



DOCTOR VIRTUALIS

NUOVA SERIE

Quaderno n. 16

**NARRARE
IL MEDIOEVO**

BIBLION
edizioni

Doctor Virtualis

Narrare il Medioevo

Quaderno n. 16

a cura di Amalia Salvestrini

BIBLION
edizioni

Doctor Virtualis è diretto da:

Alfio Ferrara, Francesca Forte,
Massimo Parodi, Marco Rossini

Comitato direttivo:

Maria Cristina Bartolomei, Alessandra Capacchione,
Carla Casagrande, Francesca Pullano,
Aldo Andrea Cassi, Amalia Salvestrini

Comitato scientifico:

Olivier Boulnois (Paris), Dino Buzzetti (Bologna),
Gluco Cantarella (Bologna), Marcia L. Colish (Yale),
Riccardo Fedriga (Bologna), Giancarlo Garfagnini (Firenze),
Christophe Grellard (Paris), Silvia Magnavacca (Buenos Aires),
Stefano Simonetta (Milano), Katherine Tachau (Iowa City)

Indirizzo internet dell'edizione online
<http://riviste.unimi.it/index.php/DoctorVirtualis/index>

NARRARE IL MEDIOEVO

Fascicolo a cura di Amalia Salvestrini

INDICE

- 5 Introduzione. La narrazione e i suoi oggetti
di Amalia Salvestrini
- 17 Medioevo che si racconta
- 19 Il santo che non ti aspetti. Sorprese ed eccentricità
dell'agiografia medievale
di Rossana Guglielmetti
- 59 Nudità e pazzia: la *rottura* francescana fra agiografia
e narrazione
di Marco Rossini
- 109 Narrazioni storiografiche
- 111 Per un Medioevo plurale: *Global Middle Ages* e
Federico II
di Gregorio Fiori-Carones e Daphne Grieco
- 135 Anthony Kenny narratore della filosofia medievale
di Marco Damonte
- 169 Tra romanzo e rivoluzione. Il millenarismo medievale
sotto la penna di Umberto Eco
di Roberto Rossi

- 189 Medioevo tra romanzi e narrazioni
- 191 Filosofi, filosofe, medici e guaritrici in alcuni romanzi storici medievali
di Costantino Marmo
- 229 Letteratura nella cattedrale. Il sorriso di Becket
di Massimo Parodi
- 265 Retorica tra letteratura e storia. Agostino e il Medioevo polimorfo di Louis De Wohl
di Amalia Salvestrini
- 293 Rappresentazioni di Medioevo
- 295 Dalle fonti alla pellicola. La narrazione del Medioevo russo nel cinema di Ejzenštejn e Tarkovskij
di Luca Cardone
- 315 Il Medioevo come storia inventata: falsi, uchronie e *mappae mundi*
di Enrico Barbierato
- 339 Gli Autori

Amalia Salvestrini

INTRODUZIONE
LA NARRAZIONE E I SUOI OGGETTI

Per comprendere meglio il senso del fascicolo dedicato a *Narrare il Medioevo*, è opportuno avere presente come esso abbia avuto origine, dal momento che è frutto di una precedente linea di ricerca comune sviluppata in almeno due direzioni fondamentali. In primo luogo, durante le discussioni della Redazione, si è pensato di provare a dare voce ai molteplici volti del Medioevo, alle sue differenti rappresentazioni attraverso il tema del *narrare*, perché il millennio cosiddetto *medioevale*, oltre ad avere una propria letteratura con cui *si è narrato*, sembra che più di altri periodi sia stato oggetto di *narrazioni* che spesso ne hanno frainteso i tratti non solo specifici ma anche generali, generando numerosi pregiudizi che lungamente ne hanno reso difficoltosa la comprensione. Anche restituito alla sua storia, il Medioevo è un oggetto sfuggente, la cui vita quotidiana, ad esempio, è difficile da immaginare se confrontata con le opere, spesso colossali, prodotte in quei secoli. Certamente la storiografia dell'ultimo secolo ha contribuito a illuminare il mondo medioevale, con gli importanti contributi cui ad esempio ha dato origine la scuola delle *Annales*, senza la pretesa di citare numerosi altri orientamenti storiografici che andrebbero ricordati. Eppure il Medioevo continua a interrogarci. E le molteplici voci provenienti dal Medioevo hanno davvero interrogato i secoli successivi, se i suoi eventi, i suoi personaggi, le sue leggende, sono diventati oggetto di ulteriori narrazioni che di volta in volta manifestano l'esigenza di parlare alla propria contemporaneità.

L'ipotesi di un numero su *Narrare il Medioevo* ha poi incrociato la scomparsa di Umberto Eco, che collaborò alla rivista¹ e che ha indagato in profondità i molteplici aspetti del Medioevo, le sue contraddizioni, sia in molti saggi², ma anche nei due romanzi di ambientazione medioevale: *Il nome della rosa* e *Baudolino*³.

Ispirandosi ai lavori di Umberto Eco, ma anche alle ipotesi storiografiche di Hayden White, il quale identifica forme narrative nel discorso storico che allontanandolo da pretese di scientificità gli affidano un compito sociale e politico rivolto alla costituzione di significati e valori nel presente e al progetto del futuro⁴, un laboratorio coordinato da Massimo Parodi dedicato ai romanzi di ambientazione medioevale – tenuto nell'A.A. 2017-2018 presso l'Università degli Studi di Milano – costituisce il secondo momento all'origine del presente fascicolo. Il laboratorio ha visto la partecipazione, come relatori, di alcuni tra gli autori presenti nelle pagine successive e ha inteso approfondire qualche aspetto dell'incidenza del Medioevo nella letteratura contemporanea⁵.

¹ Si veda il numero dedicato alla metafora che alterna cinque capitoli di Umberto Eco a quelli di altri autori: "Doctor Virtualis" n. 3 (2004).

² Si rinvia alla raccolta dell'opera sul Medioevo di Eco curata dallo stesso autore: U. Eco, *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani, Milano 2012.

³ Cfr. U. Eco, *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano 1980; Id., *Baudolino*, Bompiani, Milano 2000.

⁴ Cfr. H. White, *Metahistory. The historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Charles Village, Baltimora 1973 (per il nostro discorso, si può ricordare quanto White afferma nella *Prefazione*, pp. X-XI: *It is often said that history is a mixture of science and art ... very little attention has been given to its artistic components. Through the disclosure of the linguistic ground on which a given idea of history was constituted, I have attempted to establish the ineluctably poetic nature of the historical work and to specify the prefigurative element in a historical account by which its theoretical concepts were tacitly sanctioned*). Id., *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Johns Hopkins University Press, Charles Village, Baltimora 1978. Sul pensiero di White e il contesto del dibattito su storia e narrazione, si segnalano: P. Herman, *Hayden White*, Polity, Malden 2011; K. Korhonen, *Tropes for the Past: Hayden White and the History / Literature Debate*, Rodopi, Amsterdam-New York 2006.

⁵ A questo proposito e per finalità documentative, si rende disponibile al pub-

Se l'idea di partenza ha avuto origine dalle discussioni della Redazione e dal laboratorio citato, si offre al lettore del presente fascicolo una raccolta di saggi che, senza alcuna pretesa di esaustività, intende proporre e indagare alcune forme del *narrare il Medioevo*, nei loro aspetti non solo letterari, ma altresì storiografici, cinematografici e cartografici⁶.

Soffermandosi sull'articolazione e il contenuto del fascicolo, si può ora considerare meglio che cosa significhi, secondo l'ipotesi che ne emerge, *narrare il Medioevo* e coglierne in tal modo la portata anche *teorica*.

I contributi del fascicolo appaiono divisi in quattro sezioni, sebbene diversi temi e questioni siano profondamente interconnessi. *Il Medioevo che si racconta* presenta come oggetto di studio narrazioni prodotte durante i secoli medioevali, e comprende i saggi di Rossana Guglielmetti e Marco Rossini. Segue la sezione dedicata alle *narrazioni storiografiche* in cui l'articolo di Gregorio Fiori-Carones e Daphne Grieco e i contributi di Marco Damonte e di Roberto Rossi si concentrano su casi particolari e su questioni problematiche del discorso storico sul Medioevo che talvolta sconfinano in un discorso letterario. I romanzi di ambientazione medioevale sono oggetto della terza sezione e gli articoli di Costantino Marmo, Massimo Parodi e di chi scrive indicano al lettore un itinerario in cui fatti inventati o storicamente accaduti divengono oggetto di narrazione letteraria. Il fascicolo si chiude con la sezione *rappresentazioni di Medioevo* dove i testi di Luca Cardone ed Enrico Barbierato propongono un

blico una selezione di titoli che il lettore interessato può consultare nella sezione *Tempus* dell'edizione online del fascicolo (<https://riviste.unimi.it/index.php/DoctorVirtualis/index>).

⁶ Ringrazio quindi il prof. Massimo Parodi e tutta la Redazione di "Doctor Virtualis" per avermi affidato il compito di curare il fascicolo.

percorso di contro storie e immagini di un Medioevo narrato nel cinema e in falsi, ucronie e *mappae mundi*.

All'interno di questa articolazione, il fascicolo intende proporre differenti punti di vista sul rapporto tra racconto e storia che in definitiva sembrano convergere nella questione di fondo della narrazione e dei suoi oggetti.

