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1998, pp. 21-73, su Restoro d'Arezzo, pp. 29-38, in particolare p. 31). Si vedano simili meccanismi anche nel volgarizzamento dei *Meteorologica* di Aristotele, *grosso modo* coevo al nostro testo, sul quale cfr. R. Librandi (a cura di), *La "Metaura" d'Aristotile. Volgarizzamento fiorentino anonimo del XVI secolo*, 2 voll., Liguori, Napoli 1995, vol. I, pp. 81-3; e ancora cfr. Casapullo, *Il Medioevo*, cit., p. 160; Ead., *Segmentazione del testo*, cit., pp. 174-5, per analoghi esempi in Brunetto Latini, nel quale pure sono fitti i rinvii interni, le anticipazioni, le ripetizioni, i sommari e simili espedienti che ordinano la materia trattata aiutando il lettore a orientarsi (sull'argomento cfr. anche R. Librandi, *Ristoro, Brunetto, Bencivenni e la "Metaura": intrecci di glosse e rinvii tra le opere di uno scaffale scientifico*, in R. Librandi, R. Piro, a cura di, *Lo scaffale della biblioteca scientifica in volgare (secoli XIII-XVI). Atti del Convegno di Macerata (14-15 ottobre 2004)*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2006, pp. 101-22). Varrà, inoltre, la pena ricordare che anche i sermoni di Giordano da Pisa si aprono con la dichiarazione della struttura della predica in una sorta di «programma preliminare a stampo didattico» (cfr. Casapullo, *Il Medioevo*, cit., p. 180). Segre, *La sintassi del periodo*, cit., p. 246, infine, ricorda simili procedimenti, di evidente natura scolastica, nel *Convivio*, riportandone alcuni esempi integrabili con quelli citati in D'Anzi, *Sintassi del periodo*, cit., pp. 305-6 (cui si rinvia per la continuità del procedimento nei trattati cinque-secenteschi).

La seconda considerazione di questa distinzione prima è la turpitudine dell'atto dal quale prodotti siamo (II, I, p. 232).

Nella terza considerazione di questa prima distinzione è da vedere di che vile materia generati siamo (III, I, p. 234).

Nella seconda distinzione di questa prima parte, la quale è la miseria dell'umana creatura stando nel ventre della madre, simile abbiamo a considerare tre cose, come nel principio è scritto.

È adunque per la prima considerazione da vedere come fetido e oscuro sia il luogo della prima nostra dimora (IV, I, p. 236).

La seconda considerazione di questa distinzione seconda si è l'abominevole alimento di che è nutrita la creatura umana, stando nel ventre della madre (V, I, p. 237).

La terza considerazione di questa seconda distinzione si è la grave fatica c'hae in sé, e dà alla sua madre, la creatura umana, stando nel suo ventre (VI, I, p. 237).

È la seconda considerazione dell'ultima distinzione di questa parte la povertà, nella quale si ritruova la creatura nascendo (VIII, I, p. 240).

Ultimamente è da vedere, sopra questa ultima considerazione di questa prima parte, quanto sia la flagelità e debolezza dell'umana creatura nascendo (IX, I, p. 241).

Ancora, si osservino i periodi iniziali della seconda e terza parte, rispettivamente destinate a dimostrare la miseria dell'uomo *stando nel mondo e morendo* (*Proemio*, 7, p. 230):

Seguita a presso di dovere mostrare, per questa seconda parte di questo trattato, quanto e quale sia la misera dell'umana condizione, stando nel mondo (*Comincia la seconda*, I, p. 243).

Veduto abbiamo già, nelle precedenti due parti, quanta miseria la nostra sia nella procreazione e nascita, a presso nel corso della presente vita.

Restane a mostrare che miseria ne porga la soprastante morte (*Comincia la terza parte*, I, p. 273).

Non è raro che Torini recuperi, soprattutto nelle formule iniziali delle considerazioni, quanto detto in precedenza mediante accenni e richiami intratestuali:

Come dicemo davanti, va l'anima accompagnata (XXVI, 3, p. 312).

Noi, come poco avanti dicemmo, non contenti al cibo preparato dalla natura, molti ne desideriamo (XVIII, 17, p. 267).

Come di sopra scrivemmo, ciascuno, nel quale è alcuno sentimento, conosce noi tutti essere mortali (XX, 2, p. 276).

Il preposto ordine adunque seguitando, dico che la prima distinzione di questa ultima parte si è la certezza la quale abbiamo della morte (XIX, I, p. 273).

Promettemmo di sopra di trattare, nella prima parte della presente opera, della miseria della umana creatura dal suo origine infino che viene nel mondo (*Proemio*, I, p. 231).

Già, se bene si riguarda, per la breve premessa narrazione puote apparere chente sieno le radici della nostra miseria (VII, I, p. 238).

Dico che, premesse le due distizioni della presente ultima parte, seguita la terza, la quale, come l'altre s'hanno il più indietro meditando guardato, così questa si guarderà innanzi, e sarà da considerare quanto sia la nostra miseria, pensando alla dubitanza del nostro futuro viaggio dopo la morte (XXV, I, p. 304).

Spesso Torini accompagna il richiamo con forme verbali inglobanti che anticipano le future argomentazioni:

Continuando il premesso ordine, **vedremo** la terza e ultima distinzione di questa seconda parte della presente opera, nella quale intendo mostrare la miseria della nostra poca bontade, in ciò che siamo avanzati dagli altri animali non aventi in sé ragione (XVI, I, p. 259).

Conseguendo appresso il predetto ordine, **vedremo** la seconda distinzione di questa ultima parte, la quale è quanto sia la nostra miseria per la incertitudine dell'ora della morte. Dico che, al modo nell'altre tenuto, **avremo** a questa distinzione tre considerazioni (XXII, I, p. 285).

Talvolta lo scrivente si serve di raccordi fraseologici e operatori discorsivi metatestuali per rimarcare snodi di rilievo:

Ora è da vedere, quali di questi meglio le sue operazioni dirizzi al fine d'eterminato a lui (XVIII, 5, pp. 265-6).

Ora resta vedere chi a questo comune bene, secondo la sua qualità e che a lui si richiede, più conferisce. E di sopra dicemmo, più li animali bruti e ciascuno altro che l'uomo conferirvi (XVII, 4, p. 263).

Niuna cosa, secondo il posto ordine, ci resta a vedere di questo trattato, che la terza e ultima considerazione di questa ultima e terza parte; la quale è: per che l'anima va, ciò è per quale cagione o vero a che fine va (XXVII, I, p. 315).

Posto debito fine a questa prima considerazione di questa terza distinzione, **vegnamo** alla seconda; e questa si è la nostra misera, in ciò che siamo dalli altri animali nell'utilità comune avanzati (XVII, I, p. 262).

In altri casi esprime esplicitamente la conclusione di un argomento pre-disponendo in tal modo il lettore ad accogliere un tema nuovo:

Io lascerò stare il più raccontarne, acciò che, per queste dette, assai bene si possa comprendere quanto vana cosa, quanto misera, quanto vile sia li mondani onori con tanta stanzia procurare (XIII, 15 p. 251).

Simigliantemente di molti altri dire si potrebbe, ma questo ch'è detto, a questa parte dè bastare (XVI, 23, p. 262).

Ma lasciamo stare le cose dette, che sono una piccola parte in detrimento di quello che segue delle ricchezze, e **vegnamo a vedere** quanto felicemente e utilmente procacciato abiano coloro che di ricchezze risprenderono (XIV, 14, p. 254).

Come si comprende dagli esempi riportati, il nostro scrivente si sforza di confezionare sussidi di orientamento per il lettore inserendo le considerazioni all'interno di una cornice fissa che guidi il destinatario e segnalando in modo inequivocabile i confini tematici e testuali della materia trattata. Ciò non lascia adito a dubbi circa la natura argomentativa della prosa toriniana – specialmente nella prima parte del trattato, più ricca di nozioni di fisiologia, e dunque più vicina ai trattati scientifici – e rende espliciti i suoi intenti didascalici, che però, a differenza di quelli soggiacenti ai testi di scienza, sono pragmaticamente mirati a persuadere il lettore e a indirizzarne il comportamento.

Anche nell'articolazione testuale della materia il nostro autore si mostra allineato alla prosa coeva. Torini descrive sequenzialmente gli eventi aggregando segmenti frasali⁵⁸ ben delimitati e connessi tra di loro mediante strategie altamente coesive che assicurano la continuità tematica e garantiscono la progressione testuale.

Osserviamo a titolo esemplificativo i seguenti passi, consequenziali, in cui il nostro affronta la miserabile condizione umana al momento della procreazione e durante la permanenza nel ventre materno:

È adunque il virile seme, nel quale è virtute informativa, quella di che generati siamo; **il quale**, quantunque purissimo sangue sia, è tanto alla corruzione vicino, che, se prestamente da naturale vasello non è ricevuto che 'l conservi, perduta la virtù naturale, si corrompe; **e** per questo meritamente dire si può vilissima cosa. **E** similmente il sangue, riservato alla natura nel ventre della femina in

⁵⁸ Di «moto aggregativo» e «stile additivo» parla Dardano, *Per una tipologia dei connettivi*, cit., p. 157.

quella parte che 'l virile seme riceve, è di sua natura puro, **e** persevera alcuno tempo nella sua purità. **E** questo fa la natura, acciò che la virtù informativa del virile seme truovi, sempre che l'è mandato, materia disposta a ricevere la forma precedente dalla virtù del generante. **Ma questo cotale sangue** similmente dopo certo tempo **si corrompe**, ed è di necessità che fuori del ventre si getti. **Ed è questo sangue corrotto**, ed è la missione di quello sì abominevole, che nella legge di Moisè era proibito che alcuna femina, la quale questa emissione patisse, non entrasse in luogo sagro, **e** quale uomo in quello tempo con quella si congiugnesse, fosse morto (III, 1-5, pp. 234-5).

Il luogo ove sta la creatura umana nel ventre materno si è uno certo recettacolo o vero ventricolo, **il quale il sopradetto** seme generativo riceve, *come è detto*; ove per virtù del caldo naturale, aiutato dalla generosa e vitale bontà della natura, dopo certo tempo prende perfezione di forma dalla virtù del generante, avendo la vegetativa anima e la sensitiva; **e** in quella, quando tempo li pare, il nostro Signore, spirando, infonde la razionale anima; **e** quindi comincia a sentire e vivere, **e** quivi si conserva e aumenta⁵⁹.

Quale **questo luogo** sia, non è grave cosa potere congetturare. Elli è circondato dalle parti intrinseche in sì fatta maniera, che nulla luce vi può penetrare, o aere per lo quale essalare possa alcuno superfluo riscaldamento che in quello fosse; per le quali due cose è noioso molto, essendo chiuso, otturato e afoso. **E** putrido si dee stimare che sia, **e** massimamente essendo congiunto a quella parte delle intestine, ove l'ultima digestione dallo stomaco discende; essendo quelli di loro natura fetidi, si dee credere, che, per la vicinanza d'essi, quivi porgano abominevole fetore. Quivi dimora l'umana creatura nel sangue il quale avanza al bisognevole suo nodrimento. **E questo sangue** è di quello che cessa alla femina mentra sta pregna; **il quale**, *per lo modo ch'è detto, si corrompe e* di viene abominevole. In **questo così fetido e bruttissimo luogo** dimora la creatura umana nove mesi.

Per le quali cagioni, conoscendo oscuro e putrido il luogo ove prima generati dimoriamo, dovremo noi miseri temperare e rifrenare l'ambizioso nostro appetito; **il quale** non li splendidi palagi, non li odoriferi giardini, non li ampi campi ci possono saziare, né sazierebbe di tutto il mondo l'imperio (IV, 1-7, p. 236).

È adunque il nostro nodrimento del materno sangue, **il quale**, quantunque purissimo in quella parte, secondo l'ordine della natura, sia mandato dal cuore, pure è orribile e abominevole cosa a considerare. **E** perciò, che la natura medesima è schifa di questo, **non** per quello organo che nati prendiamo il cibo, **ma** per altra via, quello trasporta nel corpo del generato, alimentandolo, ciò è per lo imbellico, **il quale** è alle reni della madre congiunto con uno certo nervo o vero

59. La corrispondenza, anche lessicale, tra questo passo, il precedente e *Purgatorio*, XXV, 37-75 è già segnalata da Hjimans-Tromp, *Vita e opere*, cit., p. 81.

tralcio, vacuo dentro a guisa d'una canna. **E questo così fatto alimento**, secondo li autori, le dà bellezza e grassezza al corpo.

Sono alcuni nondimeno, che stimano **questo nodrimento** essere di sangue corrotto, quale è quello che superfluo gettano le femine, come è detto, e pertanto ancora più stomachevole il reputano. Ma ciò non è vero, però che, se corrotto fosse, avrebbe a corrompere, non a nutrire (V, 2-4, p. 237).

Nei brani citati risalta l'alto grado di coesione testuale realizzato mediante meccanismi condivisi tanto dalla prosa d'arte quanto dai trattati specialistici⁶⁰.

Tra essi gioca un ruolo fondamentale la *coniunctio relativa*, che agisce, come nel *Convivio* (e come in gran parte della produzione prosastica *grosso modo* coeva), da connettivo non soltanto interfrasale (come si nota nei brani riportati), ma anche interperiodale⁶¹, accrescendo il tono argomentativo e dimostrativo del dettato; ricorre, infatti, come si può vedere anche da altri passi di seguito riprodotti, sia nella sua accezione ristretta di ART + *quale* seguito da un sostantivo ripreso dal precedente periodo (o che con esso intrattiene un rapporto anaforico) oppure da un

60. Le osservazioni che seguono fanno riferimento sul piano generale al contributo di Dardano, *Per una tipologia dei connettivi*, cit., e, per la trattatistica scientifica medievale, a Librandi, *Tratti sintattico-testuali*, cit., in particolare pp. 272-80 (cfr. p. 277, nota 6 per la bibliografia teorica sulla coesione), ma utili ai fini della nostra prospettiva anche Ead., *“Auctoritas” e testualità*, cit., che conduce la disamina appunto sulla *Composizione del mondo* di Restoro d'Arezzo, sul volgarizzamento fiorentino della *Metaura d'Aristotile* e sul *Convivio* dantesco; R. Casapullo, *Il sistema dei connettivi in alcuni libri del volgarizzamento mantovano del “De proprietatibus rerum” di Bartolomeo Anglico*, in Dardano, Frenguelli (a cura di), *SintAnt. La sintassi*, cit., pp. 79-100; D'Anzi, *Sintassi del periodo*, cit. Gran parte degli espedienti coesivi rinvenuti, inoltre, caratterizzano la prosa di Boccaccio, per cui cfr. sinteticamente M. Palermo, *Il «turgido et operoso stile»: riflessioni sulla coesione testuale del “Decameron”*, in V. Della Valle, P. Trifone (a cura di), *Studi linguistici per Luca Serianni*, Salerno, Roma 2007, pp. 87-99, che accanto alle strategie ipercoesive del *Decameron* già segnalate dagli studi discute in una interessante prospettiva l'intenzionale indebolimento della coesione nel capolavoro boccacciano.

61. Cfr. Dardano, *Per una tipologia dei connettivi*, cit., pp. 168-71; per il fenomeno nel trattato dantesco cfr. Segre, *La sintassi del periodo*, cit., pp. 256-7; Mazzucchi, *Dante e la prosa dottrinale*, cit., p. 342; Manni, *Il Trecento toscano*, cit., p. 123; per ulteriori riscontri nel *Convivio*, e in altri trattati filosofico-scientifici, cfr. D'Anzi, *Sintassi del periodo*, cit., pp. 312-4 e 318. Riguardo alla prosa letteraria, per limitarci ai punti di riferimento che ci siamo fissati, si ricorderà che la *coniunctio relativa* è modalità ipercoesiva prediletta anche nel *Decameron* (per cui cfr. almeno Manni, *Il Trecento toscano*, cit., p. 311; Palermo, *Il «turgido et operoso stile»*, cit., p. 89). Cfr., infine, E. De Roberto, *Le relative con antecedente in italiano antico*, Aracne, Roma 2010, che esamina il tratto in un corpus di testi prosastici del XIII e XIV secolo.

iperonimo riassuntivo, come *cagione* (ad esempio *Per le quali cagioni* IV, 7, p. 236) e *cosa*:

Avegna che nullo fu mai, che per propria virtù li meritasse, ma se saremo a' suoi comandamenti ubidienti, ordinando la nostra volontà secondo la sua larghezza e cortesia, elli ce l'ha promesso; **la quale promessa** non può mancare (XXIV, 55, p. 303).

E avegna che li altri animali solo alla parola di Dio fossero creati senza alcuna materia, tengono questi savi naturali che li uccelli d'aria e i pesci d'acqua sieno compressi, più partecipando di quelle materie, anzi del tutto d'esse essendo creati; **i quali alimenti** sono più nobili che la terra di che fu creato l'uomo (III, 7, p. 235).

Eschilo poeta, in Sicilia sedendosi e meditando, fu percossa in sulla testa da una testuggine, la quale una aquila avea, in aere portata, lasciata cadere; **della quale percossa** morì (XII, II-12, p. 248).

E di sopra dicemmo, più li animali bruti e ciascuno altro che l'uomo conferirvi.

La qual cosa puote assai manifesta aparere, riguardando primieramente a ciò che 'l cielo e le stelle ne fanno (XVII, 4-6, p. 263).

Così adunque come certissima cosa è il morire, così incertissimo ci è il dove, il come, e 'l quando dobbiamo morire. **La qual cosa** Salomone ottimamente conoscendo, disse: «Figliuolo, non ti gloriare del di domane, però che non sai se vi perverrai» (XXII, 3, p. 285).

E sa' li 'imperadori, li re e li altri preeminenti uomini, i quali superbamente talora n'hanno signoreggiato per operazione della morte, nostri pari diventano. **Per la quale cosa** Seneca, scrivendo a *Marzia*, dice: «Dove la natura hae male partite le cose comuni tra li uomini igualmente nati, la morte aguaglia tutto» (XXIII, 12, p. 291).

sia, più genericamente, come relativa separata dal proprio antecedente, più o meno distante, da una pausa forte:

onde di tanta altezza essendo cacciati, ruvinarono in tanta bassezza e in eterno furono puniti per la giustizia di Dio. **Il quale**, volendo reintegrare e riformare la celestiale patria, creò l'uomo (XXIV, 50-51, p. 302).

possiamo comprendere questi accidenti essere infiniti, e ciascuna ora molti poterne avvenire con grandissima afflizione de' mortali. **I quali**, tutti insieme e ciascuno per sé, se savi fossimo, sempre dovremo avere dinanzi alli occhi della mente e di quello trarre il timore di Dio (XII, 15-16, p. 249).

Ma la flagellità non è in neuno caso minore; **la quale**, quantunque sia molta ne' barbuti, in quelli che nuovamente nel mondo vegnono è oltre a modo grande (IX, 3, p. 241).

Adunque vegnendo alla prima considerazione della distinzione prima di questa parte, dico che a volere la vile condizione de' mortali dal suo origine conoscere, è primieramente da guardare onde muova d'esso origine la cagione.

La quale senza troppa difficoltà apparisce essere uno appetito bestiale di sfrenata volontà, **il quale** in furioso incendio e in disordinato pizzicore commuove la nostra carne (I, 1-2, p. 231).

La seconda considerazione di questa distinzione prima è la turpitudine dell'atto dal quale prodotti siamo.

Il quale tanto è di sua natura abominevole, che non solo il ragionare di quello è disonestade, ma pure di pensarne si dovrebbe ogni onesto uomo vergognare. Al commettere **del quale**, non senza cagione, essi medesimi lussuriosi volentieri fuggono la luce, credo per potere con meno vergogna di se medesimi quella bruttura commettere (II, 1-2, pp. 232-3).

Ben rappresentata nell'opera di Torini anche la reiterazione delle parole a breve distanza, altra strategia altamente coesiva che nei testi enciclopedici si rivela funzionale alla massima chiarezza espositiva⁶² (ma si tratta di un meccanismo ampiamente documentato anche nella lingua letteraria, così come nelle opere di predicazione, nelle quali tuttavia può ricoprire finalità diverse⁶³). Nella *Brieve collezione* l'insistenza lessicale appare mirata a catalizzare l'attenzione del lettore su un concetto-chiave che mantenga ben visibile il filo del discorso (come, nei passi precedenti, *virile seme e sangue*, e in misura minore *nodrimento*), oppure a ribadire funzionalmente una determinata sfera semantica a sostegno del discorso didascalico (è il caso di *abominevole*, ossessivamente ripetuto nel giro di pochi righe)⁶⁴.

Il meccanismo della ripetizione agisce produttivamente anche sotto forma di "ricorrenza parziale"⁶⁵, attuata cioè mediante vocaboli che

62. Cfr. ad esempio il tratto in Librandi (a cura di), *La "Metaura" d'Aristotile*, cit., vol. I, pp. 84-5.

63. Cfr. la bibliografia *supra*, nota 52.

64. Si tratta, in fondo, del «coagulo formale attorno a un nucleo concettuale che – proprio attraverso questo espediente – viene ribadito ed enfatizzato» di cui per Restoro d'Arezzo parla Altieri Biagi, *Forme della comunicazione scientifica*, cit., p. 35. A «termini-chiave» allude anche Delcorno, *Il parlato dei predicatori*, cit., p. 9, a proposito della tendenza a ripetere vocaboli e strutture anche nel *Quaresimale fiorentino*.

65. Cfr. Dardano, *Per una tipologia dei connettivi*, cit., pp. 157 e 159-61 (in cui peraltro emerge l'impiego del tratto sia nel *Convivio* dantesco sia nel *Decameron*). Riscontri del fenomeno in testi congruenti con quello qui esaminato sono reperibili in D'Anzi, *Sintassi del periodo*, cit., pp. 311-2. La tecnica della "ricorrenza parziale" è ampiamente docu-

presentano la medesima radice ma differente terminazione: nei primi brani citati se ne ha uno *specimen* nella serie *corruzione, si corrompe, corrompere, corrotto* (III, 1-5, pp. 234-5; IV, 1-7, p. 236; V, 1-4, p. 237). Di seguito si riporta un altro esempio, in cui il fenomeno si realizza mediante la ripresa VERBO-NOME, secondo una modalità che spesseggia nel *Decameron*⁶⁶:

Muovesi il cielo da oriente in occidente, tutto in ventiquattro ore naturali; e **questo movimento**, poi che creato fu, senza mai d'alcuna cosa mutarlo, hae osservato senza intermissione, però che così ordinato li fu. Buona è adunque la sua operazione. **Muovesi** il sole, la luna e l'altre stelle erratiche dal ponente al levante per li loro cerchi, per ordinati e difiniti **movimenti**; né da questo si truova che mai si partissero, eziandio per dovere alcuno riposo pigliare. Adunque e quella di costoro è buona operazione, e massimamente per ciò ch'è da seguire i **movimenti** ordinati (XVIII, 7-8, p. 266).

Come si può notare dal passo appena riportato, gli elementi coinvolti nella ripetizione possono essere deitticamente rafforzati dall'aggettivo dimostrativo *questo*, che, oltre a rendere il testo coeso, produce anche un effetto di *mise en relief*⁶⁷. È il caso, nei primi brani riprodotti, di *questo luogo*; *questo nodrimento*; *questo sangue*, e, con ulteriore intensificazione mediante altri operatori, o attraverso l'espansione aggettivale del termine ripetuto, di *questo cotale sangue*; *questo così fetido e bruttissimo luogo*. Talvolta il collegamento si realizza mediante il dimostrativo *esso* (del tipo *Ancora sta la creatura in esso luogo rinchiusa*, VI, 3, p. 238), una variante formale ricorrente anche nel *Convivio*⁶⁸.

L'impiego di strategie coesive di tipo lessicale e semantico, come quelle appena viste, costituisce una tecnica di avanzamento testuale as-

mentata anche nelle prediche di Giordano da Pisa (cfr. Delcorno, *Il parlato dei predicatori*, cit., p. 9).

66. Cfr. Dardano, *Per una tipologia dei connettivi*, cit., p. 161.

67. Riscontri del procedimento in D'Anzi, *Sintassi del periodo*, cit., p. 319, tra i quali spiccano quelli rinvenuti nel *Convivio*; nell'opera dantesca tale fenomeno risponde all'esigenza di «chiarezza dei riferimenti e [di] una precisa simmetria nella collocazione dei componenti della frase», come nota Dardano, *Per una tipologia dei connettivi*, cit., p. 165 cui si rinvia (alle pp. 164-8) per osservazioni sull'uso dei dimostrativi nella prosa antica, soprattutto in Boccaccio (ma sulle particolari modalità del tratto nel *Decameron* cfr. già M. Dardano, *Aspetti della coesione testuale nell'italiano antico*, in Id., *Studi sulla prosa antica*, Morano, Napoli 1992, pp. 213-44).

68. Cfr. Dardano, *Per una tipologia dei connettivi*, cit., p. 166.

sai diffusa in testi di tipo espositivo e argomentativo e riflette, sul piano logico, il procedimento sillogistico, proprio della scolastica, e comune ai testi filosofico-scientifici, per cui un elemento della frase precedente, con funzione rematica, appare in apertura della frase successiva (spesso anzi da esso introdotta), divenendone il tema⁶⁹.

Con minor frequenza si rinviene anche l'impiego pronominale di *questo*, che recupera anaforicamente un antecedente (come nella seconda occorrenza del passo che segue), oppure, con valore inglobante, riprende un intero segmento frastico (come nella prima occorrenza):

Nessun altro animale così enorme offende Iddio, come l'uomo; e **questo** avviene per lo libero arbitrio che Iddio, oltre agli altri animali, li ha dato. Si che per grazia inestimabile li rende questo merito: grande ingratitudine e presunzione è la nostra per certo.

E sono molti pazzi ignoranti che dicono Iddio essere crudele, ché sapendo che l'uomo si dee perdere, nol dovrebbe creare. **Questi** veramente sono ignoranti (XVIII, 28-30, p. 269).

Esercitano, inoltre, una evidente azione di collante coesivo richiami anaforici del tipo *come è detto* (IV, 3, p. 236; V, 4, p. 237); *per lo modo ch'è detto* (IV, 6, p. 236); *il sopradetto seme generativo* (IV, 3, p. 236).

L'iterazione non agisce soltanto sul piano lessicale, per singole unità, ma anche a livello frasale⁷⁰. Ciò contribuisce a imprimere ulteriormente all'architettura generale del testo un'andatura schematica e simmetrica:

Adunque l'uomo, in quanto è animale razionale, avanza tutti li altri animali; ma non pertanto, a dimostrazione della nostra miseria e imperfezione, è in molte cose avanzato da loro. Nella forza corporale è avanzato dal leofante, dal cavallo, dal camello, dal bue e da molti altri; nella leggerezza del corpo è avanzato dal leopardo, dal cavriuolo, dal cane e da molti altri. E l'ardire del leone è maggiore che quello dell'uomo, e più nobile la sua ira. Nello ingegno delle cose attive, molti per certo n'avanzano l'uomo (XVI, 7-9, p. 260).

69. Una analoga modalità è riscontrata anche nelle prediche di Giordano da Pisa (cfr. R. Librandi, *L'italiano nella comunicazione della Chiesa e nella diffusione della cultura religiosa*, in Serianni, Trifone, a cura di, *Storia della lingua italiana*, cit., vol. I, *I luoghi della codificazione*, pp. 335-81, in particolare p. 347). Diversi periodi di tipo sillogistico sono presenti anche in Librandi (a cura di), *La "Metaura" d'Aristotile*, cit., vol. I, pp. 100-2.

70. Riscontri congruenti sono segnalati in Casapullo, *Il Medioevo*, cit., pp. 160-1; Ead., *Segmentazione del testo*, cit., p. 175.

La ripetizione di interi segmenti genera costrutti paralleli e/o oppositivi, riconducibili, ancora una volta, ai modi espositivi della scolastica; non è dunque raro imbattersi in schemi sintattici ricorsivi e speculari⁷¹:

E se alcuna ragione avessimo di poterci della natura delle cose dolere, assai di lei ramaricare ci potremo, vegendola a molti bruti animali essere stata molto più liberale ch' alli uomini. Nascono i cavalli, i cani, i cavriuoli, le pecore e li altri animali colle pelle pilose e lanute, e di quelle, mentre vivono, hanno assai; e noi sventurati nasciamo nudi. Il porco, l'asino, il bue, come è nato, è levato in piedi, segue la madre; noi miseri giacciamo, e se non fosse chi ci levare, mai non ci moveremmo. Il pulcino, la quaglia, la starna, come escono dell'uovo, pongono il becco in terra, cercando il loro bisogno, seguitando la madre; noi malagurati piagnendo, se alla bocca non ci fosse posto il latte, senza avere alcuno acorgimento a vivere, periremmo e verremmo meno (VIII, 6-9, pp. 240-1).

Le enumerazioni degli animali contenute negli ultimi due brani commentati permettono di rimarcare ancora un altro tratto comune alla prosa specialistica, quello relativo alle preferenze accordate alle strutture elencative che almeno nel loro aspetto formale, se non pienamente nei contenuti, traggono spesso origine dal modello latino. Si vedano a tale proposito il seguente passo della *Brieve collezione* e il corrispettivo nel *De miseria* di Lotario:

Quali sono i frutti che da noi nascono? I piacevoli frutti e utilissimi che noi produciamo e nascono di noi sono i lendini, le pulci, i pidocchi e' lombrichi, che nel nostro corpo e dentro al nostro corpo si creano e nascono continuamente. Quali sono le spezie odorifere e l'utili gomme che nascono di noi? Sono i moccici, lo sputo e la feccia, che per molti parti del nostro corpo esce continuamente (XVII, 17-18, p. 264).

Herbas et arbores investiga: ille de se producunt flores, frondes et fructus, et tu de te lendes, pediculos et lumbricos. Ille de se fundunt oleum, vinum et balsamum, et tu de te sputum, urinam et stercus; ille de se spirant suavitatem odoris, et tu de te reddis abhominationem fetoris (*De miseria*, I, VIII, 1).

71. Andrà ricordato che procedimenti per opposti ed enumerazioni, strutture elencative e ripartizioni simmetriche rappresentano strategie frequenti e tipiche nei testi enciclopedici medievali (cfr. almeno Altieri Biagi, *Forme della comunicazione scientifica*, cit., p. 36; Librandi, *Tratti sintattico-testuali*, cit., pp. 276 e 281). Si consideri, inoltre, che anche nel *Convivio* «sono frequentissimi i parallelismi di proposizioni sintatticamente analoghe» (cfr. Segre, *La sintassi del periodo*, cit., p. 264; circa la tendenza alla simmetria e alla specularità di sintagmi e strutture nel *Convivio* cfr. anche Baldelli, *Lingua e stile*, cit., p. 92).

Altri elenchi ricorrono nel trattato. Di seguito ancora qualche esempio:

il dolore, per qualunque cagione esteriore s'avegna, la paura, lo 'mpetuoso furore, la malinconia, la solitudine intorno alle cose mondane, i pensieri, la tristizia e altre assai, a queste simili (X, 6, p. 244).

Gli animali quadrupedi molto ancora d'utilità conferiscono a questo bene comune: i cavalli, i camelli, i muli, li asini portano e riportano d'uno luogo a un altro noi e le nostre cose (XVII, 14, p. 264).

Di queste procedono le rapine, le violenzie, li 'ncendii, le ruberie, le pregiioni e le morti, e altri intollerabili mali, come sono i disfacimenti delle città, de' regni e de' paesi, il disonestarsi delle femine, gl'esilii e altre cose dannose e villane. Sono ancora del numero di questi accidenti i furori de' popoli, le sentenzie mortali o pecuniarie, il rompere in mare, l'essere preso da' ladroni, essere furtivamente rubato, con altri molti (XII, 7-8, p. 248).

L'equilibrio che indubbiamente le strutture simmetriche producono si accentua maggiormente grazie al ricorso a enumerazioni binarie e ternarie, le quali sembrano rispondere, in questo genere di testi, soprattutto a esigenze didascaliche. L'impiego di coppie di termini grammaticalmente omogenei, sinonimici o complementari nel significato, infatti, costituisce un meccanismo attraverso cui attuare una sorta di insistenza semantica con l'effetto pragmatico di amplificare efficacemente il concetto-chiave. Si tratta, non a caso, di un espediente stilistico diffuso nell'oratoria e nei testi di ambito religioso, soprattutto nella predicazione (si pensi alla presenza di sintagmi dittologici in san Francesco e nelle *Lettere* di santa Caterina da Siena)⁷², ma che vanta anche una lunga tradizione nella lingua colta e letteraria in genere⁷³. In Torini si rinvergono soprattutto dittologie nominali, per lo più aggettivi: *aspre e agute* (XX, 12, p. 278); *aspra e secca* (XXI, 6, p. 280); *buono e perfetto* (XVIII, 43, p. 270);

72. Sull'esistenza e il riuso di un armamentario lessicale codificato, costituito per lo più da formule binarie impiegate in funzione di sintagmi, insiste F. Sberlati, *Caterina, o dell'ascesi mistica*, in Id., *Castissima donzella. Figure di donna tra letteratura e norma sociale (secoli XV-XVII)*, a cura di L. Orsi, Peter Lang, Bern 2007, pp. 63-94, in particolare p. 77, che a tale proposito parla di «dominio d'una cultura comune agli Ordini mendicanti, la quale conserva alle sue origini la doppia esperienza didattico-narrativa del laudario e della predicazione».