Il Medioevo che narra sé stesso sembra essere testimonianza di un orizzonte mentale e di un immaginario che, con una dinamicità interna, è capace di comunicare valori e contro valori condivisi, proiettati spesso in un orizzonte simbolico, leggendario o fantastico. L'orizzonte mentale e l'immaginario medioevali ci sono senz'altro restituiti grazie alle lenti con cui li osserviamo, lenti che per molto tempo e ancora oggi sono spesso riproposte nei luoghi comuni e hanno sovente falsato la fisionomia del Medioevo rendendolo più unitario e coerente di quanto esso stesso si sia rappresentato. L'immagine che ci viene restituita da studi più recenti, come ben rappresenta in questo volume il saggio di Rossana Guglielmetti, è quella di un Medioevo che non aderisce monodicamente ai canoni con cui siamo abituati a pensarlo, là dove ad esempio si crede che l'agiografia ci trasmetta modelli di perfezione umana, quando invece si tratta di un periodo storico che sovente si è raccontato anche secondo modalità che rappresentano non solo le perfezioni, ma anche i difetti dei lati più umani dei santi⁷.

Il Medioevo è divenuto quindi luogo di cristallizzazione di *pregiudizi* che il saggio di Guglielmetti contribuisce a scardinare mostrando agiografie che fanno emergere varietà e *polifonia*. Nel saggio di Marco Rossini, inoltre, si coglie come il medesimo episodio – quello della spogliazione di Francesco d'Assisi – sia oggetto di narrazioni differenti, quasi al confine tra letteratura e storia, nelle rappresentazioni dello stesso secolo in cui egli è vissuto, o in quelle di romanzi a noi contemporanei. In entrambi i casi, il contenuto più dirompente sembra proprio essere quella che l'autore chiama

⁷ R. Guglielmetti, *Il santo che non ti aspetti. Sorprese ed eccentricità dell'agiografia medievale*.

la *rottura francescana*, ovvero il rovesciamento nella considerazione dei valori del mondo, rovesciamento che lo sviluppo successivo dell'Ordine dovrà mediare con l'appartenenza al mondo⁸.

Ciò che la prospettiva storiografica riesce a restituire del Medioevo è spesso orientato da motivi che si radicano nelle strutture di pensiero del periodo storico in cui tale storiografia è prodotta, quasi riproponendo e reinterprestando il circolo gentiliano filosofia-storia della filosofia che pure uno studioso rigoroso come Mario Dal Pra, ai cui insegnamenti la nostra rivista sovente si ispira⁹, ha considerato in certa misura inevitabile nelle ricerche storico-filosofiche, seppure privato della componente teleologica per restituire al passato e al presente la libera apertura al futuro¹⁰. Certamente lo sforzo filologico aiuta a rendere più trasparente la lente con cui si osservano i

⁸ M. Rossini, *Nudità e pazzia: la rottura francescana fra agiografia e narrazione*.

⁹ Sull'impegno filosofico e storico-filosofico di Dal Pra si rinvia a: "Doctor Virtualis" n. 4 (2005): *Dal Pra e il Medioevo*; E.I. Rambaldi, G. Rota (a cura), "Rivista di storia della filosofia" 71/4 *Fascicolo speciale in memoria di Mario Dal Pra per il settantesimo anniversario per la fondazione della rivista* (2016); F. Minazzi (a cura), *Mario Dal Pra nella "Scuola di Milano". La filosofia come meta-riflessione critica sulle differenti tradizioni concettuali (filosofiche, scientifiche e tecniche)*. *Atti del convegno internazionale di Varese, 30-31 ottobre 2014*, Mimesis, Milano 2018.

¹⁰ Su questo aspetto della riflessione dalpraiana si rinvia a: E. Rambaldi, *Filologia e filosofia nella storiografia di Mario Dal Pra*, in "ACME – Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano" 62/1 (2009), pp. 262-267. La critica dalpraiana al teleologismo gentiliano è molto significativa anche per il tema del rapporto tra narrazione e i suoi oggetti, si veda: M. Dal Pra, *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica*, in "Rivista critica di storia della filosofia" 6/3 (1951), pp. 191, 204-205, citato in E. Rambaldi, *Filologia e filosofia ... cit.*, p. 267: *nessun presente può avere la forza bastevole a soggiogare ciò che esso non è, il futuro che gli sfugge ... lo sforzo massimo del trascendentalismo della prassi si concreta ... nel tener aperto il futuro della storia del pensiero ... un futuro effettivo, non fittizio, un futuro-futuro, non un futuro-presente che si identifichi con un futuro-passato, o con un futuro eterno e metastorico*. Nel '56 Dal Pra arriva a una posizione più teoreticamente neutra secondo cui lo storico, pur mantenendo le proprie idee, cerca di non attribuire loro un ruolo in primo piano (cfr. *ivi*, p. 274).

fatti storici, i testi, le idee, ma è sempre forte il dubbio che si stia proponendo una nuova narrazione nel momento in cui, pur aderendo ai molteplici particolari, si tenta di ricostruire la visione di un ampio paesaggio. La storia è allora *récit*, come ha sostenuto Paul Valéry, una storia che inevitabilmente sceglie solo alcune tra le sue *n dimensioni* possibili¹¹? Oppure essa è *narrazione*, come ha sostenuto Hayden White¹²? Si tratta forse di ipotesi impegnative, che sembrano precedere di poco il riconoscimento dell'impossibilità stessa del fare storia poiché o il tentativo di ricostruzione si rifrange nei molteplici particolari, oppure, quando propone visioni complessive, falsa irrimediabilmente il proprio oggetto.

Tra i due estremi ci sono certamente molteplici sfumature, vie possibili di cui in questa sede si offrono alcuni esempi. Come si legge nell'articolo di Gregorio Fiori-Carones e Daphne Grieco, a partire dal dibattito novecentesco sul carattere narrativo della storia, la *global history* mutuata poi in *Global Middle Ages*, consente di restituire all'oggetto di studio dimensioni plurali capaci di superare tanto schemi interpretativi più tradizionali, quanto teleologismi di una Modernità considerata come punto di arrivo della storia¹³. Nell'impegnativa storia della filosofia di Kenny, come osserva Marco Damonte, l'oggetto Medioevo è considerato nell'ambito di una *narrazione* che non rinuncia a una possibile visione complessiva e il cui triplice compito è riscontrabile nella divulgazione, in senso alto, nella individuazione di identità e valore della filosofia medioevale e nella sua inserzione nella storia delle idee propria dell'autore¹⁴.

¹¹ Nel presente volume, questa ipotesi è considerata in: A. Salvestrini, *Retorica tra letteratura e storia. Agostino e il Medioevo polimorfo di Louis De Wohl* e si vedano i saggi lì citati a tale proposito.

¹² Si vedano in questo fascicolo: M. Parodi, *Letteratura nella cattedrale. Il sorriso di Becket*; L. Cardone, *Dalle fonti alla pellicola: la narrazione del Medioevo russo nel cinema di Ejzenštejn e Tarkovskij*; G. Fiori-Carones, D. Grieco, *Per un Medioevo plurale: Global Middle Ages e Federico II*.

¹³ G. Fiori-Carones, D. Grieco, *Per un Medioevo plurale: Global Middle Ages e Federico II*.

¹⁴ M. Damonte, *Anthony Kenny narratore della filosofia medievale*.

Come mette in luce Roberto Rossi, in alcuni scritti di Umberto Eco quali il *Palinsesto su Beato* e *Il nome della rosa* riemergono narrazioni del millenarismo che, pur in modo differente, fanno riferimento al marxismo, e che riconoscono nel Medioevo una delle loro matrici più rilevanti¹⁵.

Il Medioevo è altresì *luogo letterario*, oggetto di narrazioni, non solo in auto-rappresentazioni o come oggetto di ricerca storiografica, ma anche come alterità da rappresentare. Un Medioevo *inventato* dalla letteratura in cui emergono problemi, esigenze, ideologie del momento in cui è stato costruito, ma anche un Medioevo *restituito*, quasi ricostruito, grazie alla letteratura, a dimensioni a noi forse più comprensibili (come emerge nello studio di Rossini), capaci di dialogare con il lettore contemporaneo, restituendone per così dire la sua “verità” non perché si raggiunge la tanto desiderata oggettività, bensì in quanto se ne cerca di offrire e comunicare lo “spirito”, sempre e comunque storicamente circostanziato. Il vasto interesse per il Medioevo nella letteratura contemporanea è visibile ad esempio nel genere della *medieval crime fiction*, come si può leggere nel saggio di Costantino Marmo, in cui figure medioevali di filosofi, teologi e medici esistiti storicamente o inventati, sono protagonisti di narrazioni di indagine criminale¹⁶. Una vicenda divenuta leggenda come quella di Thomas Becket, che attraversa i secoli manifestandone, come mostra Massimo Parodi, l’intrinseca *narratività*, ha una dimensione narrativa che trasforma il proprio oggetto, tanto da far pensare che non si tratti di un fatto storico divenuto narrazione, bensì di una narrazione che le circostanze hanno casualmente collocato nella storia¹⁷.

Letteratura e storia sembrano perciò strettamente connesse sia che si pensi all’impegno dello storico di ricostruire fatti, pensieri, te-

¹⁵ R. Rossi, *Tra romanzo e rivoluzione. Il millenarismo medievale sotto la penna di Umberto Eco*.

¹⁶ C. Marmo, *Filosofi, filosofe, medici e guaritrici in alcuni romanzi storici medievali*.

¹⁷ M. Parodi, *Letteratura nella cattedrale ... cit.*

sti o immagini collocati nel passato, sia che si tratti della narrazione letteraria di ambientazione storica, là dove immaginazione e storia si integrano reciprocamente per dare spazio a rappresentazioni verosimili, aperte al possibile e al pensabile, capaci di porre le condizioni sia di una comprensione del passato sia di un dialogo tra epoche lontane. Aspetto, quest'ultimo, che emerge tanto dalla letteratura su personaggi come Thomas Becket (Parodi) e Francesco d'Assisi (Rossini), le cui storie hanno avuto scritte e riscritte nei secoli subendo l'inflessione di motivazioni e ideologie diverse, quanto dai romanzi di ambientazione medioevale di De Wohl (Salvestrini), dove il tema della retorica, nel suo senso nobile, permette di sondare la potenza narrativa nel suo svolgersi non solo *a parte subjecti*, ovvero del narratore, bensì anche *a parte objecti*, vale a dire nella efficacia della parola narrata a produrre e trasformare la storia.

Ma narrazione e storia sono intrecciate anche in rappresentazioni del Medioevo che non sono quelle letterarie. Numerose sarebbero le variazioni nelle rappresentazioni del Medioevo trasmesse dalle arti, dimensioni che non sono oggetto di questo volume, ma che potrebbero essere egualmente intese come forme *narrative*¹⁸. In questo

¹⁸ A tale proposito, in generale, i *medievalismi* possono essere visti come forme *narrative* che hanno per oggetto il Medioevo se si pone attenzione alla prospettiva, più o meno teorica o ideologica, che essi presuppongono o propongono per orientare l'osservazione del proprio oggetto. Questo sembra possibile anche accogliendo la definizione condivisa in *The Cambridge Companion to Medievalism*, a cura di L. D'Arcens, Cambridge University Press, Cambridge 2016, come si legge nella introduzione della curatrice (p. 1): *medievalism, here defined as the reception, interpretation or recreation of the European Middle Ages in post-medieval cultures*. Tra i vari campi non discussi nel presente fascicolo in cui il Medioevo è oggetto di *narrazione* si possono menzionare quello musicale, a proposito del quale si ricorda, a titolo esemplificativo, l'opera *Guglielmo Tell* (1828) di Gioachino Rossini su libretto tratto dal dramma di F. Schiller *Wilhelm Tell*, e *Assassinio nella cattedrale* (1958) di Ildebrando Pizzetti che trae ispirazione dal dramma teatrale di T.S. Eliot su Thomas Becket, come rammentato nel saggio di Massimo Parodi in questa raccolta. Per altri aspetti delle narrazioni musicali del Medioevo, si può vedere: H. Dell, *Musical medievalism and the harmony of the spheres*, in *The Cambridge Companion to Medievalism ... cit.*, pp. 60-74. Per l'architettura si può ricordare

fascicolo si è approfondito soprattutto l'ambito del cinema. Nell'articolo di Luca Cardone si tratta di casi in cui la rappresentazione del Medioevo nel cinema russo può essere letta come storiografia: i film di Ejzenštejn e Tarkovskij restituiscono allo spettatore due eventi, rispettivamente l'invasione teutonica duecentesca e la storia di un pittore russo trecentesco, ponendo le medesime questioni di aderenza all'oggetto rappresentato, del rapporto tra fonti e invenzione e della relazione con il fruitore che porrebbe una ricostruzione storiografica o, si potrebbe aggiungere, un romanzo di ambientazione storica¹⁹. Il contributo di Enrico Barbierato aggiunge alle narrazioni storiografiche, letterarie e cinematografiche di cui si può leggere nel fascicolo anche fonti meno frequenti per la comprensione di un'epoca, ma che costituiscono egualmente rappresentazioni in grado non solo di farci comprendere aspetti dell'oggetto rappresentato, ma anche di interrogarci sulle modalità di rappresentazione a noi contemporanee. Si tratta di narrazioni quali i *falsi*, le *ucronie* e le *mappae mundi* che nel rappresentare divergenze da storie o mondi che conosciamo mettono in luce motivazioni profonde, spazi possibili del contingente, inter-

l'opera di Pelagio Pelagi e di Camillo Boito; nei nostri giorni, si può citare la grandiosa *Moschea di Roma* di Paolo Portoghesi; una veduta d'insieme sulle rappresentazioni architettoniche del Medioevo, si può avere in: J.M. Ganim, *Medievalism and architecture*, in *The Cambridge Companion to Medievalism ... cit.*, pp. 29-44. Infine, per l'ambito pittorico e le arti figurative si menziona l'immaginario gotico presente nelle opere di William Blacke, Heinrich Füssli, Caspar David Friedrich, William Turner, Massimo d'Azeglio, William Morris e, per il Medioevo russo, Viktor Michajlovič Vasnecov. Sulle rappresentazioni ottocentesche del Medioevo si può vedere: R. Bordone, *Lo specchio di Shalott. L'invenzione del Medioevo nella cultura dell'Ottocento*, Liguori, Napoli 1993; E. Artifoni, *Il Medioevo nel Romanticismo. Forme della storiografia tra Sette e Ottocento*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medioevo latino*, vol. IV *L'attualizzazione del testo*, a cura di G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, Salerno Editrice, Roma 1997, pp. 175-221. Si ringrazia il prof. Federico Vercellone per i consigli sul Medioevo ottocentesco e per l'interesse con cui ha seguito la genesi di questo fascicolo di "Doctor Virtualis".

¹⁹ Si rinvia al contenuto multimediale messo a disposizione nell'edizione digitale del fascicolo (<https://riviste.unimi.it/index.php/DoctorVirtualis/index>).

relazioni tra immaginario e scienza differenti dai nostri, ma che non per questo cessano di insegnarci²⁰.

Nel percorso che si propone al lettore, le questioni sono allora di natura *oggettuale*, ovvero riguardano proprio il rapporto tra *la narrazione e i suoi oggetti*. Le forme della narrazione, nella loro varietà qui menzionata, hanno certamente i propri oggetti, oggetti materiali o spirituali, si potrebbe dire, a seconda che si proponga una storia di fatti, di testi, di idee. Ma il rendere oggetto tematico il passato non sembra potersi sottrarre dal porre in questione quale sia il passato che si indaga e quali siano i mezzi per raggiungerlo, tanto che a ogni comprensione sembra corrispondere un proprio oggetto, che senza dubbio può integrarsi con quello di altre comprensioni, ma che non pare esaurire mai il senso e la profondità di un passato che continua a interrogarci. Per questo parlare di *narrazione* sembra offrire un punto di vista peculiare per approfondire allo stesso tempo tanto i modi di dire e di concepire la storia quanto le strutture interpretative che agiscono nel renderlo *discorso* o *rappresentazione*, oggetto *dici-bile* o *visibile*, come possiamo leggere nei discorsi della storiografia e dei romanzi, oppure vedere e ascoltare, nelle rappresentazioni, ad esempio, del cinema. Di conseguenza non sembra esserci un unico oggetto “Medioevo”, che al contrario pare rifrangersi in molteplici oggetti, tra loro comunicanti, correlativi alle rispettive narrazioni.

Narrare il Medioevo significa quindi interrogarsi sulle variazioni di un'epoca che si racconta, che è narrata dalla storiografia e dai romanzi, che è rappresentata da cineasti e da cartografi. Alla base sembra restare sempre aperta la questione dei limiti e delle possibilità della *narrazione di qualcosa*. Tra i limiti, va annoverato il caso eventuale in cui una narrazione non si apra al suo oggetto, ma ri-proponga acriticamente pregiudizi frutto di precomprensioni di cui talvolta non si è coscienti. Si tratta altresì di limiti, se si pensa alla inevitabile parzialità dei risultati acquisiti, pure con metodologie rigorose, rispetto a oggetti di cui non è possibile esaurire il senso. Al

²⁰ E. Barbierato, *Il Medioevo come storia inventata: falsi, ucronie e mappae mundi*.

tempo stesso si tratta di possibilità dal momento che il discorso o la rappresentazione si apre alla ricerca della comprensione dell'alterità del proprio oggetto e così al pensabile, ovvero alle sempre nuove narrazioni che metodologie rigorose o forme dell'immaginazione offrono e con cui si può riflettere sulla storia da cui si proviene e quindi sulla propria contemporaneità.

Medioevo che si racconta

Rossana Guglielmetti

IL SANTO CHE NON TI ASPETTI.
SORPRESE ED ECCENTRICITÀ
DELL'AGIOGRAFIA MEDIEVALE¹

Abstract

L'agiografia fa parte dei generi letterari nei quali si esprimono con più libertà concezioni teologiche e morali non convenzionali, che ci svelano un Medioevo meno uniforme di come lo si immagina. L'articolo presenta alcuni esempi tratti da testi originari di diverse aree, dal Mediterraneo greco all'Irlanda, dall'epoca tardoantica al basso Medioevo. Di santi come il bretone Macuto, Epifanio di Salamina, i martiri edesseni e svariati abati irlandesi si narrano azioni mosse da permalosità, vendicatività, gelosia, competizione. Ancora nelle storie di santi irlandesi, tra cui Brigida, compare il miracolo dell'eliminazione di un feto indesiderato dal grembo della madre. Il bolognese Procolo è celebrato per aver assassinato a sangue freddo il suo persecutore. La greca Irene è assunta fisicamente in cielo. Nella *Navigatio Brendani*, infine, la figura di Giuda è oggetto di una pietà del tutto eccezionale. Tutte queste anomalie generano alcune reazioni di censura e mitigazione nella ricezione e trasmissione dei testi, ma fondamentalmente sono accettate e conservate, testimoniando l'apertura e varietà dottrinale ancora possibile in epoca medievale.