73. Basterebbe soltanto chiamare in causa la ricorrenza del tratto nel *Canzoniere* petrarchesco, in cui siffatti moduli rappresentano la figura di ripetizione dominante (cfr. M. Vitale, *La lingua del Canzoniere* ("Rerum vulgarium fragmenta") di Francesco Petrarca, Antenore, Padova 1996, pp. 393-7).

dolci e placabili (XX, 12, p. 278); *inestimabili e inescrutabili* (XXI, 5, p. 280); *orribile e abominevole* (V, 1-4, p. 237); *oscuro e putrido* (IV, 7, p. 236); *piacevoli e dilettevoli* (XVII, 11, p. 263); *stupefatti e sciaborditi* (XXI, 15, p. 281); *vero e perfetto* (XXIV, 4, p. 296), anche in forma elativa: *utilissima e amabilissima* (XXIV, 38, p. 301 e *passim*); ma anche sostantivi: *affanno e fatica* (XXVII, 13, p. 316 e 17, p. 317); *avedimento e capacitate* (XXVI, 7, p. 312); *danazione e perdizione* (XXI, 29, p. 284); *durezza e pertinacia* (XX, 12, p. 278); *fatica e dolore* (XXIV, 4, p. 296); *letizia e consolazione* (XXVII, 3, p. 315); *male e difetto* (XVI, 15, p. 261); *miseria e imperfezione* (XVI, 7, p. 260); *pieno di triboli e d'angosce* (XVI, 17, p. 261 e *passim*); ricorrono pure coppie di verbi: *si conserva e aumenta* (IV, 3, p. 236); *continua e persevera* (XVI, 11-18, pp. 260-1); *ne dimostra e insegna* (XXI, 32, p. 284); *ci mena e drizza* (XXIV, 39, p. 301); *percuote e afflige* (XXI, 11, p. 281); *periremmo e verremmo meno* (VIII, 6-9, pp. 240-1); *sentire e vivere* (IV, 3, p. 236); *vedere e sapere* (XXI, 5, p. 280 e *passim*); non mancano i moduli ternari: *chiuso, otturato e afoso* (IV, 5, p. 236); *miserio, ignorante e ostinato* (XVI, 11-18, pp. 260-1); *i fiori, le foglie e' frutti* (XXI, 6, p. 280); *peccati, lascivie e difetti* (XXI, 12, p. 281); persino in strutture enfatiche: *Oh lieto, oh piacevole, oh grazioso ricetta che è quello, nel quale sospinto dalla natura vegnamo!* (VIII, 10, p. 214); in qualche caso la serie si presenta confezionata con più di tre elementi, come *prudentissimo, onnipotentissimo, giustissimo e istabilissimo*⁷⁴ (XXVI, 4, p. 312).

A ulteriore conferma di quanto osservato si noti l'equilibrio retorico raggiunto mediante simmetrici abbinamenti oppositivi (designanti qualità *vs.* vizi) del brano di seguito riprodotto:

Oh infelici uomini! Essi non hanno riguardo per questo, i robusti e forti giovani, mollì e effeminati divenire; i composti e ordinati, lascivi e disonesti; i sobrii e temperati, ghiottoni e ubriachi; i savi e providi, stolti e abagliati (II, 6-7, pp. 233-4).

4.2. Sintassi del periodo

Come si sarà notato dai primi brani discussi, quelli riferiti alla procreazione e alla gravidanza, l'andamento sintattico nella *Brieve collezione*

74. Anche nel *Convivio* l'uso dei superlativi si presenta spesso iterato in sequenze binarie e ternarie, talvolta anche quinarie: cfr. U. Vignuzzi, *Aggettivo qualificativo, Sintassi dei gradi*, in ED, 1978, vol. VI, *Appendice*, pp. 178-82, in particolare p. 180 (sul largo impiego degli elativi nel trattato dantesco con effetti fortemente retorici, cfr. anche Baldelli, *Lingua e stile*, cit., p. 90).

non è esclusivamente paratattico. Ciò nonostante l'ordito si caratterizza per una evidente linearità, certamente favorita dalla connessione interfrasale mediante *e*, anche in attacco assoluto. Si tratta, come noto, dell'operatore connettivo maggiormente diffuso nella prosa del XIII e XIV secolo, e comunque abusato nel sottocodice della scrittura didascalica⁷⁵. Nella prosa di Torini, tuttavia, il ritmo parallelo del discorso si realizza anche mediante l'introduttore avversativo *ma*, altrettanto frequente, che, semanticamente più marcato di *e*, controbilancia la serialità formale con una gerarchizzazione almeno logico-consequenziale. Questo connettivo, infatti, è il protagonista di una struttura argomentativa assai gradita a Torini (di cui nell'ultimo dei primi brani commentati si ha un esempio: **non** per quello organo che nati prendiamo il cibo, **ma** per altra via, quello trasporta nel corpo del generato, V, 3, p. 237), costituita da due segmenti frasali accostati e correlati, l'uno, fortemente cataforico, introdotto dalla negazione *non* (rafforzata talvolta da operatori quale *solo* o *tanto*), l'altro avviato da *ma* (spesso accompagnato da *anche*, *pure*, *eziandio*)⁷⁶. Di seguito altri casi tra i molti riscontrabili nel testo:

suole similmente la sensualità, alla quale ancora è congiunta, comuovere a quelli atti; ma ciò **non** è per dolore di morte, **ma** per dolore delle comesse colpe, il quale il sopravveniente fine desta nell'anima, forse infino a quivi stata adormentata (XXIII, 34, p. 295).

Dunque, com'è predetto, **non solo** è necessaria questa morte, **ma** utilissima e amabilissima molto (XXIV, 38, p. 301).

la quale [l'ebrietà], oltre a ciò, **non solo** de' nostri, **ma** delli altrui segreti ci fa rivelatori (XVIII, 19, pp. 267-8).

intanto che solenni uomini, vinti da questo furioso e fervente desiderio, **non solo** i sensi corporali ad ogni disonestà dispongono, **ma eziandio** le virtù animali disordina e disvia (I, 3, p. 232).

75. Cfr. Altieri Biagi, *Forme della comunicazione scientifica*, cit., p. 37; Librandi (a cura di), *La "Metaura" d'Aristotile*, cit., vol. I, p. 92 (che segnala l'alta frequenza di periodi avviati con *e*); Dardano, *Per una tipologia dei connettivi*, cit., p. 157. Per un quadro della diversa funzionalità connettiva di *e* nella prosa antica cfr. anche P. D'Achille, C. Giovannardi, *Aspetti della coordinazione nella "Cronica" di Anonimo Romano*, in Dardano, Frenguelli (a cura di), *SintAnt. La sintassi*, cit., pp. 117-53.

76. In merito alle costruzioni correlative Segre, *La sintassi del periodo*, cit., p. 263, notava la preferenza nel *Convivio* di moduli comparativi (*si come... così; quanto... tanto*) piuttosto che di strutture del tipo *non... ma*. Per le comparative in Torini cfr. *infra*.

E **non solo** i nostri padri, peccando, hanno contaminata la nostra carne, **ma ancora** lo spirito, però che, se dal sacro battesimo non fossimo mondati e restaurati, tutti morendo, ruvineremmo allo inferno (I, 7, p. 232).

Il tenere la prima opinione è sciocchezza certissima; e già **non solo** per l'autorità del Vecchio Testamento e della vera dottrina di Cristo e per la dimostrazione de' Santi è stato questo errore con veracissime ragioni riprovato, **ma ancora** da' filosafi [*sic*] gentili, da Platone, da Ristotile e l'altri l'eternità dell'anima aprovanti (XXIII, 5, p. 289).

La seconda considerazione di questa distinzione prima è la turpitudine dell'atto dal quale prodotti siamo.

Il quale tanto è di sua natura abominevole, che **non solo** il ragionare di quello è disonestade, **ma pure** di pensarne si dovrebbe ogni onesto uomo vergognare. Al comettere del quale, non senza cagione, essi medesimi lussuriosi volentieri fuggono la luce, credo per potere con meno vergogna di se medesimi quella bruttura commettere (II, 1-2, pp. 232-3).

Non sono rari i casi in cui la serialità sintattica si realizza senza operatori di collegamento, ma piuttosto per semplici accostamenti frasali, secondo lo stile additivo cui si è fatto cenno. Se ne ha una efficace prova nel brano che segue in cui connessioni rese mediante *e* si alternano a collegamenti giustapposti, o, alla fine del brano, mediante congiunzione negativa; ne risulta una sequenza lunga ma chiara ed essenziale, e dunque dotata di alto potenziale didascalico:

Gl'elimenti consistono; e quelli d'essi c'hanno alcuna cosa a produrre, producono; e li animali inferiori tutti, quanto la loro natura patisce, conservano. Il fuoco mai da essere cocente, lucido e di natura disposta a salire, non cessò mai. L'aria fu sempre raro e spirabile e atto alle sue impressioni ricevere e dare. L'acqua sempre fu [I]abile, n[avic]abile e potabile. La terra similmente nello stare ferma hae osservata la legge póstale dalla natura; e sempre i semi prestatile in molti doppi n'ha renduto; sempre conceduto n'ha i monti e le selve; e sempre nel ventre hae ricevute l'acque, e di quelle le fonti e i fiumi n'ha conceduto; e nella sua superficie [*sic*] l'erbe n'ha date e li alberi, nelle stagioni ordinate li fiori, le foglie e' frutti.

Li uccelli sempre volarono, sempre cantarono; sempre in alti, ecceto alquanti, nidificarono; né mai ne fu alcuno, per alcuna umana dimestichezza, essendo in sua libertà, che dalla legge impostali dalla natura si partisse (XVIII, 9-13, p. 266).

In questo brano l'effetto seriale, peraltro, risulta amplificato dalla ripetizione di vocaboli e segmenti frasali (di cui si è già trattato) in cui l'unica nota di movimento è costituita dalla disposizione topologica dei co-

stituenti coinvolti, ora simmetrica (*sempre volarono, sempre cantarono*), ora chiasmica (*conceduto n'ha/n'ha conceduto; L'aria fu sempre/L'acqua sempre fu*).

Questa linearità, piuttosto ricorrente, dunque, nella *Brieve collezione*, si rivela funzionale anche alla dimostrazione sillogistica, laddove la prosa di tipo dottrinale predilige costruzioni ipotattiche più elaborate, come messo in luce dalle analisi sulla lingua del *Convivio*⁷⁷.

Torini, infatti, sviluppa la configurazione circolare del discorso che è alla base del ragionamento sillogistico mediante strategie sintatticamente semplificate che consistono, come detto, nell'accostamento sequenziale di segmenti brevi e soprattutto nell'impiego di segnali di attacco e di ripresa (come il frequentissimo *adunque/dunque*⁷⁸), che fungono da raccordo con la premessa iniziale e di indicatori metatestuali (del tipo *E la ragione di ciò [...] è questa* oppure *E la cagione estimo che sia questa* XXII, 7, p. 285)⁷⁹, che focalizzano l'attenzione del lettore indirizzandone l'interpretazione. Se ne ha un esempio nel passo che segue, in cui l'autore intende mostrare i motivi per i quali non si deve temere la morte:

Adunque, poich'è naturale il morire in tutte le cose create, la morte non è da temere, poiché la natura a quella ci conduce e, senza alcuno remedio, non può fallire.

[...] La noia di costoro [quelli che temono la morte] e la miseria è molta senza dubio, e saríene più tosto da ridere che da farne lungo sermone. **Ma** perché lo impreso carico onestamente ancora posare non si può, l'errore di costoro dimosteremo [*sic*].

77. Tutti gli studi concordano sulla natura innovativa della prosa del *Convivio*, «temperata e virile» per stessa ammissione di Dante (*Convivio*, I, I, 16), e quindi intenzionalmente distaccata dalla tradizione lirico-stilnovistica che la precede, meno adatta, evidentemente, a restituire l'impianto concettuale scolastico e i contenuti dottrinali; una prosa, insomma, costruita per «dimostrare e convincere», come ricorda Segre, *La sintassi del periodo*, cit., p. 230 (e più in generale pp. 227-37); sulla questione cfr. anche Serianni, *La prosa*, cit., p. 467; Mazzucchi, *Dante e la prosa dottrinale*, cit., pp. 337-8 (ma sull'originalità del *Convivio*, «dominato da Filosofia», aveva già insistito A. Schiaffini, *Tradizione e poesia nella prosa d'arte italiana dalla latinità medievale a G. Boccaccio*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1943² [1 ed. 1934], pp. 107-26, in particolare pp. 109-12).

78. Il quale, peraltro, rappresenta un segnale di attacco assai comune anche nel *Quaresimale fiorentino* (cfr. Delcorno, *Il parlato dei predicatori*, cit., p. 43).

79. Simili raccordi argomentativi sono frequenti anche nel *Convivio*; cfr. ad esempio il lungo brano riprodotto in Frenguelli, *L'espressione della causalità*, cit., p. 104, in cui l'argomentazione è avviata da *E l'una ragione è questa* (*Convivio*, II, IV, 8).

È **adunque** da sapere, non solamente secondo la difinizione de' filosafi, ma secondo la determinazione de' teolaghi e secondo la verità manifesta, il finire della nostra vita e separarsi l'anima dal corpo non essere alcuna pena, dove li 'ngannati la stimano intollerabile. **E la ragione di ciò**, semplicemente parlando, **è questa**: neuna cosa, che subito in uno punto si faccia, non può porgere né noia, né diletto; e la separazione che fa l'anima dal corpo, che è quella che noi chiamiamo morte, si fa in uno momento; **dunque** non può porgere né noia, né dolore, se non quanto porgerebbe la fiamma del fuoco ardente, essendo in essa subito messa la mano e a sé ritratta; la quale, non che noia ricevuto abia, ma non ha pure sentito s'è caldo o non (XXIII, 22-27, p. 293).

L'impianto prevalentemente seriale della *Brieve collezione* viene sovente interrotto da frequenti andamenti ipotattici (giustificati dalla necessità di argomentare) che pur senza raggiungere i livelli di complessità sintattica del *Convivio* sembrano tuttavia ad esso moderatamente ispirati.

Il debito maggiore nei confronti del trattato dantesco risiede soprattutto nella natura logico-semantiche delle subordinate. Anche nel testo di Torini l'incidenza delle causali, relazione argomentativa per eccellenza, è altissima⁸⁰. Quelle esplicite ricorrono introdotte da operatori formali comuni all'epoca (molti dei quali polifunzionali, secondo una normale tendenza dell'italiano antico)⁸¹.

Tra quelli più produttivi si segnala il tipo *però che*⁸², il quale avvia una proposizione causale posizionata, coerentemente con gli usi della lingua coeva, dopo la reggente:

A presso dico, che la seconda ragione, che questa morte è necessaria, **però che** ci mena e dirizza al fine ordinato da Dio (XXIV, 39, p. 301).

Può dunque ciascuno avere paradiso e neuno cel può torre, **però che** Iddio è giustissimo (XXIV, 54, p. 303).

E prima ci conviene amare Iddio, **però che**, per la immensa sua bontade, merita sopra tutte le cose, d'essere amato, considerando li 'nfiniti beneficii che ha fatti e continuo fa alla umana natura (XXVII, 40, p. 320).

80. Ma le causali spesseggiano, insieme ai costrutti relativi, anche in Librandi (a cura di), *La "Metaura" d'Aristotile*, cit., vol. I, p. 92.

81. Cfr. almeno Frenguelli, *L'espressione della causalità*, cit., cui si rinvia, alle pp. 21-50, per un inquadramento teorico; per l'elenco dei connettivi formali mi avvalgo della griglia proposta alle pp. 415-8 (integrato con GIA, pp. 979-95), da cui attingo anche i dati relativi all'uso e alla diffusione nella lingua coeva dei vari connettivi.

82. Per il quale cfr. U. Vignuzzi, *però che*, in ED, 1973, vol. IV, *N-Sam*, pp. 428-31.

Muovesi il cielo da oriente in occidente, tutto in ventiquattro ore naturali; e questo movimento, poi che creato fu, senza mai d'alcuna cosa mutarlo, hae osservato senza intermissione, **però che** così ordinato li fu (XVIII, 7-9, p. 266).

A presso domando: Come l'anima va acompagnata? Rispondo e dico col Vangelista: «L'opere sue la seguono». **Però che**, partendosi l'anima di questa vita, solo dall'operazioni buone o ree, fatte mentre visse, è acompagnata (XXV, 34, p. 309).

Questo pare grave cosa a fare, che amare si possa chi ci ingiuria o oltraggia; e questo non avviene per certo in noi per la gravezza del comandamento, ma perché siamo debili e infermi, parendoci grave quello che non è. **Però che**, se fossimo sani della mente e forti a rifrenare i disordinati appetiti e desiderii, per certo non ci parrebbe così grave (XXVII, 49-50, p. 321).

Credo che se ciò ci fosse utile, il benignissimo nostro creatore [...] avrebbe permesso e ordinato che noto ci fosse per certo; ma **però che** sarebbe il peggio per noi, al tutto ha posto ci sia occulto. **Però che**, se il termine della nostra vita sapessimo, due cose, secondo il mio vedere, ne seguirebbono; e ciascuna sarebbe con peccato e dispiacere di Dio (XXII, 15-16, pp. 286-7).

Posposte appaiono per lo più anche le dipendenti causali collegate alla sovraordinata mediante *perché*, l'operatore maggiormente diffuso nella prosa del tempo⁸³:

Ancora sta la creatura in esso luogo rinchiusa, tutta ristretta e raccolta in breve spazio di luogo, ingiomellata quasi, com'uno gomitollo. E però le dà assai pena la strettezza del luogo ove dimora, **perché** naturalmente ogni creatura hae in sé infisso uno desiderio d'ampliarsi e di stendersi (VI, 3, p. 238).