Hagiography is one of the literary genres in which unconventional theological and moral conceptions are most freely expressed, revealing a less uniform Middle Ages than we imagine. The article presents some examples from texts originating in different areas, from the Greek Mediterranean to Ireland, from late antiquity to the late Middle Ages. Saints such as the Breton Macutus, Epiphanius of Salamis, the Edessenian martyrs and several Irish abbots are described as acting out of touchiness, vindictiveness, jeal-

¹ Per i preziosi consigli e per i materiali che mi hanno messo a disposizione, tengo a ringraziare Paolo Chiesa e Fabio Mantegazza.

ousy and competition. In the stories of other Irish saints, including Bridget, we read the miracle of the elimination of an unwanted foetus from his mother's womb. The Bolognese Proculus is celebrated for having cold-bloodedly murdered his persecutor. The Greek Irene is physically assumed into heaven. Finally, in the Navigatio Brendani, the figure of Judas is granted a quite exceptional piety. All these anomalies arouse some reactions of censorship and mitigation in the reception and transmission of these texts, but fundamentally they are accepted and preserved, testifying to the doctrinal openness and variety still possible in medieval times.

Uno dei generi letterari più praticati e più pervasivi nel mondo medievale a ogni livello è l'agiografia, il racconto della santità nelle sue varie manifestazioni (dal martire al pastore, dal sovrano al semplice, dall'eremita a colui che si spende nel servizio degli altri, dal campione di virtù fin dalla nascita al peccatore convertito a nuova vita). Se si cerca di trovare il denominatore comune che definisce il santo, quei tratti che non possono mancare al suo profilo, il pensiero corre a due categorie fondamentali: l'esercizio superiore, fino all'eroismo, delle virtù cristiane; e l'adesione sicura alla fede – nonché spesso il contributo fattivo alla sua diffusione –. La carità e umiltà sovrumana di Francesco, il coraggio di Agata e delle altre vergini che affrontano i più efferati martirii pur di difendere la loro castità e la loro oblazione a Cristo, il sacrificio di Adalberto di Praga e di tanti missionari periti tra i *barbari*, la pazienza nell'ascetismo dei monaci e eremiti come Antonio, Benedetto, Romualdo. Tanti volti di quello che si tende a immaginare come *un* sistema dottrinale e morale uniforme e codificato, coralmemente interpretato e, fatta salva una progressiva definizione, sostanzialmente stabile.

Proprio il genere agiografico può contribuire a rivelare il quadro ben più mosso che si agita sotto questa immagine comune. Lo aveva già mostrato, in uno studio capitale per la storia della cultura medievale, Aron J. Gurevič, insegnando come l'ultima cosa da cercare in

essa sia l'uniformità²: la contraddizione non avvertita, anzi, ne è un tratto tipico, fra l'altro anche nel comportamento dei santi. Modelli, sì, di asceti, distanza dal mondo, amore per il prossimo e perdono (ossia in ultima analisi delle stesse virtù di Cristo); ma insieme permalososi, vendicativi, violenti, anche se questo contravviene in modo patente all'umiltà e alla carità che dovrebbero essere capisaldi fondamentali della loro figura. È bene precisare i contorni del discorso di Gurevič: non si parla di quei casi in cui il santo va in collera e si mostra duro e verbalmente aggressivo con i peccatori prepotenti che non riesce in altro modo a scuotere, restando pienamente in una tradizione sia profetica sia cristomimetica; ciò di cui si tratta è una violenza ritorsiva, ben più punitiva che pedagogica.

Non ripeteremo la carrellata di episodi già da lui ricordati³, un'impressionante sequela di braccia e vertebre rotte, percosse dall'esito mortale, riduzione alla mendicizia per chi ha mancato di riguardo a un santo (alla sua festività, alle proprietà ecclesiastiche a lui intitolate, alle sue reliquie). Come non bastasse, fra questi dispensatori di violenza e morte non mancano Gesù Cristo e Sua Madre in persona – *I santi conoscono i loro diritti e li salvaguardano*⁴ –, che si tratti del loro prestigio o dei beni di loro pertinenza; e questo fa parte, in fondo, anche del legame comunitario profondo che intrattengono con le chiese e i territori che li venerano, del legame di *do ut des* su cui è basato il loro stesso culto nella percezione popolare. La comunità si aspetta, anzi pretende miracoli e protezione, e dall'altro lato

² A.J. Gurevič, *Contadini e santi: problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Einaudi, Torino 1986 (ed. orig. Iskusstvo, Moskva 1981), p. 278: *È inutile citare più diffusamente tutte le stranezze e i paradossi di cui sono letteralmente piene le opere mediolatine ... Ma è necessario sottolineare che non si tratta di fenomeni collaterali, interferenza e «rumori»: essi stanno alla base della cultura che ha prodotto simili opere. ... il paradosso, la stranezza e l'antinomia sono indizi imprescindibili e organici della coscienza medievale*. Dello stesso autore, fondamentale è anche *Le categorie della cultura medievale*, Einaudi, Torino 1983 (ed. orig. Iskusstvo, Moskva 1972).

³ A.J. Gurevič, *Contadini e santi ... cit.*, pp. 73, 315-317.

⁴ Ivi, p. 74.

del patto il santo pretende rispetto e punisce l'inadempienza. Così poteva concepire queste figure la gente semplice, che proiettava i suoi orizzonti molto materiali, di priorità e reazioni elementari, anche sulla dimensione del sacro; e così, di conseguenza, le rappresentavano gli scrittori ecclesiastici più sensibili all'esigenza di trovare un registro di comunicazione efficace con questa platea di fedeli. Un compromesso necessario per mediare a tutti contenuti e modelli di fede altrimenti troppo astratti e complessi, messo in campo nell'agiografia come in altri generi destinati (almeno in parte) a un pubblico popolare; da un clero, del resto, che da quegli stessi ambienti spesso proveniva⁵.

L'interesse di Gurevič verte su una particolare categoria di anomalie comportamentali dei santi, manifestate in miracoli e apparizioni *post mortem*, e il suo campione proviene per lo più da autori della latinità continentale (soprattutto Gregorio di Tours e Cesario di Heisterbach). Allargando lo sguardo, ci si rende conto di come non solo gli stessi profili di santi permalososi e vendicativi, ma molte altre forme di anomalia ritornino in ogni luogo e lungo l'intero Medioevo, dalla più antica agiografia greca, a quella irlandese, a quella italiana del Trecento. Diversi sono i sostrati folklorici e i modelli culturali e letterari, ma le storie dei santi sono ovunque la spia della convivenza tra un concetto più raffinato di soprannaturale e l'esplosione fantasioso di un esercizio assai terreno di superpoteri; tra una dottrina e una morale più normate e l'irrompere di eccezioni inscenate con la naturalezza della regola.

⁵ Le ricerche di Gurevič abbracciano anche le visioni dell'aldilà, l'omiletica, gli *exempla*, la trattatistica divulgativa, tutti quei testi insomma in cui *abbiamo il diritto di aspettarci prima di tutto che l'età medievale «si lasci sfuggire qualche parola di troppo», dica di sé ciò che probabilmente non aveva intenzione, e neanche avrebbe potuto dire coscientemente* (ivi, p. 11). L'intuizione che le sorregge è proprio che la cultura degli illetterati, per definizione incapace di lasciare traccia scritta di sé, sia tuttavia afferrabile là dove i letterati tentano di parlare il linguaggio dei semplici cui si rivolgono, facendosi indirettamente voce delle loro credenze e idee.

1. *Permalosi e gelosi: santi dal brutto carattere*

Per cominciare, l'esercizio di ritorsioni e violenze anche letali contro i reprobri non è prerogativa dei santi già assurti alla gloria celeste, ma può dispiegarsi anche in vita. Ne fanno le spese, ad esempio, gli abitanti della diocesi di Aleth, in Bretagna, al tempo del vescovo san Macuto (o, in lingua moderna, Malo, vissuto tra VI e VII secolo), protagonista di una leggenda agiografica per molti tratti romanzesca e fra i più venerati patroni della regione⁶. Il suo biografo e successore sulla cattedra di Aleth nel IX secolo, Bili⁷, narra del suo operato di pastore generoso di miracoli, ma afflitto dall'invidia e dalle azioni malevole di alcuni dei membri della sua diocesi; al punto da provocare un gesto drammatico.

76. De peregrinatione eius ad Equitaniam regionem.

Cumque vir Dei beatissimus Machu, sceleratorum hominum non sufferens angustias, a perniciosis contractibus mundi se substrahens, maledicto et excommunicato populo qui per suas eum inluderant invidias, testimoniumque prophete intelligens dicentis: «Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me» ... navigii itinere se fluctibus maris inmisit.⁸

⁶ Cfr. *Bibliotheca sanctorum*, 13 voll., Istituto Giovanni XXIII della Pontificia università lateranense, Città Nuova, Roma 1961-1970, vol. VIII, coll. 461-464.

⁷ Il testo è ancora privo di una vera edizione critica, ma si può fare riferimento (anche per notizie sull'autore) a quelle di F. Lot, *Vita Sancti Machutis par Bili*, in "Annales de Bretagne" 24 (1908), pp. 235-262, 382-405, 575-598 e 25 (1909), pp. 47-73; e G. le Duc, *Vie de Saint Malo, évêque d'Alet. Version écrite par le diacre Bili (fin du IXe siècle). Textes latin et anglo-saxon avec traductions françaises*, ce.r.a.a., Dublin 1979. Il contenuto di questa come delle vite anonime dedicate a Macuto è largamente inattendibile, e l'episodio in particolare che ricorderemo potrebbe trasfigurare quello analogo che l'Re attribuisce al profeta Elia: ma ciò che conta qui, come sempre, non è l'improbabile storicità del fatto, bensì l'attestazione di una certa immagine del santo che ne traspare.