Questo pare grave cosa a fare, che amare si possa chi ci ingiuria o oltraggia; e questo non avviene per certo in noi per la gravezza del comandamento, ma **perché** siamo debili e infermi, parendoci grave quello che non è (XXVII, 49-50, p. 321).

Quasi sempre prolettiche, invece, le clausole introdotte da *perciò che*, connettivo specializzato per le produzioni prosaiche (raro è il suo impiego in poesia):

E **perciò che** la natura medesima è schifa di questo, non per quello organo che nati prendiamo il cibo, ma per altra via, quello trasporta nel corpo del gene-

83. E anche preferito per introdurre le causali da Bono Giamboni (cfr. Frenguelli, *L'espressione della causalità*, cit., p. 112 e pp. 115 e 117, rispettivamente tabb. 6 e 9). Su tale connettivo cfr. U. Vignuzzi, *perché (per che)*, in ED, 1973, vol. IV, *N-Sam*, pp. 398-403.

rato, alimentandolo, ciò è per lo imbellico, il quale è alle reni della madre congiunto con un certo nervo o vero tralcio, vacuo dentro a guisa d'una canna (V, 3, p. 237).

e **perciò che** a tanti non basta l'appetito, quello con diversi apparecchiamenti c'ingegnamo, oltre alle nostre forze, di provocare, molto più mangiando che la opportunità non richiede, né che lo stomaco può ricevere (XVIII, 17, p. 267).

Meno rappresentato il collegamento mediante *ché*⁸⁴, il quale, come per altri testi indagati dagli studi, segue la principale oppure si trova in posizione incidentale:

E questo ci mostra il Signore acciò che, esse considerando, conosciamo la sua onipotenzia, prendendo speranza. **Ché**, se di queste minime cose fa sì mirabile trasmutazione, che farà di noi, se ubbidienti li saremo, fatti alla sua imagine e simiglianza, e per cui elli fece tutte queste cose? (XXI, 8, p. 280).

E per certo pertanto è da pensare e da tenere che il discretissimo Signore nostro questo permettesse e facesse, acciò che, considerando noi il vile origine nostro, avessimo materia non d'insuperbire – **ché** al tutto ce n'è levato la cagione – ma d'umiliarci come cosa vilissima (III, 8, p. 235).

Malgrado la natura argomentativa della *Brieve collezione*, non sono molte le causali introdotte da *con ciò sia* (o *fosse*) *cosa che*, locuzione prediletta da Dante nel *Convivio*, in cui compare, generalmente, con il congiuntivo, e impiegata da Torini anche con l'indicativo, secondo modalità riscontrate nei trattati scientifici⁸⁵:

Questi cotali non so se uomini si debono reputare, **con ciò sia cosa che**, secondo Iob, li uomini ad affaticare, come li uccelli a volare, sono prodotti (XV, 7, p. 256).

Né credano, per queste poche parole dette delli uomini, le femine essere eccettuate da questo bestiale appetito; **con ciò sia cosa che** esse, molto più che' maschi desiderandolo, quasi a neun'altra cosa utili nate sieno (XV, 12, p. 257).

84. Accentato nell'edizione per scelta della curatrice. Circa i problemi sollevati in sede di analisi dall'oscillazione grafica di *che/ché* nell'edizione dei testi, cfr. Frenguelli, *L'espressione della causalità*, cit., pp. 272-6.

85. Cfr. ad esempio il passo proposto ivi, p. 416, attinto dal *Trattato de la spera volgarizzato da Zuccherò Bencivenni*, a cura di G. Ronchi, Accademia della Crusca, Firenze 1999. L'uso di tale locuzione nella prosa argomentativa dantesca è rimarcato anche in Manni, *Il Trecento toscano*, cit., p. 123, nota 39.

Come nella prosa coeva, anche in Torini il tipo *acciò che* tende a introdurre clausole finali, per lo più posposte alla sovraordinata:

E questo ci mostra il Signore **acciò che**, esse considerando, conosciamo la sua onipotenzia, prendendo speranza (XXI, 8, p. 280).

Alcuni stimano per iscienza potere in sublime onorificenzia pervenire; e quindi chi nelle liberali arti, chi in legge, chi in filosofia, o in qualunque altra facultade studiando, visita le scuole, seguita i dottori, fa brevissimi sonni, astiensì dal soperchio cibo e bere, **acciò che** lo intelletto sia più espedito ad imprendere, legge, disputa, considera e quasi senza intermissione intorno a ciò si fatica, e talora in assai alto grado del suo studio perviene (XIII, 5-6, p. 250),

ma anche anteposte (la seconda occorrenza del passo):

E ciò, non senza ragione, l'ha in sé riservato il nostro Signore. E la cagione estimo che sia questa: **acciò che** in continua vigilia, bene operando, stiamo, come ciascuna ora debba essere quella che la morte sopraprendere ne debbia. Dunque, **acciò che** sempre sia aspettata da noi l'ora della morte, non è permesso da Dio che sia saputa (XXII, 7-8, p. 285).

Non mancano casi, tuttavia, in cui la congiunzione avvia una subordinata causale, in posizione prolettica⁸⁶:

E **acciò che** noi dalli animali, o vero creature, formali incominciamo, è da riguardare il cielo, il sole, la luna e l'altre stelle, i quali dal camino loro, stato dal principio del mondo statuito, mai non si truova deviassero (XVIII, 6-7, p. 266).

Rari, infine, i casi di “relativa causale”⁸⁷ realizzati mediante *che* polifunzionale:

Oh perché cel torrebbe elli, **che** eternalmente ce l'ha serbato e solo per darlo ci ci cred, quello per noi creando e noi per quello? (XXIV, 54-55, p. 303).

86. Si servono di *acciò che* con valore causale Bono Giamboni e Brunetto Latini nei trattati di retorica e Dante nel *Convivio* (cfr. Frenguelli, *L'espressione della causalità*, cit., pp. 116-7, tabb. 8, 9, 10). Su tale forma cfr. anche M. Medici, *acciò che*, in ED, 1970, vol. I, *A-Cil*, pp. 28-9.

87. Accolgo la denominazione proposta de Frenguelli, *L'espressione della causalità*, cit., p. 276, per designare «un tipo di connessione bivalente, che da un lato relativizza un antecedente contenuto nella sovraordinata, permettendo la progressione testuale, dall'altro mette in luce un rapporto di implicazione [causale] tra sovraordinata e relativa».

Esigenze argomentative costringono Torini a cimentarsi in relazioni logico-semantiche più elaborate, per esprimere le quali lo scrivente ancora una volta non si discosta dai modelli della prosa coeva. Si noti, ad esempio, la resa della concessività (che rientra comunque nella sfera delle relazioni di causa-effetto), il cui impiego è indizio di maturità stilistica⁸⁸, attuata mediante una clausola esplicita introdotta per lo più (ma non solo) dall'operatore prosaico *avegna che*, che rappresenta l'introduttore dominante delle concessive anche nel *Convivio*⁸⁹ (in cui tali clausole spesseggiano), seguito quasi sempre dal congiuntivo:

E **avegna che**, per seguire quelli, la temporale morte se n'acquisti, poco pare se ne curino, se la perpetua guadagnano. E questo mondo, che per sperienza veggiono pieno di triboli e d'angosce, abbraccia e vuole tenere pertinacemente (XVI, 17-18, p. 261).

E **avegna che** le nostre operazioni in grande parte, secondo che fedelmente dobbiamo tenere, dimostrino alla coscienza di ciascuno, ottima conoscitrice de' nostri difetti, assai bene questo camino quale essere puote, [nollo conosciamo] (XXV, 9, p. 305).

E **avegna che** la giustia di Dio, per lo comesso accesso verso lui, il mandi allo inferno, sempre l'occhio della sua clemenzia il raguarda con alcuno affetto, in ciò che non permette che porti la pena che giustamente merita la sua colpa (XX, 19, p. 279).

E **avegna che** neuno bene ci avesse fatto o facesse, pure è degno, innanzi a ogn'altra cosa, d'essere amato, per la infinita sua bontà (XXVII, 40-41, p. 320).

E **avegna che** li altri animali solo alla parola di Dio fossero creati senza alcuna materia, tengono questi savi naturali che li uccelli d'aria e i pesci d'acqua sieno compressionati, più partecipando di quelle materie, anzi del tutto d'esse essendo creati; i quali alimenti sono più nobili che la terra di che fu creato l'uomo (III, 7, p. 235).

Una valida alternativa è costituita dal connettivo *quantunque*, che avvia concessive, quasi sempre in posizione incidentale, costruite per lo più con il congiuntivo:

88. Gli studi insistono sulla complessità di una relazione logico-semantiche come la concessività, per una disamina generale della quale cfr. I. Consales, *La concessività nella lingua italiana (secoli XIV-XVIII)*, Aracne, Roma 2006; GIA, pp. 1043-86.

89. Cfr. Mazzucchi, *Dante e la prosa dottrinale*, cit., pp. 343-4 (e relativa bibliografia); Manni, *Il Trecento toscano*, cit., p. 123.

Ma la flagellità non è in neuno caso minore; la quale, **quantunque** sia molta ne' barbuti, in quelli che nuovamente nel mondo vegnono è oltre a modo grande (IX, 3, p. 241).

È adunque il virile seme, nel quale è virtute informativa, quella di che generati siamo; il quale, **quantunque** purissimo sangue sia, è tanto alla corruzione vicino, che, se prestamente da naturale vasello non è ricevuto che 'l conservi, perduta la virtù naturale, si corrompe (III, 2, p. 234).

E l'uomo misero, ignorante e ostinato, conoscendo il suo male e difetto, in quello continua e persevera; né alli utili rimedii, **quantunque** li conosca profittabili, ricorre, ma seguita il suo appetito, ancora che nocivo il conosca, per uno poco di diletto che ne prende (XVI, 15-16, p. 261).

Tanto è congiunta questa affettuosa unione tra Dio e l'uomo insieme, che per neuna cagione puote essere partita, però che, **quantunque** l'uomo per lo suo difetto si parta da Dio, tanto è l'amore di Dio verso l'uomo, che mai da lui non si parte (XX, 18-19, pp. 278-9).

Non dunque questi cotali disiderano di sapere il termine del fine loro, il quale a ciascuno è segnato, secondo il Salmista, per bene operare; però che, a chi bene è disposto, non ha bisogno né cura di sapere quello, se medesimo sentendo tale che al bene operare non potrebbe avere tempo d'avanzo, **quantunque** molto fosse, e quando pure fosse breve, ferma speranza avendo, che la misericordia di Dio prenda quella brevità in suo bene, potere avvenire, sì come uomo che crede dalle miserie di questo mondo essere trasportato alla vera letizia di vita eterna (XXII, 12-13, p. 286).

Meriterebbero uno studio approfondito i costrutti ipotetici che puntellano la *Brieve collezione* e che ricorrono con varia configurazione formale e diversa funzione pragmatica, l'una e l'altra collegabili al contesto in cui compaiono. In questa sede è possibile soltanto riportare qualche esempio cercando di individuare una possibile casistica tipologica che lo spoglio completo dell'opera potrà meglio definire. Una considerazione generale vale per tutti i passi riportati: nell'impiego che Torini fa dell'ipotetica si percepisce bene la valenza fortemente pragmatica di questo costrutto che sostiene efficacemente il tessuto argomentativo⁹⁰.

90. Non a caso i periodi ipotetici ricorrono con frequenza anche nella prosa del *Convivio* (cfr. Mazzucchi, *Dante e la prosa dottrinale*, cit., p. 344 e bibliografia ivi indicata; Frenguelli, *L'espressione della causalità*, cit., p. 150; Manni, *Il Trecento toscano*, cit., p. 123). Sui costrutti condizionali cfr. GIA, pp. 1014-43.

Torini si serve dell'ipotetica come struttura di avvio anteposta, ca-
taforicamente, a uno sviluppo espositivo che in genere contiene una rac-
comandazione o un precetto:

E se alcuna ragione avessimo di poterci della natura delle cose dolere, assai di lei rammaricare ci potremo, vegendola a molti bruti animali essere stata molto più liberale ch'alli uomini. Nascono i cavalli, i cani, i cavriuoli, le pecore e li altri animali colle pelle pilose e lanute, e di quelle, mentre vivono, hanno assai; e noi sventurati nasciamo nudi (VIII, 6, p. 240).

E se per altra cosa non si dovesse non temere, ma desiderare la morte, sì la dovremo, quando mandata n'è, con lieto animo ricevere, considerando ch'ella è ottima raguagliatrice delli stati umani (XXIII, 11, p. 291).

In altri casi Torini la utilizza come parte integrante di un'argomentazione in cui l'apodosi coincide con la causale esplicativa posposta alla principale, mentre la protasi ricorre in posizione incidentale tra l'apodosi/causale e il connettivo che la introduce (in genere *però che*):

E non solo i nostri padri, peccando, hanno contaminata la nostra carne, ma ancora lo spirito, però che, se dal sacro battesimo non fossimo mondati e restaurati, tutti morendo, ruvineremmo allo inferno (I, 7, p. 232).

Questo pare grave cosa a fare, che amare si possa chi ci ingiuria o oltraggia; e questo non avviene per certo in noi per la gravezza del comandamento, ma perché siamo debili e infermi, parendoci grave quello che non è. Però che, se fossimo sani della mente e forti a rifrenare i disordinati appetiti e disiderii, per certo non ci parrebbe così grave (XXVII, 49-50, p. 321).

Credo che se ciò ci fosse utile, il benignissimo nostro creatore [...] avrebbe permesso e ordinato che noto ci fosse per certo; ma però che sarebbe il peggio per noi, al tutto ha posto ci sia occulto. Però che, se il termine della nostra vita sapessimo, due cose, secondo il mio vedere, ne seguirebbono; e ciascuna sarebbe con peccato e dispiacere di Dio (XXII, 15-16, pp. 286-7).

Nei brani caratterizzati da contenuti scientifici i costrutti ipotetici cooperano a dimostrare le condizioni in cui si verificano gli eventi (come nel primo degli esempi di seguito riportati) oppure a rafforzare asserzioni avanzate (come nel secondo passo, in cui ancora una volta la protasi occorre in posizione tmetica tra connettivo e apodosi/causale):

il quale, quantunque purissimo sangue sia, è tanto alla corruzione vicino, che, se prestamente da naturale vasello non è ricevuto che 'l conservi, perduta la virtù naturale, si corrompe (III, 2, p. 234).

Sono alcuni nondimeno, che stimano questo nodrimento essere di sangue corrotto, quale è quello che superfluo gettano le femine, come è detto, e pertanto ancora più stomachevole il reputano. Ma ciò non è vero, **però che, se corrotto fosse, avrebbe a corrompere**, non a notricare (V, 4, p. 237).

Non mancano, infine, brani in cui il ricorso al costrutto condizionale appare finalizzato a veicolare schemi persuasivi secondo una modalità ben individuata nella prosa dei predicatori⁹¹. Tali strutture, infatti, ben si prestano a realizzare segmenti frastici che pragmaticamente incoraggiano un comportamento o un'azione attraverso un suggerimento, una raccomandazione o mediante la promessa di una ricompensa, oppure scoraggiano attraverso un avvertimento o una minaccia (del tipo *se (non) fai/sei X, avrai/sarai Y*). Nel brano che segue, ad esempio, una simile strategia viene applicata ricorsivamente:

Può dunque ciascuno avere paradiso e neuno cel può torre, però che Iddio è giustissimo; e se noi il meriteremo, per certo non ce lo torrà. Oh perché cel torrebbe elli, che eternalmente ce l'ha serbato e solo per darloci ci creò, quello per noi creando e noi per quello? Avegna che nullo fu mai, che per propria virtù il meritasse, ma se saremo a' suoi comandamenti ubidienti, ordinando la nostra volontà secondo la sua larghezza e cortesia, **elli ce l'ha promesso**; la quale promessa non può mancare (XXIV, 54-55, p. 303).

Tale espediente appare assai produttivo anche nelle domande retoriche rivolte al lettore (sulle quali cfr. PAR. 4.3):

E questo ci mostra il Signore acciò che, esse considerando, conosciamo la sua onipotenzia, prendendo speranza. Ché, se di queste minime cose fa sì mirabile trasmutagione, **che farà di noi, se ubbidienti li saremo**, fatti alla sua imagine e simiglianza, e per cui elli fece tutte queste cose? (XXI, 8, p. 280)

e negli inserti esclamativi (anche su questi cfr. PAR. 4.3):

Oh mirabile giudizio di Dio, **come ci fai conoscenti, se savi siamo!** (XI, 10, p. 246).

91. Sull'argomento cfr. almeno G. Colella, «*In quanta tenebria sarebbe il mondo se i predicatori non fossero?*» *Appunti sulla pragmatica dei costrutti condizionali nelle prediche di Giordano da Pisa e Bernardino da Siena*, in Micaelli, Frenguelli (a cura di), *Le forme e i luoghi*, cit., pp. 177-94, cui si rimanda anche per i risvolti teorici e per l'impostazione.

Oh bontà di Dio infinita, **quanto se' da essere gradita**, se con sana mente se' considerata! (XI, 8, p. 246),

talvolta anche mediante strutture confezionate formalmente con elementi estranei al costrutto condizionale, che tuttavia ne sottintendono la valenza logico-semantica, come nel passo che segue, in cui la protasi "semantica" è introdotta da *che*:

Deh, or veggiamo: **sarebbe elli convenevole, o sarebbe il nostro meglio**, *che noi sapessimo il termine della nostra vita e l'ora della nostra morte?* (XXII, 15, p. 286).

I costrutti condizionali, come si avrà modo di vedere, giocano un ruolo importante anche come strategie di sostegno al ragionamento analogico, altro procedimento assai diffuso nell'oratoria⁹², che pure non manca in un testo didascalico come quello di Torini. La presenza di paragoni in tipologie testuali espositive è facilmente riconducibile all'alta funzionalità argomentativa che gli studi hanno da tempo dimostrato per tali costrutti e ulteriormente incoraggiata, probabilmente, dalla larga accessibilità a tale struttura il cui impiego, tutto sommato, non richiede specifiche abilità retoriche da parte dello scrivente⁹³.

Nella *Brieve collezione* si rinvencono diversi esempi di comparative di analogia che tendono a realizzarsi prototipicamente mediante strutture binarie di segmenti frasali interrelati da marche e operatori specifici connessi reciprocamente. Ricorre il tipo C-R, maggiormente comune

92. Sulla questione cfr. ivi, p. 188.

93. Cfr. A. Pelo, *Le comparative di analogia o di conformità nella prosa antica*, in Dardano, Frenguelli (a cura di), *SintAnt. La sintassi*, cit., pp. 351-71, essenziale punto di riferimento, anche bibliografico, per le osservazioni che seguono (della stessa studiosa cfr. già *Per uno studio delle comparative nel Decameron*, Editrice Trimestre, Pescara 1980). Accolgo la partizione (e la relativa terminologia) proposta da Pelo, che distingue tra comparative propriamente dette (con esplicito collegamento morfologico tra termine comparato e comparante) e comparative improprie (che presentano un'analogia non espressa mediante elementi formali prototipici); per le prime distingue tra *a*) comparative a due operatori tra loro in correlazione (*come/(co)si come... così*) con anteposizione della subordinata rispetto alla reggente (= C-R); *b*) comparative a due operatori tra loro in correlazione con reggente introdotta o evidenziata da *così* e anteposta alla subordinata comparativa avviata da *come* (R-C); *c*) comparative con un solo operatore (*come*) (ivi, p. 358). I costrutti comparativi sono ben rappresentati anche nel *Convivio* in relazione al ricorso frequente alle similitudini (cfr. Baldelli, *Lingua e stile*, cit., pp. 95-7; Manni, *Il Trecento toscano*, cit., p. 123).

nella prosa coeva, espresso con due operatori (*come/(co)sì come... così*) e con subordinata anteposta alla reggente:

E **come** il buono medico, il quale, avendo provato al malore le cose dolci e placabili, per amollare la sua durezza e pertinacia, usa le cose aspre e agute, **così** il tenero Padre nostro ci tocca, pugne e fragella con pestilenzie, con avversità e con guerre, quando con perdita delle cose mobili, quando con infermità, quando con morte d'amici e di congiunti, acciò che l'asprezza di queste cose, rompendo la nostra durezza e pertinacia, muti la nostra vita, facendoci conoscenti del nostro errore (XX, 12-13, p. 278),

anche con il primo operatore accompagnato da elementi di rinforzo:

Così adunque **come** certissima cosa è il morire, **così** incertissimo ci è il dove, il come, e 'l quando dobbiamo morire. La qual cosa Salomone ottimamente conoscendo, disse: «Figliuolo, non ti gloriare del di domane, però che non sai se vi perverrai» (XXII, 3, p. 285).

Assai numerosi sono i casi riconducibili alla tipologia espressa mediante un solo operatore:

secondo Iob, li uomini ad affaticare, **come** li uccelli a volare, sono prodotti (XV, 7, p. 256).

Nessuno altro animale così inorme offende Iddio, **come** l'uomo (XVIII, 28, p. 269).

In quest'ultima tipologia il costrutto tende a scivolare, come è stato notato⁹⁴, verso una sfumatura modale, mentre la valenza comparativa risulta attenuata:

e perciò che a tanti non basta l'appetito, quello con diversi apparecchiamenti c'ingegnamo, oltre alle nostre forze, di provocare, molto più mangiando che la opportunità non richiede, né che lo stomaco può ricevere; e **come** il cane siamo costretti di vomicare (XVIII, 17-18, p. 267).

E **come** colui che affoga, il quale a ogni fuscello che vede s'apicca credendosi campare, fanno loro testamenti, lasciando che 'l male acquisito si ristituisca (XXI, 16, p. 281).

Il tipo con un solo operatore può essere anche rafforzato da *(co)sì*:

94. Cfr. Pelo, *Le comparative di analogia*, cit., p. 365.

Non dunque questi cotali disiderano di sapere il termine del fine loro, il quale a ciascuno è segnato, secondo il Salmista, per bene operare; però che, a chi bene è disposto, non ha bisogno né cura di sapere quello, se medesimo sentendo tale che al bene operare non potrebbe avere tempo d'avanzo, quantunque molto fosse, e quando pure fosse breve, ferma speranza avendo, che la misericordia di Dio prenda quella brevità in suo bene, potere avvenire, **sì come** uomo che crede dalle miserie di questo mondo essere trasportato alla vera letizia di vita eterna (XXII, 12-13, p. 286).

In alcuni casi la struttura comparativa assume una sfumatura ipotetica⁹⁵, talvolta sottintesa, come nel passo che segue (da interpretare 'come se ciascuna ora dovesse essere...'):

E la cagione estimo che sia questa: acciò che in continua vigilia, bene operando, stiamo, **come** ciascuna ora debba essere quella che la morte sopraprendere ne debbia (XXII, 7, p. 285),

talaltra più esplicita:

E quindi nasce il detto che volgarmente s'usa: tu se' nato vestito. Però che, secondo l'opinione delli antichi, chi così vestito nascea, dicevano, prenosticando, quello cotale dovere essere fortunato e ricco; quasi **come se questo fosse** il vestimento palmato di Giove ottimo massimo o i reali ornamenti del re Assuero (VIII, 4, p. 240).

In qualche occorrenza il paragone può essere soggiacente a una struttura sintattica che assume connotati formali diversi rispetto a quelli che esprimono normalmente una relazione comparativa; se ne ha un esempio nella parte conclusiva del brano, già commentato, sui motivi per i quali non si deve temere la morte:

dunque non può porgere né noia, né dolore, **se non quanto** porgerebbe la fiamma del fuoco ardente, essendo in essa subitamente messa la mano e a sé ritratta; la quale, non che noia ricevuto abia, ma non ha pure sentito s'è caldo o non (XXIII, 27, p. 293).

Come si può scorgere dai passi esaminati, la comparazione appare funzionale a sostenere un tono assertivo, e dunque ad assecondare l'intento

95. Sui costrutti comparativi ipotetici cfr. GIA, pp. 1042-3.

gnomico che sottende tutta l'opera di Torini; non mancano tuttavia casi in cui è dato intravedere una impennata retorica, come nel brano che segue, in cui l'effetto di simmetria e specularità viene amplificato dall'andamento chiasmico delle proposizioni coinvolte:

Dico che la morte è **così** necessaria al perfetto vivere nostro, **come** il cibo alla vita corporale; **ché come** il cibo s'augmenta e vive, **così** per la morte del corpo perviene l'uomo al suo perfetto vivere (XXIV, 2, p. 295).

Come si è visto, dunque, quella della *Brieve collezione* può definirsi una sintassi di media complessità. Nonostante gli innegabili influssi che l'opera dantesca sembra aver esercitato sull'organizzazione testuale di Torini, raramente l'autore si cimenta negli elaborati giri sintattici – cosiddetti “a festone” – tipici del *Convivio*⁹⁶. Si tratta, come noto, di periodi, introdotti da una congiunzione riferita alla principale, che si sviluppano attraverso numerose subordinate, per lo più causali, anteposte alla reggente posta in fondo al periodo; una strategia che, come è stato ribadito, istituendo un susseguirsi di cause ed effetti, riproduce efficacemente nella sintassi il processo dimostrativo del sillogismo.

Nella *Brieve collezione*, invece, lo sforzo compositivo di Torini si coglie soprattutto nei passaggi ipotattici impliciti, costruiti mediante una impalcatura prolettica e ascendente, assoggettata a modelli latineggianti, in cui spicca l'accumulo gerundiale che riconduce il nostro celonaio piuttosto nel solco della scrittura letteraria (si pensi all'abuso di tale modo nel *Decameron*⁹⁷). Basti qui un esempio per tutti, situato nella parte iniziale del trattato:

Considerando io la misera e fragile condizione de' mortali, e me medesimo oltre alli altri estimando difettuoso e come perversamente m'abbia condizionato la natura, e massimamente in quanto ogni minima cosa, contro al mio piacere operata, abia forza di sospignermi con furioso impeto in disperata ira, non aven-

96. Cfr. Segre, *La sintassi del periodo*, cit., p. 257; Manni, *Il Trecento toscano*, cit., p. 121.

97. Per i gerundi «che in numero esorbitante si addensano nel periodare decameroniano» cfr. Manni, *Il Trecento toscano*, cit., pp. 310-1; Frenguelli, *Tra narrazione e argomentazione*, cit., pp. 28-35; ma basterà qui rinviare ai risultati quantitativi discussi in Frenguelli, *L'espressione della causalità*, cit., p. 154, tabb. 13 e 14, che denotano nettamente la bassa frequenza del gerundio nel *Convivio* (con un rapporto di 1 gerundio ogni 159 parole) rispetto al *Decameron* (1 su 59). In merito all'uso del gerundio nella prosa dei primi secoli, tuttavia, non si dimentichino le osservazioni a proposito di Bono Giamboni (cfr. *supra*, nota 47).

do alla mia minima condizione né all'altrui, quantunque grande, alcuno rispetto, e questo in me più volte con dolore ruminando, e disperando di me medesimo non potere a tanto difetto porre rimedio, tristissimo con meco dissi (*Proemio*, 2-3, p. 229)⁹⁸.

Comune, invece, alle scelte stilistiche adottate nel *Convivio*⁹⁹ appare la pressoché assenza della paraipotassi che si rinviene nel trattato toriniano poche volte¹⁰⁰:

e oltre a ciò, l'anima, la quale col corpo congiunta fa l'uomo, **ed** è di natura non istabile (XV, 7, p. 256).

E non essendo buono, né per conseguente chi di lui discendea, **e** non potea per sé alcuna cosa operare, che in quello stato il ritornasse o riponesse onde caduto era, né che bastevole fosse a poterlo in quella vita menare per la quale abitare era stato creato (XVIII, 44-45, p. 270).

Da una prima cursoria lettura, infine, sembrano poco rappresentati anche i tratti tipici della dimensione orale. Ciò non desta stupore se si pensa alla natura dottrinale della *Brieve collezione*¹⁰¹, in cui gli eventuali scivolamenti verso toni meno controllati trovano giustificazione negli intenti persuasivi: se ne commentano infatti nel paragrafo successivo alcuni esempi consistenti nel ricorso a inserti esclamativi, interrogative retoriche e fenomeni di allocuzione che accostano la produzione di Torini alle modalità della predicazione. È possibile comunque segnalare la moderata presenza del *che* relativo indeclinato¹⁰² (nella prima delle due occorrenze impiegato univocamente con due verbi a diversa reggenza):

98. Si riconosce qui, evidentemente, lo «stile prolettico e ipotattico» cui allude nella sua recensione Maria Corti, p. 105.

99. Sull'allontanamento di Dante da istituti formali come la paraipotassi cfr. Segre, *La sintassi del periodo*, cit., p. 239; Mazzucchi, *Dante e la prosa dottrinale*, cit., p. 340; Mani, *Il Trecento toscano*, cit., p. 124; Frenguelli, *L'espressione della causalità*, cit., p. 104. Per una panoramica degli interventi relativi a tale fenomeno conviene rinviare a C. De Caprio, *Paraipotassi e sì di ripresa. Bilancio degli studi e percorsi di ricerca (1929-2010)*, in "Lingua e Stile", 45, 2010, pp. 285-328.

100. Gli esempi sono segnalati da Hijmans-Tromp, *Vita e opere*, cit., in apparato all'edizione.

101. A sostegno di quanto affermato varrà la pena ricordare che secondo gli studi anche nel *Convivio* scarseggiano tratti del parlato (cfr. Mazzucchi, *Dante e la prosa dottrinale*, cit., p. 340).

102. Cfr. P. D'Achille, *Sintassi del parlato e tradizione scritta della lingua italiana. Analisi dei testi dalle origini al secolo XVIII*, Bonacci, Roma 1990, cui si rinvia per una tratta-

Onde a noi aviene come alli infermi, **che**, per la corruttela dello stomaco, il zuccherò pare e reputa amaro, gravandoci di quello **che** gravare non ci dobbiamo, e di quello che ci dobbiamo gravare, non ci graviamo (XXVII, 50-51, p. 321),

anche come analitico, ossia con ripresa, che nell'esempio seguente è realizzata mediante l'aggettivo possessivo:

quello che fuori della porta sucitato fu, è il peccatore la cui iniquitate per opera, senza vergogna, appare; e quello che, già infetto, nel sepolcro fu sucitato, il peccatore, **che** non solo per opera, senza vergogna, la **sua** iniquità è palese, ma che quella agrava per la consuetudine del suo peccato (XXI, 26, p. 283).

4.3. Strutture argomentative e persuasive

Altre strategie impiegate dal nostro celonaio avvicinano la sua prosa alla trattatistica coeva.

Tra i moduli incipitari dotati di valenza argomentativa è possibile registrare i frequentissimi *dico che* (I, I, p. 231; XXIV, 62, p. 304; XXV, I, p. 304; XXII, I, p. 285; XXVI, 18, p. 314; XXVII, 20, p. 317 e *passim*), anche *dico ancora, che* (XXVI, 14, p. 313), utilizzato non soltanto in formule d'attacco ma anche come snodo espositivo (*Se si domanda, a che fine l'anima va, dico che va per ricevere il danaio* XXVII, 7, p. 315); si tratta di formule assai frequenti nel *Convivio*, dotate, come è stato dimostrato, di precisi corrispondenti latini nel *De monarchia*¹⁰³; ma *dico che* compare anche nelle parti elevate del *Decameron*¹⁰⁴ e non è raro negli attacchi del *Quaresimale fiorentino*¹⁰⁵.

Ricorre poi la tendenza ad avviare il ragionamento partendo da una affermazione da cui si sviluppa l'argomentazione o la controargomentazione¹⁰⁶:

Alcuni stimano il temporale diletto consistere nel mangiare e bere (XV, 3, p. 256).

zione dei fenomeni dell'oralità in prospettiva diacronica (il *che* relativo indeclinato senza o con ripresa pronominale è trattato alle pp. 205-59).

103. Cfr. Segre, *La sintassi del periodo*, cit., pp. 244-5; Manni, *Il Trecento toscano*, cit., pp. 123 e 125.

104. Cfr. ad esempio *dico adunque che* in G. Boccaccio, *Decameron*, a cura di V. Branca, *Introduzione*, cit., p. 14.

105. Cfr. Delcorno, *Il parlato dei predicatori*, cit., pp. 37-8.

106. Simili attacchi anche in Dante (cfr. Segre, *La sintassi del periodo*, cit., p. 245).

Sanno, non che i valenti uomini, ma le semplici femminette, essere a tutti, come abbiamo detto, certissima cosa il morire (XXIII, 9, p. 290).

Temesi la morte per immaginazione che la sua pena avanzi tutte l'altre pene (XXIII, 23, p. 293).

L'asserzione incipitaria viene talvolta focalizzata mediante l'operatore di attacco specializzato appena commentato:

Dico che la morte è così necessaria al perfetto vivere nostro, come il cibo alla vita corporale (XXIV, 2, p. 295).

Prima **dico** che la morte è fine d'ogni fatica e dolore. Il nostro vero e perfetto vivere per certo non è qui (XXIV, 4, p. 296).

Comune, ancora, agli artifici della filosofia scolastica è la confutazione di una presunta obiezione che riveste in realtà la funzione di rafforzare ulteriormente le asserzioni dell'autore¹⁰⁷; parte integrante di tale tecnica è la teatralizzazione dello scambio immaginato attraverso una precisa segnalazione dei turni dialogici secondo una modalità assai diffusa nei sermonari e negli strumenti allestiti per la predicazione dagli ordini mendicanti¹⁰⁸:

Adunque, **dirà alcuno**: perché con tanta affezione desiderano costoro di sapere il loro fine? **La risposta è pronta**: per conoscere quanto tempo possano peccare (XXII, 13, p. 286).