⁸ Ed. F. Lot, *Vita Sancti Machutis par Bili ... cit.*, p. 594. Trad.: *Il suo trasferimento in Aquitania. Il beatissimo uomo di Dio Macuto, non tollerando le persecuzioni di quegli uomini scellerati, sottraendosi alle perniciose frequentazioni mondane, dopo aver maledetto e scomunicato il popolo che lo aveva offeso con*

Macuto, dunque, getta la scomunica sull'intero gregge e lo abbandona per lidi più accoglienti, la località di Saintes in Aquitania. Dopo sette anni (narrano i capitoli 84-85)⁹, dalla Britannia giungono dei messi a supplicarlo di rientrare e sciogliere la sua maledizione, in seguito alla quale una carestia e una siccità implacabili hanno ridotto la popolazione allo stremo. Macuto, impietosito, accetta di tornare e il suo ingresso in Aleth è accompagnato da una pioggia salvifica. Impietosito, sì, ma dopo aver inflitto anni e anni di sofferenze e morte a una regione intera per punire l'ipocrisia di alcuni. L'agiografo, che aveva già riportato episodi di punizioni individuali e mirate, non pare qui percepire l'enormità di questa sproporzione, che giustifica anzi con un richiamo evangelico che legittima il salto dai singoli al popolo.

Nell'ambito del miracolo punitivo individuale, non proprio calibrata appare anche la reazione di un altro santo vescovo, questa volta della Chiesa greca dei primi secoli: Epifanio di Salamina. Più noto in quanto personaggio di spicco nelle vicende ecclesiastiche del IV secolo, attivo particolarmente sul fronte antieretico e nel combattere il pensiero di Origene, egli godette di vivo culto nel mondo bizantino¹⁰; in proporzione all'importanza del santo, il dossier agiografico greco che lo riguarda non conobbe la diffusione che ci si potrebbe attendere, probabilmente per la stravaganza di alcuni dei suoi contenuti, e raggiunse il mondo latino solo tramite una singola traduzione (bhl 2569) realizzata da Giovanni di Amalfi a Costantinopoli alla metà dell'XI secolo¹¹. Questa vita latina approdò in area

le sue invidie, e ben interpretando la testimonianza del profeta che dice: «Questo popolo mi onora a parole, ma il loro cuore è lontano da me» [Mt 15,8, che cita Is 29,13] ... si mise in viaggio per mare.

⁹ Cfr. *ivi*, pp. 48-49.

¹⁰ Cfr. *Bibliotheca sanctorum* ... cit., vol. IV, coll. 1258-1264.

¹¹ Giovanni fu protagonista della prima stagione di traduzioni greco-latine redate in terra bizantina e importate in Occidente, quando ancora la comunità amalfitana era l'unica a possedere una base stabile a Costantinopoli (dal XII secolo si sarebbero installati anche Pisani, Veneziani e Genovesi). Sulla sua attività di traduttore, cfr. P. Chiesa, *Giovanni d'Amalfi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol.

alto-tedesca e vi ebbe una discreta circolazione, attestata dalle svariate copie trattene nella regione austriaca e bavarese tra XII e XIII secolo, anche all'interno del *Magnum Legendarium Austriacum*, che adottò il testo nella sua compagine¹².

Tra i molti altri miracoli compiuti in vita da Epifanio – tra cui resurrezioni, guarigioni, felici risoluzioni di siccità e carestie (naturali, questa volta) –, si legge il seguente:

35. ¹*Cum autem descenderet beatus Epiphanius a Hierosolima in Ioppen, duo homines consilio acto volebant illudere sancto.* ²*Ex quibus unus iacens simulabat se esse mortuum, alter vero importune petebat vestem a sancto, ut eum valeret tradere sepulture.* ³*At ille stans super eum orationem fecit sicut defuncto convenit, et expoliens se diploidem suam iactavit super eum et cepit abire.* ⁴*Tunc cepit collega eius gaudens vocare socium dicens: «Surge, eamus, quia quod petivimus accepimus. Hic si esset propheta, ut dicitur, sciret illusionem quam fecimus».* ⁵*Cumque bis terque eum vocaret, cepit percutere latera eius, sed non erat vox neque sensus.* ⁶*Cum autem cognovisset quia veraciter esset mortuus, cepit currere et clamare post beatum Epiphanium. Ipse vero modicum substitit.* ⁷*Ille vero ad pedes eius cadens cepit rogare ut veniret et mortuum suscitaret.* ⁸*Cui dixit sanctus Epiphanius: «Vade filii, sepeli eum, quia antequam ego venirem fuit mortuus ille».*¹³

55, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 2000, pp. 652-654 e la bibliografia lì indicata. Sull'attribuzione a Giovanni della vita di Epifanio cfr. P. Chiesa, F. Dolbeau, *Una traduzione amalfitana dell'XI secolo: la Vita latina di sant'Epifanio*, in "Studi Medievali", ser. 3a, 30 (1989), pp. 909-951, dove si legge anche l'edizione critica del testo.

¹² Si tratta di un leggendario che vediamo riprodotto, a partire dai decenni a cavallo del 1200, in manoscritti di sedi di tre diversi ordini religiosi (benedettino, cisterciense e agostiniano), probabilmente su impulso della dinastia ducale dei Babenberg che ne fece uno de suoi strumenti di controllo della vita ecclesiastica regionale: cfr. D. Ó Riain, *The Magnum Legendarium Austriacum: A New Investigation of One of Medieval Europe's Richest Hagiographical Collections*, in "Analecta Bollandiana" 133 (2015), pp. 87-165.

¹³ Ed. P. Chiesa, F. Dolbeau, *Una traduzione amalfitana dell'XI secolo ... cit.*, pp. 942-943. Trad.: *Mentre il beato Epifanio scendeva da Gerusalemme a Giaffa*,

Fino a un certo punto, la vicenda poteva rientrare nella norma: un miracolo punitivo a fini pedagogici non è mai stato una rarità, ma il suo sviluppo naturale sarebbe il ripristino del peccatore nel suo stato precedente, sano e salvo, non appena il monito abbia avuto il suo esito, ossia sollecitarne il pentimento e la conversione di vita. Qui non solo la punizione è definitiva, ma l'episodio si chiude senza neppure accennare a un eventuale impatto edificante almeno sul secondo complice, piantato in asso – come il lettore – sulla caustica battuta a effetto del santo. È evidente del resto che né l'agiografo greco, né il traduttore amalfitano, né il *concepteur* del *Magnum Legendarium* e i copisti austriaci che trascrissero più volte il testo trovarono disturbante il sinistro umorismo dell'antico vescovo: l'episodio si trasmette regolarmente, senza segni di censura, neanche in quegli snodi che non furono di trascrizione passiva ma di versione o inclusione volontaria.

Ancora dall'agiografia orientale possiamo attingere per ampliare la casistica a un'altra possibile situazione: la cautela preventiva per timore dell'ira del santo, cui si attribuisce un senso della giustizia implacabile che non va sfidato con cedimenti alla misericordia. Questa volta si tratta di un terzetto di martiri di Edessa, che sarebbero stati giustiziati due all'epoca di Diocleziano e uno di Licinio, il cui culto fu piuttosto popolare nel mondo bizantino: Samonas, Gurias e Abibos. Le loro storie furono redatte dapprima in siriano, la lingua

due uomini presero accordi per ingannare il santo. Uno, a terra, simulava di essere morto, mentre l'altro chiedeva con insistenza al santo una veste per poterlo seppellire. Ma quello, in piedi presso di lui, recitò l'orazione funebre e spogliandosi del suo mantello glielo gettò sopra e riprese il cammino. Allora il complice cominciò tutto allegro a chiamare il compagno, dicendo: «Alzati, andiamo: abbiamo ottenuto quello che volevamo. Se costui fosse un profeta come dicono, avrebbe capito l'inganno che gli abbiamo giocato». Lo chiamò due, tre volte, prese a colpirlo ai fianchi, ma non c'era risposta né segno di vita. Compreso allora che era morto davvero, cominciò a correre e gridare dietro al beato Epifanio. Questi si fermò per un po'. Quello gli cadde ai piedi supplicandolo di venire a resuscitare il morto. Ma sant'Epifanio gli rispose: «Va', figliolo, seppelliscilo, perché era già morto prima che arrivassi io».

del loro territorio, per poi prender forma anche in armeno e in greco. È nella versione greca della coppia di *passiones* che li riguarda che si aggiunge un miracolo *post mortem* che li vede agire tutti e tre insieme, che ha anche ampia circolazione autonoma e che trapassa nelle versioni latine. In Occidente questo insieme di testi ha avuto modesta fortuna – solo a Napoli esisteva infatti un culto dei tre martiri –, ma ne furono tratte ben tre traduzioni indipendenti, a quanto pare, conservate in forma più o meno completa in altrettanti codici del XII e XIII secolo, due di ambiente romano e uno meridionale¹⁴.