Parmi che, anzi che più proceda, dovere rispondere ad alcuna opposizione, che le predette parole forse ci cadrebbe. **Potrebbe alcuno dire**: «Tu prometti nel principio di questo trattato mostrare la viltà dell'umana creatura, e tu, per le tue parole, essalti tanto l'uomo, che 'l fai maggiore che l'angelo, ch'è il contrario di quello che hai promesso». **Ond'io rispondo**, che non fo, ma veramente seguito quello ch'io promisi (XXIV, 56-57, p. 303).

Sono alquanti ignoranti che dicono: «Se questo è il fine al quale ci ha ordinati, perché permette che neuno vada al inferno? perché non fa, ché può, che tutti andiamo a paradiso?» **Rispondo**: Senza dubbio Iddio potea, puote e potrà che

107. Anche questo tratto ricorre nel *Convivio* (ivi, pp. 247-8).

108. La *sermocinatio* rappresenta una costante che sorregge, talvolta anche interamente, le prediche del frate da Rivalto (cfr. Delcorno, *Il parlato dei predicatori*, cit., pp. 42-8; Frenguelli, *“Teatralità” e parlato*, cit.). Per altri casi di simulazione del dialogo cfr. *infra*.

tutti siamo salvî, ma Iddio è giustissimo, anzi è propriamente essa giustizia (XXIV, 49-50, p. 302).

Diranno per avventura alcuni, non essere da maravigliare, se coloro che sono semplicemente uomini, temono di quello e hanno paura, che temette Cristo, che fu Dio e uomo, **dicendo a me**: «Tu di' che la morte non si dee temere. Or Cristo, nostro Signore, la temette; e i Santi dicono ch'ogni atto di Cristo fu a nostro amaestramento; dunque, però che Cristo ce n'amaestra, per suo essempro la dobbiamo temere». Egl'è vero che lo essempro di Cristo per certo dobbiamo seguire – e beato chi 'l segue! – ma noi dobbiamo sapere che noi abbiamo in noi naturalmente due principali appetiti e affetti: e il primo è detto affetto concupiscibile, e il secondo irascibile (XXIII, 15-16, pp. 291-2).

Anche il ricorso alle *auctoritates*, frequentissimo, e in progressivo aumento man mano che si va avanti nel trattato, è riconducibile a una tradizione di genere ben consolidata in cui la citazione viene impiegata per sostenere e avvalorare le asserzioni. Soltanto un paio di casi tra i moltissimi:

E pertanto **dice il beato Bernardo**: «Se diligentemente, o uomo, consideri quello che per la bocca, per lo naso e per li orecchi e per tutti li altri meati del tuo corpo continuamente passa e discorre, neuno più fetido sterquilino vedesti già mai» (XVII, 19, p. 264).

E pertanto **disse Cristo**, parlando a' Giudei: «I publicani e' peccatori v'enteranno [*sic*] innanzi nel regno del cielo» (XVIII, 54-55, p. 271).

Spesso Torini assembla, soprattutto nella terza parte, le massime in veri e propri *collage*, secondo lo spirito, del resto, a cui si ispira la sua raccolta:

Per la quale cosa **Seneca**, scrivendo a *Marzia*, **dice**: «Dove la natura hae male partite le cose comuni tra li uomini igualmente nati, la morte aguaglia tutto». E **nel Libro delle Questioni naturali questa sentenza medesima ripete, dicendo**: «La natura, in tra l'altre cose della sua giustia, ha questo principalmente, che al fine tutti ci fa equali». E il **beato S. Bernardo in Libro de contentu mundi dice**: «Comunale cosa è morire; morte non perdona a onore, e il forte come il debile a morte viene» (XXIII, 12, p. 291).

Fortemente didascalica, inoltre, risulta la componente allocutiva, che si realizza non soltanto mediante l'apparato organizzativo cui si è fatto cenno, ma anche attraverso l'impiego di verbi in seconda persona propri

della sfera semantica dell'attenzione e della riflessione, a cui il lettore viene invitato, spesso attraverso formule di tipo ingiuntivo¹⁰⁹:

E in certi avvedimenti sono troppo più cauti li animali che l'uomo. Se **guardi** al senno, il senno si conosce e paraona per la elezzione delle cose, e colui è da dire savio, che elegge quello che li è buono e schifa e fugge quello che conosce li è contrario e nocivo. **Guarda** ch'ogni animale cerca riposo, e fugge fatica e ogni cosa che conosce li sia difettuosa e nociva, quanto puote; e quivi più volentieri dimora e ritorna ove il suo profitto conosce; e oltre a ciò, al suo difetto cerca li opportuni rimedii, quanto li è possibile. **Vedi** il cane che mangia alcuna erba per purgare lo stomaco quando sel sente gravato. La mustela, ciò è la donnella, secondo il detto de 'savi, trafitta dalla serpe, sopra ad alcuna erba, conosciuta da lei utile a ciò, fregandosi, medica le sue fedite. E i cerbi di Creta, secondo Valerio, fediti di saetta avelenata, quanto più tosto possono, ricorrono a mangiare il dittamo, il quale li caccia la saetta e 'l veleno da dosso. La rondine, con alcuna erba, medica i magagnati occhi de' suoi figliuoli. E così di molti altri dire si potrebbe (XVI, II-14, pp. 260-1)¹¹⁰,

soprattutto negli inserti esclamativi:

Vedi a che piccola cosa t'ha sottoposto il Signore, uomo superbo! (XI, 8, p. 246)

oppure, talvolta, combinate con le citazioni:

Guarda quello che nelle *Morali ne dice* S. Gregorio: «Coloro, i quali per laude umana si danno a opere virtuose, in vano sperino del futuro giudice premio di tali operazioni». Dunque che debbono sperare coloro che per lo proprio diletto del corpo così viziosamente aoperano? (XV, 20, p. 259).

Conferisce, infine, una forte impronta didascalica l'insistito ricorso a strutture esclamative e interrogative oppure a domande apparenti seguite dalla risposta¹¹¹. Si tratta di un fenomeno assente nelle enciclopedie mediolatine¹¹² ma assai diffuso – come lascia immaginare il suo po-

109. L'impiego di forme verbali ingiuntive ricorre con frequenza anche nelle prediche di Giordano da Pisa (cfr. Delcorno, *Il parlato dei predicatori*, cit., p. 44).

110. Nel brano commentato non sarà sfuggita un'altra strategia didascalico-divulgativa, l'impiego, cioè, di glosse esplicative mediante riformulazioni del tipo *la mustela, ciò è la donnella* XVI, 13, p. 260, *il lince, ciò è il lupo cerviere* XVI, 20, p. 261 e *passim*.

111. Per una descrizione delle frasi interrogative ed esclamative nell'italiano antico cfr. GIA, pp. 1147-85 e 1187-98.

112. Cfr. Casapullo, *Segmentazione del testo*, cit., p. 176.

tenziale di coinvolgimento – nell'*ars praedicandi*. Simili clausole, infatti, ricorrono con frequenza nel ciclo di prediche di Giordano da Pisa¹¹³, ma anche nelle pagine del *Convivio*, nel quale tali costrutti sembrano rispondere all'esigenza di conferire una letterarietà enfatica, normalmente assente dalla prosa volgare dottrinale¹¹⁴. Sul piano dell'efficacia didascalica, inoltre, andrà ricordato che analoghe strutture, specialmente quelle allocutive come le interrogative, rappresentano espedienti ricorrenti nella letteratura divulgativa, diffusa in ambienti laici e cittadini, come i romanzi arturiani, e anche in opere didattico-allegoriche come i bestiari¹¹⁵. Di seguito si riportano alcuni dei numerosissimi casi rinvenuti nella *Brieve collezione* di inserti esclamativi:

Oh infelici uomini! (II, 6, p. 233); Oh misera condizione nostra, quanto se' grave gravissima! ché, anzi che nasciamo, siamo al peccato obligati (I, 7, p. 232); Oh bontà di Dio infinita, quanto se' da essere gradita, se con sana mente se' considerata (XI, 8, p. 246); Oh mirabile giudizio di Dio, come ci fai conoscenti, se savi siamo! Colui ch'alla divina potenza cercava d'opporci, non si poté dalla ingiuria d'una mosca atare! Oh uomini infelici! (XI, 10-II, p. 246); Avara per certo ne fu la natura ! [...] Oh lieto, oh piacevole, oh grazioso ricetto che è quello, nel quale sospinto dalla natura vegnamo! (VIII, 10, p. 241); Quanto ci offendono eziandio i vermini che 'l nostro corpo in sé e dentro a sé produce! (X, 9, p. 245)

e di interrogative, molte delle quali avviate dal segnale demarcativo *or(a)*¹¹⁶:

Deh, or donde viene in noi tanta audacia e ardire? (XX, 10, p. 277); Deh, or veggiamo: sarebbe elli convenevole, o sarebbe il nostro meglio, che noi sapessimo il termine della nostra vita e l'ora della nostra morte? (XXII, 15, p. 286); Or che ci

113. Cfr. Librandi, *L'italiano nella comunicazione*, cit., p. 346 e, estesamente, Delcorno, *Il parlato dei predicatori*, cit., pp. 42-8; Frenguelli, "Teatralità" e parlato, cit.

114. Cfr. Segre, *La sintassi del periodo*, cit., p. 266; Mazzucchi, *Dante e la prosa dottrinale*, cit., p. 346; Manni, *Il Trecento toscano*, cit., p. 124.

115. Cfr. Casapullo, *Il Medioevo*, cit., pp. 138-41 (e p. 191 per esempi nei bestiari); Ead., *Segmentazione del testo*, cit., pp. 176-7. Sulla opportunità di servirsi dei bestiari come di un «utile termine di confronto per quella trattatistica di più ampio respiro, nutrita di cultura scolastica, che va da Bono Giamboni al *Convivio*» insiste già M. Dardano, *Note sul Bestiario toscano* (1967), in Id., *Studi sulla prosa antica*, cit., pp. 37-128, in particolare p. 79.

116. Una significativa congruenza con le modalità oratorie adottate nel *Quaresimale fiorentino* (cfr. Delcorno, *Il parlato dei predicatori*, cit., p. 43).

poteva fare più il Signore che farci simili a sé? (XX, 16, p. 278); Or chi potrebbe esprimere o dire compiutamente quante sono le cose, le quali per accidente ci porgono e danno e possono dare dolore e pena, e per conseguente morte? (XII, 2, p. 247); Che diremo adunque della nostra condizione, vegendola da tanti e sì possenti nemici intorneata e combattuta? (X, 8, p. 244); Chi potrebbe le varie tempeste e' paurosi effetti da queste cose precedenti descrivere? (XI, 4, p. 245); Come adunque, o misero uomo, potrai fuggire l'ira di Dio e da essa schermirti, quando colle tue colpe l'avrai provocato? (XI, 12, p. 247)

e, ancora, di domande seguite dalla risposta:

Che vuo' dire dunque del nostro Signore, uomo pertinace? Poteva elli in neuna cosa fare più per noi, acciò che obligati li fossimo? Certo no (XX, 17, p. 278); Diremo noi, che lo stare di questo mondo misero, pieno di tanti difetti, sia vivere? Certo no (XXIV, 4, p. 296); Adunque costoro, così faticati, sono essi coloro, i quali il Signore chiama per dare loro il promesso riposo? Certo no. Nullo di costoro è chiamato (XXVII, 21, p. 317); Deh, dimmi¹¹⁷, or non hai tu più in odio che più t'ha offeso? Certo sì: più odi tu chi t'ha battuto, fedito o morto, che chi con parole t'ha oltraggiato (XXVII, 51, p. 321); Queste così fatte cose sono elle affanno e fatica? Sì per certo, grandissime e d'anima e di corpo (XXVII, 17-18, p. 317).

Spesso esclamative e interrogative ricorrono in combinazione:

Chi potrebbe mai raccontare per quante vie, per quanti modi, con quanti affanni, con quante sollicitudini, ingegni e scalterimenti si sforzano i miseri mortali di fuggire povertà e ragunare tesori?

Ohi sventurate ricchezze, quanti sono li aguati che vi sono posti, quante le decisioni fatte di voi, quante le pregiati e come forti, che apparecchiate e date vi sono! Ma molto più sventurati per certo sono coloro che a questo si dispongono. Ohi miseri noi! ogni debita reverenzia, ogni parentela e amistà, ogni amichevole fede, ogni debito timore pospognamo per avere la borsa piena. Oimè! quanti figliuoli per questo perverso appetito sono in crudeliti contro a' padri e i padri contro a' figliuoli, e l'uno fratello contro all'altro, e per conseguente li altri non tanto congiunti! (XIV, 5-8, pp. 252-3)

oppure l'abbinamento può avvenire tra citazioni e domande:

¹¹⁷. Rilevando la frequenza di formule come *dimmi* anche nei sermoni di Giordano da Pisa, Delcorno (ivi, p. 45) evidenzia la predilezione, in questo genere di testi, per moduli che rinviano all'atto del parlare.

Nasce l'umana creatura in grandissima povertà e necessità, però che nasce nuda. E però dice il beato Job: «Ignudo nacqui del corpo della mia madre, e nudo vi ritornerò». Avegna che alcuna volta avviene che alcuna ne nasce vestita. **E di che vestimento?** *Non di drappi d'oro e di seta, ma d'una vile pellicella.* **E che pellicella è questa?** *È una buccia tutta sanguinosa e brutta, nella quale tale volta viene nel mondo involta alcuna creatura.* E quindi nasce il detto che volgarmente s'usa: tu se' nato vestito. Però che, secondo l'opinione delli antichi, chi così vestito nascea, dicevano, prenotando, quello cotale dovere essere fortunato e ricco; quasi come se questo fosse il vestimento palmato di Giove ottimo massimo o i reali ornamenti del re Assuero (VIII, 2-4, p. 240).

In quest'ultimo passo è ravvisabile lo schema domanda-risposta, riconducibile alla didattica universitaria¹¹⁸. Più esplicitamente lo scambio può essere simulato (si è già visto negli esempi di confutazione a possibili obiezioni) attraverso segnali introduttivi prototipici che richiamano la sfera semantica del porre quesiti e dare risposte e che assolvono alla funzione fortemente didascalica di prevenire eventuali dubbi dei lettori (che così si identificano con chi pone la domanda) e offrire loro risposte:

A presso **domando**: Come l'anima va accompagnata? **Rispondo e dico** col Vangelista: «L'opere sue la seguono». Però che, partendosi l'anima di questa vita, solo dall'operazioni buone o ree, fatte mentre visse, è accompagnata (XXV, 34, p. 309).

Alcuni stimano per iscienza potere in sublime onorificenzia pervenire; e quindi chi nelle liberali arti, chi in legge, chi in filosofia, o in qualunque altra facultade studiando, visita le scuole, seguita i dottori, fa brevissimi sonni, astiens dal soperchio cibo e bere, acciò che lo intelletto sia più espedito ad imprendere, legge, disputa, considera e quasi senza intermissione intorno a ciò si fatica, e talora in assai alto grado del suo studio perviene. Laudevole cosa è questa, se ciò per amore di Dio e non per apparere mondano il facesse. **Ma domando io**: «Che ha

¹¹⁸. Sul mantenimento nella trattatistica in volgare delle tecniche della *disputatio* e della *quaestio* cfr. le osservazioni e la bibliografia indicata in Coco, Gualdo, *Enciclopedia ed erudizione*, cit., p. 312; ma sull'esposizione della materia per quesiti cfr. almeno "*Questioni filosofiche*" in *volgare mediano dei primi del Trecento*, edizione critica con commento linguistico a cura di F. Geymonat, 2 voll., Scuola normale superiore, Pisa 2000 (in particolare le osservazioni sintattiche nel vol. I, pp. CLXXXVII-CCLXXX), silloge di quesiti teologici, fisici e morali compilata con intento enciclopedico, che presenta diverse somiglianze con il trattato giamboniano «probabilmente ispirate da analoghe fonti latine» (ivi, vol. I, p. XIII, nota 11). Si noti, peraltro, che *respondo* è formula consueta nelle "*Questioni filosofiche*" mediante la quale, dopo il quesito, si introduce l'argomentazione (vol. II, parr. I.I.1, 3, p. 7; I.I.4, 4, p. 11; I.I.6, 5, p. 13; I.I.7, 3, p. 13 e *passim*).

fatto colui che questa preeminenzia s'ha acquistata?» **Dice Salamone**: «Molto ho cercato per sapere, e quanto più mi sono faticato, più ho trovato in ogni cosa essere dolore, vanità e afflizione di spirito». E l'**Appostolo dice**: «La sapienzia di questo mondo è stoltia appo Dio». Bene adunque [inutilmente] ha questo cotale procacciato (XIII, 5-6, p. 250).

5 Spunti conclusivi

La rassegna di tratti commentati, ovviamente limitata, non costituisce certamente la risposta alla richiesta di sistematicità invocata da Maria Corti e Cesare Segre, né esaurisce i possibili percorsi di approfondimento che la *Brieve collezione* può ancora offrire. Per soddisfare l'una e gli altri saranno necessari accertamenti di ben più ampio respiro. In questa sede si è proceduto in maniera intenzionalmente stocastica, intendendo piuttosto sottolineare l'importanza di riconsiderare il trattato in relazione al suo contesto diafasico e provare a elaborare, sulla base di tale rapporto, una griglia analitica funzionale alla individuazione di costanti strutturali della tipologia testuale didascalica, con l'appoggio di analoghi sondaggi su testi affini.

In tale prospettiva sarebbe auspicabile estendere un'analisi di tipo pragmatico-testuale ad altre produzioni *grosso modo* coeve appartenenti alla medesima classe di testo, la cui disamina condotta sotto tale angolazione potrebbe offrire conferme e aggiustamenti a quanto qui abbozzato.

I risultati emersi da questo cursorio sondaggio consentono di affermare che la *Brieve collezione* esibisce una prosa media di tipo espositivo e didascalico, sufficientemente caratterizzata sul piano "diagenetico", nella quale agisce una stratificazione di modelli, talvolta sovrapponibili, e in riferimento ai quali, dunque, appare difficile operare un'attribuzione netta. Come è stato più volte ribadito, infatti, la prosa di tipo espositivo e argomentativo in senso lato (quindi ad esempio quella trattatistica dottrinale, ma anche quella "parlata" utilizzata dai predicatori) si differenzia per obiettivi e modalità esecutive dalla prosa narrativo-letteraria, con cui, tuttavia, condivide numerosi espedienti formali e stilistici.

Non c'è dubbio che Torini abbia assimilato gli stilemi dell'*ars praedicandi* (ciò non stupisce, considerando la sua vicenda biografica) e li abbia saputi riutilizzare efficacemente per perseguire le sue finalità gnomiche. Ricorrono poi nella sua prosa strutture e strategie funzionali alla

trattatistica enciclopedica; si tratta di fenomeni spesso legittimati anche dalla pratica letteraria (e ancor di più dall'uso retorico che ne facevano i predicatori) agli influssi della quale, evidentemente, il nostro non era insensibile. E si ha l'impressione, da verificare con spogli più estesi, che le suggestioni letterarie ricorrano nella prosa di Torini forse come influssi diretti (pensiamo ai cumuli gerundiali), ma anche, e più spesso, come reazioni di riflesso, ossia come indizi di accoglimento di quei meccanismi sintattici e stilistico-retorici che rientrano negli istituti normativi della lingua prosastica coeva ma che, tuttavia, tendono a specializzarsi proprio nella trattatistica didascalica nella quale sono più frequentemente impiegati.

A tale proposito sarebbe utile condurre una ricognizione anche sull'opera in prosa minore, la *Brieve meditazione de' beneficii di Dio*, più dimessa, secondo Hijmans-Tromp, in cui ad esempio il nostro «non fa sfoggio di scienza»¹¹⁹, per verificare congruenze e divergenze rispetto a quanto rinvenuto nel trattato principale, più caratterizzato invece sul piano dei contenuti enciclopedici.

In più passi del suo studio Irene Hijmans-Tromp si esprime sul modesto valore letterario delle opere in prosa di Torini¹²⁰. Gli impacci stilistici che caratterizzano, a suo avviso, lo stile dell'artigiano fiorentino la inducono a formulare giudizi negativi che tuttavia la studiosa ridimensiona alla luce del cambiamento ideologico che pervade la *Brieve collezione* rispetto al testo di Lotario. Grazie a tale cambiamento Torini, «animato da una fede sincera e profonda»¹²¹, è stato capace di «far passare sopra il vecchio tema della miseria umana il soffio vivificante dell'amore» rendendo «vibrante una materia sorda»¹²². E ne conclude, indulgentemente, che «anche questo è creare»¹²³.

Maria Corti insiste – e, come detto, sarebbe necessaria una indagine mirata per poterlo confermare – sulla sintassi vacillante di Torini. Ma intanto lo scandaglio testuale condotto in questa sede ha restituito, pur nella sua frammentarietà, l'immagine di uno scrivente diastraticamente “medio”, in grado di allinearsi agli orientamenti della prosa coeva, specialistica e non, e dotato di una consapevolezza diafasica che gli ha per-

119. Cfr. Hijmans-Tromp, *Vita e opere*, cit., p. 96.

120. E sulla *performance* lirica delle *Rime* i toni sono ancora più duri (ivi, p. 109).

121. Ivi, p. 93.

122. Parole, queste ultime, che Irene Hijmans-Tromp (ivi, p. 93) mutua a sua volta da Levasti (a cura di), *Mistici del Duecento*, cit., p. 980.

123. Cfr. Hijmans-Tromp, *Vita e opere*, cit., p. 93.

messo di selezionare tra le possibili strategie prosaiche a disposizione nel mercato delle lettere quelle che rendessero il suo trattato comprensibile, fruibile e convincente, anche per un pubblico non specialistico, insomma didascalicamente funzionale.

Ne possiamo concludere – riecheggiando l'affermazione finale di Hijmans-Tromp – che forse anche questo è dominare la lingua. E pensando al livello socio-culturale da cui probabilmente era partito il nostro celonaio non sembra poco.

Indici

Indice dei nomi*

- ABATI LAMBERTO, 185
ABATI, famiglia, 185
ACARDO, monaco, 119, 121-3
Adorni Braccesi S., 189
Ageno F., 225, 230, 232, 234
AGOSTINO, santo 37, 47, 193, 228
ALBERICO DA SETTEFRATI, 43-4, 52
ALBERTANO DA BRESCIA, 12, 161-207, 227
ALDEROTTI TADDEO, 187, 191, 197
ALESSANDRO DI CANTERBURY, 127
ALIGHIERI DANTE, 203, 222-3, 232, 250,
253-4, 263-4
Altieri Biagi M. L., 232, 235, 242, 245, 248
ANDREA DA GROSSETO, 166-9, 174-8, 184,
193, 195, 197-8, 202
ANDREA LANCIA, 202
Andreotti S., 143
ANSELMO, santo, 126-7, 145
Antin P., 23
ANTONIO DA PADOVA, santo, 58
ARISTOTELE, 61, 187, 191-2, 197
Arrighi V., 201
Artale E., 161, 201
Artifoni E., 6, 157, 161, 169-73, 176, 183,
189, 194
Ascheri M., 189, 201
Asor Rosa A., 143, 222
Azzetta L., 202
Bachtin M., 90
Baietto L., 165
Baldassarri G., 129
Baldelli I., 222, 233, 245, 247, 259
BALSAMI RICCARDO DI PIETRO, 184-5
Bambi F., 200, 202
Bar F., 17
Barberi Squarotti G., 222
Barbi M., 16n
Barca D., 166
Bargiacchi, 167, 169, 175, 177-8
Baron H., 203
Bartoli R., 26
BARTOLOMEO DA SAN CONCORDIO, 190-2,
205
Baschet J., 20, 43-7, 50, 60
Bayless M., 101
Bec Ch., 194
Becchi E., 164
BEDA, 39, 42
Belloni G., 161

* Sono indicizzati i nomi degli autori (in tondo) e dei personaggi storici (in maiuscolo) ricordati nel testo. Nel riportare i numeri di pagina non si distingue tra casi in cui il nome appare nel testo e casi in cui appare in nota. Si registrano, inoltre, una volta sola, col numero della pagina, i nomi che ricorrono sia nel corpo della pagina sia in nota. Quando un nome appare in più pagine consecutive si segnalano solo la pagina iniziale e finale della sequenza. *L'Indice* non tiene conto dei nomi che figurano in passi riportati o in altre citazioni.

- Beltrami P. G., 166
 BENEDEIT, 26, 77
 BENEDETTO, santo, 113-4, 118
 BENINCASA CATERINA, cfr. CATERINA DA
 SIENA
 Beniscelli A., 224
 Berlioz J., 106, 121
 Bernardo A. S., 225
 BERNARDO DI BRANCIER, 114
 BERNARDO DI CLAIRVAUX, santo, 12, 20,
 46, 48, 105, 108, 110, 112, 114-5, 118-47,
 193, 222, 228
 Berschin W., 36
 Bertelli S., 180, 196, 208
 Biscione G., 201
 Black R., 199
 BOCCACCIO GIOVANNI, 203, 226, 229,
 233, 240, 243, 264
 BOEZIO SEVERINO, 147-8, 158-9, 194
 Boitani P., 229
 Bologna C., 18, 142-3, 156
 Bonafin M., 94, 97, 101-2
 BONCOMPAGNO DA SIGNA, 173
 BONIFACIO VIII, papa, 190
 BONO GIAMBONI, cfr. GIAMBONI BONO
 Borsellino N., 223
 Boschetto L., 203
 Bovon F., 18
 Boyde P., 233
 Braga C., 26, 29, 31-2
 Bragantini R., 233
 Brambilla Ageno F., cfr. Ageno F.
 Brambilla S.
 Branca V., 199, 233, 264
 Bray N., 162, 222
 Bremond C., 111
 Breschi G., 222
 Brewer J. S., 27
 Brillì A., 178
 Brownlee K., 26
 Bruni F., 222-6, 228, 233
 BRUNI LEONARDO, 203
 Buck A., 161
 Bultot R., 154
 Burde M., 86-90, 92
 Busby K., 69, 71-3, 76, 79, 82, 86, 91
 Caliaro I., 232
 Calzona A., 162, 168, 187
 Cammarosano P., 179, 189
 Caocci D., 12, 110, 124, 158, 183, 223-4, 228
 Cappi D., 190
 Caquot A., 25
 Cardini F., 143, 151, 152, 181
 CARLO D'ANGIÒ, re di Sicilia, 151, 184-5
 CARLO DI BATTIFOLLE, 226
 CARLO V DI VALOIS, re di Francia, 204
 Carozzi C., 18, 20-4, 38-45, 47
 Casagrande C., 47-8, 50, 164, 170
 Casapullo R., 219, 221, 223, 225-6, 232-5,
 240, 244, 267-8
 CASSIODORO MARCO AURELIO, 194
 Castellani A., 167, 200
 CATERINA DA SIENA, santa, 246
 CATONE MARCO PORCIO, 228
 Cavagna M., 45-6
 CAVALCANTI GUIDO, 186
 Cavallo G., 162
 Cecchi E., 147
 CEFFI FILIPPO, 185
 Cella R., 184-5, 219
 CESARIO DI HEISTERBACH, 111
 CHAUCER GEOFFREY, 178
 Chiarini C., 178
 Chifflet P., 105-6
 Chittolini G., 171
 CHRÉTIEN DE TROYES, 56, 63, 66, 69-70,
 73-4, 76, 78, 81, 91
 Christe Y., 36
 Ciampi S., 166, 175-7
 Ciccarese M. P., 18, 28, 36, 38, 40, 42
 CICERONE MARCO TULLIO, 194
 Cigni F., 26
 CINO DA PISTOIA, 186
 Coco A., 221-2, 225-6, 228, 232-3, 270
 Colella G., 258
 Coletti V., 224
 Colgrave B., 39
 Collomb P., 121
 Colombi P. G., 190

- COLONNA EGIDIO, 168
 COMPAGNI DINO, 190
 Connel W., 206
 CONRADUS EBERBACENSIS, 105-8, III-2, 123
 Consales I., 255
 Contini G., 134, 222
 Coomaraswamy L., 22
 Cornish A., 161
 CORRADO DI HEBERBACH, cfr. CONRADUS EBERBACENSIS
 Corti M., 99, 225, 230-1, 234, 263, 271-2
 Coveri L., 224
 Crane T. F., 35
 Crisciani C., 170
 Culianu I. P., 17, 22, 65

 D'Achille P., 220, 248, 263
 D'Anzi M. R., 221, 235, 240, 242-3
 Dardano M., 220-1, 223, 238, 240, 242-3, 248, 268
 D'Arienzo M., 220
 Dartmann Ch., 157, 170
 Davidson H. R. E., 17
 Davis Ch. T., 187
 De Bartholomaeis V., 134-5, 140, 143, 145
 Debenedetti S., 153
 De Caprio C., 263
 De la Marche L., 34, 36
 DEL BENE SER LANFRANCO DI SER IACOPO, 166
 Delcorno C., 189, 233, 242-3, 250, 264-5, 267-9
 Della Valle V., 240
 Delle Donne R., 171
 De Lubac H., 114
 De Matteis M. C., 187
 De Roberto E., 240
 de Vogüé A., 23
 Diacciati S., 161, 179-80, 185
 Diekstra F. N. M., 93
 Dimock J. F., 27
 Dinzelbacher P., 17, 22, 36
 Dionisotti C., 227
 Di Stefano P., 168
 Divizia P., 181, 223-4

 Donà C., 18, 32, 59, 65
 DONATI CORSO, 190-1
 Donato M. M., 188
 Drusi R., 161

 Easting R., 29-34
 EDMERO, monaco, 126-7
 Eliade M., 31-2, 78
 ENRICO I, re d'Inghilterra, 26
 ENRICO II, re d'Inghilterra, 29
 ENRICO DI MARCY, 112
 ERBERTO DI TORRES, 12, 105-25
 Ernst G., 220
 Esch A., 171
 ESOPPO, 197
 ETIENNE DE BOURBON, 34-6
 Evans E., 28

 Faleri F., 167, 175, 193
 FANTINO DA SAN FREDIANO, 178, 193
 Fatini G., 167
 Fé d'Ostiani L. F., 164
 FEDERICO II, imperatore, 165
 Fenzi E., 180
 Ferrari A., 220-1
 Ferrari M., 164
 Ferrato P., 205
 FIADONI BARTOLOMEO, detto BARTOLOMEO o TOLOMEO DA LUCCA, 187
 Fiore F. P., 162, 168, 187
 Fiorelli P., 201
 Foà S., 148, 183
 Fois G., 105-6, 109, 112
 Folena G., 227
 Foligno C., 178
 Fontana G. L., 161
 Fontes Baratto A., 183
 Forni P. M., 233
 Fourier A., 86
 FRANCESCO D'ASSISI, santo, 125, 143, 146, 153, 246
 FRANCESCO DA BARBERINO, 186-7
 Franchini V., 170
 Frenguelli G., 220-1, 231, 233, 240, 248, 250-4, 256, 258, 262-3, 265, 268

- FRESCOBALDI, famiglia, 190
 Fresu R., 12, 161
 Friedel V. H., 20, 46
 Frugoni C., 188
 Frye N. 86
- Gagliardi I., 205
 Gai L., 200
 Gardiner E., 17
 Gastaldelli F., 125-6
 Gazzini M., 165
 Gentili S., 187, 191, 197
 Geoltrain P., 18
 GERARDO, monaco, 122
 Geymonat F., 270
 Gherardi A., 206
 Ghisalberti A., 163
 GIAMBONI BONO, 12-3, 129-30, 146-59,
 180-7, 221-4, 227-9, 231, 252, 254, 262
 Giambonini F., 205
 GIORDANO DA PISA, 189, 233, 235, 243-4,
 265, 267-9
 GIORDANO DA RIVALTO, cfr. GIORDANO
 DA PISA
 GIOTTO, 188
 Giovanardi C., 248
 GIOVANNI DALLE CELLE, beato, 205-6,
 226
 GIRALDUS CAMBRENSIS, 27, 29
 GIROLAMI REMIGIO, 187-9, 191
 Gleßgen M.-D., 220
 Gobry I., 112
 Graham A., 164, 177
 Grayson C., 225
 Greci R., 169
 GREGORIO DI TOURS, 22
 GREGORIO I, papa, detto MAGNO, san-
 to, 22-5, 28, 35-40, 42, 46, 60, 66, 228
 GREGORIO VII, papa, 45
 GREGORIO X, papa, 152
 GREGORIO XI, papa, 206
 Grévin B., 165, 199
 Griesser B., 105-10, 124
 Gsell B., 124
 Gualdo R., 221-2, 224-6, 228, 232-3, 270
- Guglielmi M. 57, 158, 183, 224
 GUGLIELMO DI CONCHES, 196
 GUGLIELMO, monaco, 117-8, 121-2
 Guglielmotti P., 171
 GUIDO DEL PALAGIO, 205-6
 Guimbard C., 187
 Guthmüller B., 161, 185
- Hastings R., 220
 HÉLINAND DE FROIDMONT, 45
 Hen Y., 38
 Hijmans-Tromp I., 223, 225-30, 233-4,
 239, 263, 272-3
 Hilhorst A., 18
 Hiltz S. L., 163
 Himmelfarb M., 21
 Hüffer G., 110
 HUON DE MÉRY, 20, 68-70, 72-82, 87
- INNOCENZO III, papa, cfr. LOTARIO DI
 SEGNI
 INNOCENZO IV, papa, 165
 ISIDORO DI SIVIGLIA, 197
- JACQUES DE VITRY, 35
 Jauss H. R. 16-7, 19-20, 60, 62, 70, 80
 Johnston R. C., 20, 31
 Jones C. M., 86
 Jubinal A., 96-9
- Kantorowicz E., 188
 Kappler C., 17-8
 Kappler R., 18
 Kompatscher Gufler G., 110
 Krusch B., 38
- Labat R., 25
 Lachin G., 22, 24, 27-8, 36-8, 40-1
 Lacy N. J., 64, 86
 Lapidge M., 39
 LAPO GIANNI, 186
 LATINI BRUNETTO, 166, 168, 171, 173, 180-1,
 184-7, 191-2, 197, 203-4, 208, 235, 254
 Lazzari F., 154-6
 Lazzarini I., 171