In breve, il *miraculum* narra che un ufficiale goto dell'esercito imperiale di passaggio a Edessa sposa una ragazza del luogo e la porta via con sé, giurando sulla tomba dei tre santi di trattarla con tutti i riguardi; in realtà, costui è già sposato e la riduce a schiava della propria moglie. La poveretta si trova anche murata viva dal marito, ma un intervento prodigioso dei martiri edesseni la trasferisce incolume nella sua antica casa, al sicuro con sua madre. Quando tempo dopo il goto ripassa da Edessa, spergiurando che la ragazza sta benissimo, questa lo smaschera e il giudice locale lo condanna a morte per decapitazione, con l'ulteriore pena del rogo del suo cadavere. Entra allora in scena il vescovo della città:

45. *Ast autem amicus Dei Eulogius episcopus, per omnia misericors existens nature, cecidit ante magistrum militum ut misericordiam consequeretur, et minime conlatam sibi sententiam subisset. Rogans sacerdos, respondit ad eum magister militum quoniam: «Timeo huic misereri qui talia facere ausus est, ne subito sanctorum martyrum iram in me traham, relinquens talem iniquam actionem sine vindicta[m], contempnens illorum iniuriam. Propterea necessarium est ut hic iniquus submittat<ur> in tormentis, ut ne alii de exercitu talia facere audeant, fisi ut et illi utantur misericordia».* 46. *Tunc susci-*

¹⁴ Sul dossier complessivo dei tre santi e sulla loro storia, cfr. P. Chiesa, *Il dossier agiografico latino dei santi Gurias, Samonas e Abibos*, in "Aevum" 65 (1991), pp. 221-258, dove è pubblicata anche l'edizione delle diverse versioni; e Id., *Una donna in pericolo. Un miracolo (napoletano?) inedito di san Samonas di Edessa*, in "Schede medievali" 46 (2008, ma 2010), pp. 97-110.

*pientes illum Gothum ministri iudici<i> et de civitate extrahentes, amputaverunt capud eius; per supplicationem autem episcopi non tradiderunt corpus illius igni.*¹⁵

Mentre il secondo argomento del *magister militum* ha una sua comprensibile logica deterrente nella dimensione terrena, il primo fa leva sulla stessa concezione ben poco sublimata di santo che manifestano i tanti episodi di agiografia merovingica e tedesca ricordati da Gurevič. L'orizzonte di attesa è quello, umanissimo, e non nel senso più nobile del termine, di dinamiche di azione-reazione imperniate su ingiuria, vendetta, ira: lo spergiuro sulla tomba dei martiri non può che richiedere la riparazione più estrema (quello, più ancora che non le scelleratezze commesse contro la ragazza, pare lecito intendere), e quella stessa misericordia che in Eulogio è oggetto di lode, nei tre santi non è contemplata; anzi, se adottata da chi ha il compito di fare giustizia sarebbe motivo di ritorsioni da parte loro. Ancora una volta, chi concepì questa storia nella lontana Edessa come chi via via la tradusse e la ripeté non pare aver avvertito la contraddizione, né aver trovato poco consoni dei martiri di Cristo che chiedono sangue – per come almeno li concepiscono i loro devoti –.

Ci spostiamo al capo opposto della Cristianità, in Irlanda, per incontrare un'altra categoria di comportamenti sorprendenti da parte di santi: questa volta non nel rapporto con gli uomini comuni, ma

¹⁵ Citiamo dalla versione romana del ms. Vaticano, Archivio di S. Pietro A.5 (ed. P. Chiesa, *Il dossier agiografico latino dei santi Gurias, Samonas e Abibos ... cit.*, p. 253). Trad.: *Ma il vescovo Eulogio, amico di Dio, di natura in tutto misericordiosa, si gettò ai piedi del capo dei soldati perché il condannato ottenesse misericordia e non andasse incontro all'esecuzione della sentenza. Alle suppliche del sacerdote il capo dei soldati ribatté: «Ho paura a usare misericordia all'artefice di simili delitti: non vorrei attirarmi subito addosso l'ira dei santi martiri, se lascio una così malvagia azione impunita, in spregio all'ingiuria inflitta loro. Perciò è necessario che questo malvagio sia sottoposto ai tormenti, perché nessun altro nell'esercito osi fare lo stesso, confidando di ottenere a sua volta misericordia». Allora gli esecutori, prendendo in consegna il Goto e portandolo fuori città, gli tagliarono la testa; ma in virtù della supplica del vescovo non diedero il suo corpo alle fiamme.*

all'interno della loro stessa schiera. L'agiografia irlandese abbonda di relazioni tra santi, soprattutto nella fase eroica di fondatori di monasteri, missionari e pellegrini delle prime generazioni dopo Patrizio: tutte le figure semileggendarie di queste epoche intrattengono tra loro legami di discepolato, collaborano in imprese comuni, o per lo meno si scambiano memorabili visite in profonda amicizia e condivisione di fede; ogni biografia individuale cita e aggiunge tasselli anche alle storie di altri santi. In questa corralità, tuttavia, trovano posto anche episodi tutt'altro che edificanti. Alla generazione dei più celebri Colomba o Colum Cille e Brendano (il gruppo noto come *Dodici apostoli d'Irlanda*, attivi nel VI secolo) appartenne, ad esempio, Ciarán di Clonmacnoise (detto il Giovane per distinguerlo dal più anziano omonimo di Saighir, che a sua volta incontreremo), morto poco più che trentenne di peste¹⁶. Una morte su cui germina la leggenda che ci interessa. La sua santità era talmente manifesta e luminosa da suscitare nei suoi compagni, gli altri Apostoli d'Irlanda, un poco nobile sentimento di invidia, tanto potente da spingerli a una curiosa iniziativa comune.

XLII *L'invidia dei santi*

40. *I santi d'Irlanda erano invidiosi di Ciarán per la sua eccellenza, e si affidarono al Re dei Cieli perché la sua vita potesse essere abbreviata. Così grande era la loro invidia nei suoi confronti, che persino il suo compagno Colum Cille disse: «Sia benedetto Dio che si è preso san Ciarán. Perché se fosse arrivato a tarda età, non ci sarebbe rimasto in Irlanda tanto così di spazio che non sarebbe stato di sua proprietà».*¹⁷

¹⁶ Cfr. *Bibliotheca sanctorum* ... cit., vol. III, coll. 1247-1248; e D.H. Farmer, *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford University Press, Oxford 1978, p. 80. A lui si deve la fondazione stessa di Clonmacnoise.

¹⁷ Alla lettera, *lo spazio per due cavalli da tiro*. Abbiamo tratto la nostra traduzione del testo antico-irlandese da quella inglese in *The Latin & Irish Lives of Ciaran*, ed. R.A. Stewart-MacAlister, Society for promoting christian knowledge, London - The Macmillan Company, New York 1921, p. 95.

Santi che pregano perché un altro santo muoia giovane, cessando di erodere i loro spazi di fama e di espansione monastica. Compreso il suo più stretto sodale e *peso massimo* del santorale irlandese Colum Cille. L'episodio appartiene alla biografia in lingua irlandese del santo, trasmessa in uno dei monumenti della storia ecclesiastica dell'Isola, il *Book of Lismore* (codice ora conservato presso Chatsworth House, nel Derbyshire), una miscellanea copiata nel XV secolo ma portatrice di tradizioni agiografiche e folkloriche di lungo corso¹⁸. Benché di attestazione più recente, questa forma più audace del racconto suona più verace di quella, edulcorata, che si legge in latino, in particolare nella *Vita sancti Ciarani de Cluain* contenuta nella compilazione nota come *Kilkenniensis* o *Dublinensis* (una delle tre raccolte bassomedievali che riordinano e trasmettono la maggior parte del *corpus* agiografico irlandese)¹⁹, databile attorno al 1220. Qui non si fa parola del disdicevole episodio e il commento di san Colomba alla notizia della morte di Ciarán è ambigualmente pio:

xxxiii. *Audiens sanctus Columba obitum sancti Kiarani dixit: 'Benedictus Deus, qui sanctissimum Kiaranum de hoc seculo in iuventute sua vocavit. Si enim vivus esset usque ad senectutem, invidia multorum esset contra eum; valde enim parrochiam Hibernie apprehenderet'*.²⁰

¹⁸ Essa fu pubblicata nel 1890 da W. Stokes in *Lives of Saints from the Book of Lismore*, Clarendon Press, Oxford 1890; la *Vita di Ciarán* si legge alle pp. 117-134.

¹⁹ Cfr. su di esse almeno R. Sharpe, *Medieval Irish Saints' Lives. An Introduction to Vitae Sanctorum Hiberniae*, Clarendon Press, Oxford 1991, che affronta le dinamiche genetiche e i reciproci rapporti nell'intero *corpus*; per una sintesi, cfr. anche *Navigatio sancti Brendani. Alla scoperta dei segreti meravigliosi del mondo*, ed. G. Orlandi, R.E. Guglielmetti, sismel - Ed. del Galluzzo, Firenze 2014, pp. lxxix-lxxxii. La compilazione dublinese è trasmessa da tre testimoni irlandesi, i mss. Dublin, Trinity College, 175 (E.3.11) e Dublin, Marsh's Library, Z 3.1.5, della prima metà del XV secolo, più un apografo di quest'ultimo.

²⁰ Dall'edizione di C. Plummer in *Vitae Sanctorum Hiberniae partim hactenus ineditae ad fidem codicum manuscriptorum*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1910, vol. I, p. 215. Trad.: *San Colomba, appresa la morte di san Ciarán, disse: "Benedetto Dio, che ha chiamato il santissimo Ciarán da questo mondo ancora giovane.*

Quell'invidia che nell'altra leggenda è causa attiva della morte del santo, qui è solo preconizzata come possibile, per l'identico motivo di una concorrenza di giurisdizione ecclesiastica. Un'osservazione curiosa, a metà tra la premurosa protezione dell'amico e un quasi confessato sollievo. Considerando che il compilatore del *legendario Dublinese* mostra una sistematica tendenza a intervenire sui testi ricevuti, sia con arricchimenti antiquari che con un'uniformazione dell'immagine di santità che ne deve risaltare, si può ben sospettare che questa battuta di san Colomba voglia addomesticare una tradizione inaccettabile, proiettare in un futuro non realizzato quanto si narrava come senz'altro avvenuto. Una strategia, se così fosse, più fine della pura obliterazione della vicenda. In questo caso, abbiamo dunque non solo l'anomalia agiografica, ma anche un segno di reazione per contrastarla – come altri ne vedremo –.

Dalle tradizioni orali d'Irlanda ci giunge un'altra storiella che vede dei santi abusare delle loro abilità soprannaturali per scopi analoghi, mossi cioè dalla rivalità nel segnare il rispettivo territorio. I protagonisti sono stavolta Enda e Breccán (di una precedente generazione di fondatori, vissuti a cavallo tra V e VI secolo)²¹, alle prese con la spartizione nelle loro due parrocchie della superficie di Inis Mór (la più vasta delle Isole Aran). Per dirimere la questione, i due pattuiscono di muovere, dopo la messa mattutina, ciascuno dalla sua estremità dell'isola verso il centro e di tracciare il confine nel punto dove si sarebbero incontrati. Ma Breccán bara, celebrando in anticipo e partendo così con un indebito vantaggio; dal canto suo Enda, scoperta la disonestà del rivale, getta sul suo cavallo un incantesimo – per usare un termine non cristiano, ma forse appropriato per definire un simile miracolo – che lo blocca nella roccia, in modo da poterlo raggiungere non solo sventando l'inganno, ma anche con

Se infatti fosse giunto alla vecchiaia, si sarebbe sollevata contro di lui l'invidia di molti, perché avrebbe occupato larga parte della parrocchia d'Irlanda”.

²¹ Cfr. rispettivamente *Bibliotheca sanctorum* ... cit., vol. III, col. 396 e vol. IV, coll. 1205-1206; e, per Enda, D.H. Farmer, op. cit., p. 131.

ampio guadagno territoriale²². Perlomeno, in questo caso, l'irriverente immagine di due santi che si accapigliano a colpi di trucchi per conquistare qualche metro in più resta confinata al folklore e non guadagna – pare – forma scritta...

2. *Concepiti scomparsi e persecutori assassinati: santi dai valori inattesi*

In tutti questi esempi, celtici come orientali, abbiamo visto confermato il paradigma dell'immagine del santo come sede di un compromesso alto-basso, figura idealizzata dai devoti per i suoi poteri cui si attribuiscono moventi e sentimenti non sempre più nobili di quelli degli uomini comuni; e così accolta anche dagli agiografi, che mentre insistono sulle massime virtù cristiane del santo sfruttano l'efficacia comunicativa degli aspetti più vicini alla sensibilità popolare, o semplicemente non sentono il bisogno di filtrarli. Questa, tuttavia, non è l'unica chiave di lettura della genesi di racconti agiografici moralmente o teologicamente bizzarri. Esistono anche forzature che paiono rispondere ad altre logiche, a intenzioni che possono a loro volta essere *alte*: ossia la proposta, esplicita o simbolica, di valori in conflitto con quelli più correntemente identificati come cristiani ma non ingenui o *sfuggiti di mano*.

Restiamo in Irlanda per vederne un esempio impressionante per il tema che investe: l'aborto. Non di uno, ma di ben quattro santi si narra che abbiano fatto scomparire il feto dal grembo di altrettante donne (non dunque un aborto fisico, ma per così dire per smaterializzazione). Leggiamo innanzitutto le rispettive storie, a partire da quella che fu probabilmente l'archetipo del miracolo attribuito poi a più soggetti, la cui protagonista è nientemeno che santa Brigida di

²² Seguiamo la narrazione di T.J. Westropp, *A Study in the Legends of the Connaught Coast, Ireland*, in "Folklore" 28 (1917), pp. 180-207, a p. 196; versioni simili sono riportate da altri studiosi del folklore locale (anche a parti invertite).

Kildare – con Patrizio, la regina del santorale ibernico²³ –. La più antica delle *Vitae* a lei dedicate è quella di Cogitosus, redatta attorno alla metà del VII secolo o poco oltre²⁴, dove si legge questo breve episodio:

VIII. [*De pregnantē benedicta sine dolore*]

*Potentissima enim et ineffabili fidei fortitudine aliquam feminam post votum integritatis fragilitate humana in iuvenili voluptatis desiderio lapsam et habentem pregnantem ac tumescentem vulvam fideliter benedixit. Et evanescens in vulva conceptus sine partu et sine dolore eam sanam ad poenitentiam restituit.*²⁵

Un'unica frase condensa i fatti pregressi e l'intervento di Brigida, offrendoci queste coordinate: la donna è una consacrata caduta nel peccato, che non si sa come sia venuta in contatto con la santa e se abbia chiesto per prima un suo aiuto o ne sia stata beneficata per iniziativa di Brigida stessa. Il miracolo consiste nella scomparsa del *conceptus* senza passare per i travagli del parto, una sorta di restituzione alla sanità, in seguito alla quale la monaca si sottopone a penitenza. L'evento è definito una benedizione e ascritto alla potenza

²³ Cfr. *Bibliotheca sanctorum* ... cit., vol. III, coll. 430-437, e D.H. Farmer, op. cit., pp. 56-57.

²⁴ Sul complesso tema delle biografie di Brigida e dei loro reciproci rapporti, cfr. R. Sharpe, *Vitae S. Brigitae: the Oldest Texts*, in "Peritia" 1 (1982), pp. 81-106; K. McCone, *Brigit in the Seventh Century: a Saint with Three Lives*, ivi, pp. 107-145; e N. Stalmans, *Saints d'Irlande. Analyse critique des sources hagiographiques (VIIe-IXe siècles)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2003, pp. 65-68.

²⁵ Citiamo dall'edizione critica in corso di preparazione da parte di Fabio Mantegazza. Il titolo indicato è quello della *tabula capitulorum* iniziale riportata in una delle famiglie dalla tradizione. Trad.: *La donna incinta benedetta senza dolore. Grazie alla potentissima e ineffabile forza della sua fede, benedisse nella fede una donna che, dopo aver fatto voto di castità, era caduta per umana debolezza nel desiderio di piacere tipico dei giovani, e perciò era rimasta incinta. E svanendo ciò che era stato concepito nel suo ventre, senza parto e senza travaglio la rimandò sana alla sua penitenza.* Il testo è pubblicato negli *Acta Sanctorum Feb.* I, coll. 135B-141E (per questo passo col. 136F), e nella *Patrologia Latina* 72, coll. 775-790, dove però l'editore censura proprio questo capitolo.

della fede della santa. La *Vita* di Cogitosus è trasmessa da 84 manoscritti superstiti, stando all'ultimo censimento, e oltre settanta di essi (tra cui la quasi totalità dei più antichi) sono già stati collazionati per l'edizione critica in corso: in nessuno di essi il capitolo è omissso o in qualche modo manipolato. L'altra biografia antica (detta comunemente *Vita Prima* e coeva o di poco successiva a quella di Cogitosus) pure riporta il miracolo, in termini pressoché identici²⁶. Esso scompare invece nella *Vita IV*, databile al XII-XIII secolo e parte della citata raccolta *Dublinensis*²⁷, già vista in azione nello smussare il racconto relativo alla morte di Ciarán il Giovane.

Prima di avanzare commenti, proseguiamo con le successive versioni del miracolo nelle vite di tre santi uomini del VI secolo: Áed mac Bricc, Cainnech e Ciarán il Vecchio. Il primo fu abate e vescovo nel Munster e Meath²⁸; il secondo (uno dei Dodici Apostoli d'Irlanda, come i due Ciarán), abate di Aghaboe e attivo in varie sedi, sia sull'Isola che nel Galles e in Scozia²⁹; il terzo, abate di Saighir e vescovo di Ossory³⁰. Le *Vitae* di Áed e Cainnech ci sono trasmesse in tutte le tre grandi raccolte bassomedievali, ma sulla base di un archetipo molto più antico: con altre sette, appartengono al cosiddetto O'Donohue Group, una silloge di testi databili tra 650

²⁶ Cfr. *Acta Sanctorum* Feb. I, col. 133C: *Alio autem tempore S. Brigida, per potentissimam Dei virtutem, cuiusdam mulieris tumescentem vulvam benedixit: et evanescente conceptu, sine partu et dolore eam sanam ad pœnitentiam restituit. Illa vero sanata est, et Deo gratias egit.* Benché paia qui mancare lo status di consacrata della donna, un'edizione critica inedita basata su 26 testimoni conferma che anche in questa *Vita* è presente lo stesso voto di verginità: cfr. S. Connolly, *Vita prima Sanctae Brigidae: Background and Historical Value*, in "Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland" 119 (1989), pp. 5-49, a p. 45.

²⁷ Il testo è studiato e edito in R. Sharpe, *Medieval Irish Saints' Lives ... cit.*, pp. 120-215.

²⁸ Cfr. D.H. Farmer, *op. cit.*, p. 4.

²⁹ Cfr. *Bibliotheca sanctorum ... cit.*, vol. III, coll. 645-646, e D.H. Farmer, *op. cit.*, p. 66.