- Lebesgue Ph., 91
 Leclercq J., 114, 126
 Lecouteux C., 30
 Lecuppre-Desjardins E., 170
 Le Goff J., 111
 Lemonde A., 204
 Leonardi C., 162, 203
 Levasti A., 224, 226-7, 272
 Lewis C. S., 70
 Lewis H. A., 45
 Liborio M., 18
 Librandi R., 220, 232-3, 235, 240, 242,
 244-5, 248, 251, 268
 LISA (MOGLIE DI SIMONE PERUZZI), 185
 LORENZETTI AMBROGIO, 188-9
 LOTARIO DI SEGNI, 12-3, 133, 146-59, 183,
 221, 224, 227-9, 235, 245, 272
 LOTARIO DIACONO, cfr. LOTARIO DI SE-
 GNI
 LUCANO MARCO ANNEO, 203
 LUIGI IX, re di Francia, 151
 Luria M. S., 73, 78

 Maccarrone M., 146, 155, 224
 Maffia Scariati I., 168, 180
 MAGGI BERARDO, 188
 Maire Vigueur J.-C., 184
 Malato E., 161, 224
 Mancini M., 229
 MANFREDI, re di Sicilia, 184
 Manin D., 205
 Manni P., 168, 219, 225, 232-3, 240, 253,
 255-6, 259, 262-4, 268
 Marcellesi M. G., 231
 MARCUS, monaco, 20, 45-6
 MARIA DI FRANCIA, 15, 22, 24, 27-8, 37-8,
 40-1
 MARSILI LUIGI, 204-5, 226
 MARSILIO DA PADOVA, 204
 Marti M., 147, 148, 161, 222-3
 MARTINO DA SIGNA, 226
 MARTINO DI BRAGA, vescovo, santo, 193
 MATTEO D'ACQUASPARTA, 190
 Mazzucchi A., 233, 240, 250, 255-6, 263,
 268

 McGuire B. P., 106, 108, 112
 Medici M., 254
 Menestò E., 162
 Meyer K., 20, 46
 Micaelli C., 233, 258
 Micha A., 147
 Michaud-Quantin P., 172
 Migne J.-P., 23, 43, 58, 86, 105-6, 135
 Milner S. J., 161, 203
 Miner M., 26
 Miriello R., 194
 Molà L., 161
 Montefusco A., 183
 Moore J. C., 156
 Morino A., 232
 Moroni O., 204-5
 Mühlethaler J. C., 85
 Mula S., 105, 108, 111, 115, 121
 Murano G., 166
 Murphy J. J., 61
 Muscetta C., 148
 Mynors R. A. B., 39

 Najemy J., 171, 177, 186
 Navone P., 163, 195-6
 NERI DI CAMBIO, 190
 NICCOLÒ DI SENNUCCIO DEL BENE, 226
 NICOLAS DI CLAIRVAUX, 114-5
 Nuccio O., 163

 Olivieri G., 205
 ORESME NICOLAS, 204
 Orgeur S., 20, 80, 82
 Orsi L., 246
 OVIDIO PUBLIO NASONE, 185
 Owen D. D. R., 20, 31

 Pacaut M., 109
 Palermo M., 224-6, 240
 Palmer N. F., 45
 Panella E., 187
 Panunzio S., 167, 169
 PAOLO DA CERTALDO, 198
 PAOLO OROSIO, 148-9, 185
 PAOLO, santo, 115, 139

- Parry M., 220
 PAZZI, famiglia, 190
 Pedullà W., 223
 Pelo A., 259-60
 Percopo E., 134-5, 138, 140, 167
 Peron G., 82
 Perugi M., 229
 PERUZZI SIMONE, 185
 PETER OF CORNWALL, 29-34
 Peterson D. S., 206
 PETRARCA FRANCESCO, 246
 Pfeil B., 45
 Piattoli R., 168
 PIER DELLE VIGNE, 164-5, 199
 PIERRE LE CHANTRE, 86-9
 PIETRO ALFONSI, 194
 PIETRO DA FERMO, 199-200
 PIETRO DI TOLOSA, 121-2
 PIETRO DIACONO, 43
 PIETRO GALLOCCIA, cardinale, 154
 Pincin C., 204
 Pinto G., 169
 Pirani F., 199
 Piro R., 235
 Polo de Beaulieu M. A., 121
 Poloni A., 179
 Pomel F. 16, 19-21, 24-5, 27, 46, 48, 64, 68,
 82-3, 85-6, 90-3, 96-7
 Porta G., 161
 Powell J. M., 163, 177-8
 PRUDENZIO AURELIO CLEMENTE, 69
 PUCCI ANTONIO, 224

 Quacquarelli A., 143
 Quaglio A. E., 147

 RAOUL DE HOUDENC, 20, 50, 69, 83-8,
 90-5, 97, 99-102, 147
 Redon O., 219
 Renzi L., 220
 RESTORO D'AREZZO, 232, 235, 240, 242
 RINALDO, monaco, 115-7, 121-2
 Rinoldi P., 224
 ROBERTO DI MOLESMES, 108, 112-3, 117
 ROBERTO, monaco, 114

 Rocchetti A., 231
 Rochais H.-M., 126, 130, 133-4
 Roediger F., 135
 Romanini F., 161, 168
 Romano R., 143
 Ronchi G., 224, 253
 Roques M. 63, 66
 ROSSI BASTIANO detto l'Inferigno, 167,
 174-5, 177, 193-8
 Rubinstein N., 189
 Ruffini Avondo E., 173
 Ruhe E., 80
 Rusconi R., 189, 205
 Russo V., 233

 Salem Els Sheikh M., 200-1
 SALLUSTIO GAIO CRISPO, 190
 SALUTATI COLUCCIO, 204
 Salvi G., 220
 Santagata D., 166
 Sapegno N., 147
 Savino G., 166, 200
 Sbarbaro M., 173
 Sberlati F., 246
 SCALI MANETTO, 184
 Scarton E., 161
 Scharff Th., 157, 170
 SCHEZELINO, santo, 119-23
 Schiaffini A., 200, 250
 Schmitt Ch., 220
 Schmitt J.-C., 143
 Schweickard W., 220
 Segonds A. Ph., 204
 Segre C., 128-9, 147-8, 161-2, 166, 168-9,
 181, 190, 222-5, 227, 230, 232, 234-5,
 240, 245, 248, 250, 262-4, 268, 271
 Selmi F., 166, 174-6
 SENECA LUCIO ANNEO, 15, 175, 193-4,
 205, 208, 228
 Serianni L., 232, 244, 250
 Serra P., 11, 57, 66, 222
 Silverstein T., 18
 SIMONE IV DI MONTFORT, 153
 Simonetti Abbolito G., 39

- SOFFREDI DEL GRAZIA, 166, 169, 174-8,
184, 193
Sorbelli A., 170
Souffrin P., 204
Spang C., 109
Speroni G., 149
Spinelli F., 163, 165, 177
SPINI GERI, 190
SPINI, famiglia, 190
STEFANO HARDING, 113, 117, 120
Strange J., 111
Strubel A., 51, 56, 67-8
Sturlese L., 162, 222
Stussi A., 233
Sundby T., 163
Szyncer M., 25
- Taddei I., 204
Tanturli G., 203
Tanzini L., 12, 204 227
TARLATI, famiglia, 188
Tassi F., 146, 224
Tenenti A., 162, 168, 187
Thorpe L., 84
Timmel Mihm M. 20, 83-7, 97, 99-100, 147
Todeschini G., 169
TOLOMEO DA LUCCA, cfr. FIADONI BAR-
TOLOMEO
TOMMASO D'AQUINO, santo, 187, 190
TORINI AGNOLO, 13, 219, 223-73
Torri P., 166n
TOSINGHI, famiglia, 190
Trachsler R., 69-70, 73
Trifone P., 232, 240, 244
Trottmann Ch., 170
TURPINO, 36
- Ueltschi K., 31, 33
URBANO IV, papa, 184
- VALERIO MASSIMO, 203, 228
- Van Bruaene A.-L., 170
Varanini G. M., 171
Vàrvaro A., 224, 229
Vasoli C., 162, 168, 187
Vauchez A., 169
Vecchio S., 47-8, 50, 170
VEGEZIO FLAVIO PUBLIO RENATO, 148,
184
Verdeyen R., 45
Veysiere L., 122
Viano Marogna G., 143
Vieyra M., 25
Vignuzzi U., 219, 232, 247, 251-2
Villa C., 165
VILLANI FILIPPO, 203
Vincent N., 220
VINCENT DE BEAUVAIS, 35, 45
VIRGLIO PUBLIO MARONE, 202
Vitale M., 246
Vivanti C., 143
- WACE, 71-2
Waddel Ch., 113, 120, 128
Walliser F., 124
Warner G. F., 27
Weber Ch. F., 157, 170
Whitfield J. H., 225
Wimmer G., 20
Winter C., 161
Witt R., 161
Wright T., 84
- Zaccagnini G., 168
Zaleski C., 18
Zambon F., 25, 38
Zamponi S., 166
Zichi G., 105
Zingarelli N., 167
Zink M., 26
Zorzi A., 170-2
Zumthor P., 16-7, 19, 51, 102-3

Indice delle opere*

- Ammaestramenti degli antichi*, 190-2
Atti degli apostoli, 89
- Bellum Catilinae*, 190
Bellum Iugurthinum, 190
Borjois borjon, 84-5
Brieve collezione della miseria della umana condizione, 13, 224-9, 231, 234-73
Brieve meditazione de' beneficii di Dio, 225, 272
- Canzoniere*, cfr. *Rerum vulgarium fragmenta*
Chevalier à l'épée, 30-1, 64
Chronicon (di Hélinand de Froidmont), 45
Chronicon Casinense, 43
Commento alla Divina Commedia detto dell'Ottimo, 202
Convivio, 192, 223, 228-9, 232-3, 235, 240, 242-3, 245, 247-8, 250-1, 253-6, 259, 262-5, 268
Cronica, 190
- De amore Dei et proximi*, 163-4, 166, 171, 174-5, 177-8, 191-3, 198-9
De bono communi, 187
De bono pacis, 187
Decameron, 228-9, 233, 240, 242-3, 262, 264
De civitate Dei, 138
De consolatione philosophiae, 158-9
- De contemptu mundi*, 13, 224
De doctrina dicendi et tacendi, 12, 163-4, 166, 170-1, 176-8, 192-4, 196, 208
Defensor Pacis, 204
Della miseria dell'uomo, 12-3, 146-59, 224, 227
De miseria humanae conditionis, 12-3, 146-59, 183, 224, 228, 245
De Monarchia, 264
De pugna spirituali, 222
De regimine principum, 168
Dialoghi (di Gregorio Magno), 22-5, 28, 36-9, 66
Dialogus miraculorum, 111
Dicta Catonis, 177, 192, 208
Divina Commedia, 43, 202, 222, 228, 239
Documenta antiquorum, 190
- Epistola a Lucilio*, 185
Epitome rei militaris, 148, 186
Erec et Enide, 66, 91
Etica Nicomachea, 187, 192
Exordium cistercii, 112-3, 120
Exordium magnum Cistercense, 105-9, 112, 123
Fiore di rettorica, 149, 193
- Gawain and the Green Knight*, 32
Giostra delle virtù e dei vizî, 12, 125-46, 222

* Si seguono i medesimi criteri impiegati per l'*Indice dei nomi*.

- Heroides*, 185
Historia Antiochiana (o *Historia captivnis Antiochiae*), 36
Historia Caroli Magni (o *Historia Runcivallis*), 36
Historia ecclesiastica gentis Anglorum, 39
Historia Francorum, 22
Historiae adversus paganos, 149, 185
- Il trattato de la spera volgarizzato da Zuccherò Bencivenni*, 253
Immrama, 26
In Rufinum, 150
- La composizione del mondo colle sue cacioni*, 232, 235, 240
Lancelot, 56, 66
Lanval, 67
Légende en vers sur un chevalier enfermé la nuit dans une église, 36
Légende en vers sur une chapelle de cire construite par des abeilles, 36
Lettere (di Caterina da Siena), 246
Liber ad milites templii, 142
Liber consolationis et consilii, 163-4, 167, 170, 172, 174, 177-8, 181, 192-3
Liber de doctrina dicendi et tacendi, 12
Liber de S. Anselmi similitudinibus, 126-7, 145
Liber revelationum, 29
Liber visionum et miraculorum Clarevalensium, 12, 105-25
Libro de' Vizì e delle Virtudi, 129, 149, 181, 186, 222-3
Libro di buoni costumi, 198
Libro di costumi detto Moralites, 168, 208
Libro di Giobbe, 50
Libro di varie storie, 224
- Maestrizzo*, cfr. *Pisanella*
Meraugis, 91-2
Metaura d'Aristotile, 235, 240
Meteorologica, 235
- Moralium dogma philosophorum*, 168, 192-3, 196
Mule sans frein, 11, 20, 51-9, 62-8
- Narratio de milite et Gulino*, 29-30, 32
Navigatio Sancti Brendani, 26, 28, 77
- Operette in rima* (Agnolo Torini), 225
- Parabola*, 12, 125-35, 140-7
Paradiso, cfr. *Divina Commedia*
Paradoxa stoicorum, 205
Perceval, 66
Pharsalia, 203
Pisanella, 190, 205
Psychomachia, 69, 140
Purgatorio di San Patrizio, 15, 22, 24, 27-9, 32, 34, 37-8, 40-1, 48
Purgatorio, cfr. *Divina Commedia*
- Quaresimale fiorentino*, 233, 242, 250, 264, 268
Queste du Saint Graal, 51
Questioni filosofiche, 270
- Ragionamenti d'amore*, 187
Reggimento e costumi di donna, 186
Regola per bene confessarsi, 205
Regula vitae honestae, 193, 208
Rerum vulgarium fragmenta, 246
Rhetorica ad Herennium, 183, 196
Roman de la Rose, 51
Roman de Rou, 71-2
Roman des Eles, 85, 87, 91
- Salut d'Enfer*, 11, 20, 96-9
Scriptura de translatione sancti Stephani de Jerusalem in urbem Byzantium, 58
Seconda lettera ai Corinzi di Paolo, 21
Sermone, 164
Sermones, 164-5, 172
Somma di sentenze e ammaestramenti di filosofi, 208
Somnium Scipionis, 205

- Songe d'Enfer*, 11, 20, 50, 82-102, 147
Speculum historiale, 45
Summa alexandrinorum, 187
Summa de casibus conscientie, 190, 205

Tesoretto, 180-1, 186, 208
Topographia Hibernica, 27, 29
Tornoiemenz Antecrit, 11, 20, 68-72, 74-7,
 79, 81-2, 87
*Tractatus de diversis materiis praedicabi-
 libus*, 35
Tractatus de Purgatorio sancti Patricii,
 24, 27-8
Tresor, 166, 173, 180, 184, 187, 192, 196

Verbum abbreviatum, 86-7
Vingt-trois Manières de Vilains, 96

Visio Alberici, 11, 20, 43, 46
Visio Baronti, 38-41
Visio Drythelmi, 39, 41
Visio Fursei, 38-9
Visio Pauli (o Apocalissi di Paolo), 18,
 21-4, 38, 56
Visio Tnugdali, 20, 43, 45
Vision de Tondale, 11, 20, 43, 45-7, 49, 50,
 52-7, 59, 60, 62-6
Vita di s. Malachia, 20, 46
Vita di sant'Alessio, 229
Vitae Patrum, 229
Voie de Paradis, 87, 91, 94, 100, 147
Voyage de Saint Brendan (Benedeit), 26
Vulgata (Bibbia), 15

Yvain, 63, 70-4, 76, 78-9

La funzione didattica della parola modella la trasmissione della cultura medievale. I quattro contributi raccolti nel volume analizzano appunto, in prospettiva interdisciplinare, le differenti declinazioni della scrittura *utile* nella produzione testuale del Medioevo. Lungo un percorso che conduce dalle visioni oltremondane al romanzo arturiano, dalla narrativa monastica alle scritture morali, fino ai volgarizzamenti di testi di natura politica e alla prosa didascalica, si individuano le principali strutture e i moduli espressivi che il discorso didattico-morale assume, in area francese e italiana, tra il XII e il XIV secolo.

Duilio Caocci è ricercatore di Letteratura italiana presso l'Università di Cagliari. Si è occupato principalmente dei rapporti tra letteratura monastica e laica tra XII e XIII secolo e di letteratura sarda tra Otto e Novecento.

Rita Fresu è professore associato di Linguistica italiana presso l'Università di Cagliari. Si è occupata principalmente di scritture mediane e alto-meridionali, di rapporti tra tipologia testuale e fenomeni linguistici, di *gender* nella storia dell'italiano.

Patrizia Serra è ricercatrice di Filologia romanza presso l'Università di Cagliari. Ha compiuto studi riguardanti il romanzo francese medievale, i primi documenti del sardo e i problemi relativi all'edizione critica di testi medievali.

Lorenzo Tanzini è ricercatore di Storia medievale presso l'Università di Cagliari. I suoi studi sono rivolti prevalentemente alla storia delle istituzioni nella Toscana comunale e negli Stati regionali del tardo medioevo.



€ 29,00