³⁰ Cfr. *Bibliotheca sanctorum ... cit.*, vol. III, coll. 1248-1249, e D.H. Farmer, *op. cit.*, pp. 80-81.

e 850 circa³¹. Essa fu riprodotta più fedelmente nella raccolta detta *Salmanticensis*, risalente alla seconda metà del XIV secolo ma molto conservativa nei confronti delle fonti che vi confluiscono, e con le abituali strategie di modifica nella *Dublinensis* e nella terza raccolta, chiamata *Insulensis* o *Oxoniensis*, databile al 1300 ca.³²

È dunque dalla versione del *Codex Salmanticensis* che citiamo l'episodio nelle prime due *vitae*, a partire da quella di Áed:

*Quadam autem die, Aidus, iter agens, venit ad aliarum sanctarum virginum locum, qui dicitur Druimm Ard, et cum magno gaudio in hospicium receptus est. Intuens autem sanctus Aidus virginem que sibi ministrabat, vidit quod uterus illius, partum gestans, intumescebat. Et cito surrexit ille sine cibo, ut ab isto loco fugeret. Tunc illa coram omnibus confessa est quod occulte peccasset et penitentiam egit. Sanctus autem Aidus benedixit uterum eius, et statim infans in utero eius evanuit quasi non esset.*³³

Di nuovo la donna è una monaca, la cui gravidanza è conseguenza di un cedimento al peccato. La dinamica di interazione con il

³¹ Cfr. R. Sharpe, *Medieval Irish Saints' Lives ... cit.*, pp. 297-339. Il nome è quello del compilatore che si sottoscrive, Ó Donnchadha in irlandese.

³² La prima collezione è tramandata da un singolo manoscritto irlandese, ma che fu conservato per qualche tempo a Salamanca (ora Bruxelles, Bibliothèque Royale «Albert I^{er}», 7672-74), onde il nome di *codex Salmanticensis*. La terza è attestata da un codice pure irlandese del primo Trecento (ora Oxford, Bodleian Library, Rawlinson B. 485) e da due suoi apografi; il rimaneggiamento operato dal suo o dai suoi compilatori va nella direzione di un'eliminazione dei tratti più locali dei testi: non dunque interventi significativi sui contenuti.

³³ *Vita sancii Aidi episcopi Killiariensis* 15, in *Vitae sanctorum Hiberniae ex codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi*, ed. W.W. Heist, Société des Bollandistes, Bruxelles 1965, p. 172. Trad.: *Un giorno Aed, strada facendo, giunse presso un'altra comunità di monache di nome Druimm Ard, e fu accolto come ospite con grande gioia. Sant'Aed, osservando la monaca che lo serviva, vide che il suo ventre era gonfio per una gravidanza. E subito si alzò senza toccar cibo, per fuggire da quel luogo. Allora lei confessò davanti a tutti che aveva peccato di nascosto e fece penitenza. Sant'Aed benedisse il suo ventre, e istantaneamente il bambino nel suo ventre svanì come se non fosse mai esistito.*

santo è più chiara: il miracolo è operato spontaneamente da Áed, di nuovo nei termini di una benedizione. Notiamo che il soggetto della scomparsa nel nulla è definito *infans*. Ancora una volta, la versione nella silloge *Dublínensis* è censurata: il capitolo è presente, in forma leggermente abbreviata, ma privo dell'ultima, decisiva frase, di modo che il frutto benefico del passaggio del santo appare essere non la soluzione della gravidanza incresciosa, ma l'impulso alla confessione e alla penitenza dato alla monaca³⁴. Al contrario, la versione *Oxoniensis* conserva fedelmente la stessa trama, salvo piccole amplificazioni, e ripete alla lettera la frase finale³⁵.

Ancora più sintetica è la narrazione del miracolo nella *Vita sancti Cainnechi*:

*Quedam virgo in vicino sibi loco habitans occulte fornicavit, et uterus eius partu intumuit. Que a sancto Kannecho postulavit ut uterum suum, quasi aliquo dolore tumescentem, benediceret. Cumque ille benedixisset eam, statim infans in utero eius non apparens evanuit.*³⁶

Non è chiarito se il termine *virgo* abbia il senso tecnico, probabile del resto, di consacrata; in questo caso, comunque, è lei stessa a sollecitare l'intervento, descritto nei medesimi termini (*infans, evanuit, non apparens* come equivalente di *quasi non esset*). Notevole che la

³⁴ Cfr. l'ed. C. Plummer ... cit., vol. I, p. 38: xi. *Veniens sanctus episcopus ad monasterium sanctorum virginum, quod dicitur Druim Ard, cum gaudio magno susceptus est ab eis. Intuens eas vir Dei cognovit unam earum tunc cecidisse in peccatum. Tunc illa sciens quod noverat peccatum eius sanctus episcopus, confessa est culpam suam coram omnibus, et egit penitentiam.*

³⁵ Cfr. l'edizione di P. Grosjean in *Acta Sanctorum Nov. IV*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1925, p. 519 (cap. 11).

³⁶ *Vita sancti Cainnechi abbatis de Achad Bó Chainnich* 56, in ed. W.W. Heist, *Vitae sanctorum Hiberniae ex codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi* ... cit., p. 197. Trad.: *Una vergine che abitava nei pressi fornicò di nascosto, e il suo ventre si gonfiò per la gravidanza. Essa chiese a san Cainnech di benedire il suo ventre, come se fosse stato gonfio per qualche infermità. E appena egli la benedisse, istantaneamente il bambino nel suo ventre svanì, invisibile.*

presentazione del suo stato avvenga nei termini di una malattia, non nel contesto di una confessione, e che ugualmente Cainnech operi liberandola della gravidanza. Addirittura, non è esplicito che il santo abbia riconosciuto la verità, né si fa cenno a una penitenza: nella sua concisione, il testo suggerisce ancor meglio dei precedenti che la benedizione in quanto tale, anche senza specifica intenzione, ossia al di là di una precisa scelta dell'intermediario, abbia dato questo esito come il più appropriato e ovvio. L'episodio è assente, insieme ad altri, nella *Vita Dublinensis* (che nel finale dichiara di aver tralasciato svariati miracoli)³⁷, mentre è ancora inedita l'*Oxoniensis*.

Il racconto si fa molto più articolato nella vita di Ciarán di Saighir: Bruinech, una giovane della comunità monastica fondata dalla madre del santo, subisce il ratto da parte di un potente del luogo e il santo stesso si reca a liberarla. Il contesto è dunque completamente cambiato, poiché la ragazza non è caduta per sua debolezza nel peccato, ma vittima di una violenza. Questa la chiusa dell'episodio nella forma della collezione *Dublinensis*, che testimonia questa volta lo stato più arcaico del testo:

*Videns autem vir Dei quod uterus illius femine partu intumescebat, signo sancte crucis benedixit vulvam illius, et venter eius exinde decrevit, et partus in utero evanuit.*³⁸

Ritroviamo i consueti termini, sia a descrivere le premesse che il miracolo stesso: *benedixit, evanuit, partus* per indicare il feto – tutti segnali del comune archetipo, riusato quasi alla lettera con i diversi santi protagonisti –. A differenza del solito, il redattore non sopprime l'aborto, ma riceve a quanto pare più passivamente la sua fonte

³⁷ Cfr. l'ed. C. Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae ... cit.*, p. 169.

³⁸ *Vita Ciarani de Saigir* 9, ed. C. Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae ... cit.*, vol. I, p. 221. Trad.: *L'uomo di Dio, vedendo che il ventre della donna si ingrossava per la gravidanza, benedisse il suo sesso con un segno di croce e il suo ventre subito si sgonfiò, e il feto nell'utero svanì.*

(forse perché in questo caso l'innocenza della donna gli rende più accettabile la drastica soluzione?).

È invece la versione del *codex Salmanticensis*, o meglio il modello in essa confluito³⁹, a manifestare una volontà di attenuazione dei fatti:

*Reverente vero vir Dei cum puella ad monasterium, confessa est puella se conceptum habere in utero. Tunc vir Dei, zelo iustitiae ductus, viperium semen animari nolens, impresso ventri eius signo crucis, fecit illud exinaniri.*⁴⁰

L'agiografo fa appello proprio alle diverse circostanze per motivare il miracolo: il seme di vipera, dell'empio che ha osato rapire una vergine consacrata, non deve arrivare alla vita; è atto di giustizia annientarlo. Altra variazione di grande rilievo è la sottigliezza nel definire la fase della gravidanza: ciò che la donna ha in grembo non è un generico *conceptus*, *partus* o senz'altro un bambino, ma un *semen* che ancora non ha ricevuto l'insufflazione dell'anima. Un abile accenno alle nozioni correnti di embriologia, che distinguevano nella vita del feto una fase ancora non dotata di anima dal suo ingresso a pieno titolo nell'umanità, sfruttate per depotenziare la gravità dell'atto del santo.

Quest'ultimo tentativo e tutte le varianti di reazione al controverso miracolo che abbiamo visto nei tre casi precedenti, dalla cen-

³⁹ Come ha dimostrato R. Sharpe, un gruppo di *vitae* tra cui quella di Ciarán passò per un intermediario che le trasse (almeno in parte, ed è il caso di questa) dalla collezione di Dublino e le trasmise a sua volta, già rimaneggiate, sia alla raccolta *Salmanticensis* che all'*Oxoniensis*: cfr. *Medieval Irish Saints' Lives* ... cit., pp. 274-296. Di nuovo, la forma *Oxoniensis* non è disponibile.

⁴⁰ *Vita sancti Ciarani episcopi Saigirensis* 5, in ed. W.W. Heist, *Vitae sanctorum Hiberniae ex codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi* ... cit., p. 348. Trad.: *Mentre l'uomo di Dio tornava al monastero con la ragazza, questa confessò di essere incinta. Allora l'uomo di Dio, guidato da zelo per la giustizia, non volendo che un seme di vipera ricevesse l'anima, tracciando il segno della croce sul suo ventre fece sì che esso svanisse nel nulla.*

sura netta al rimaneggiamento, testimoniano il disagio che alcuni dei lettori e dei tramiti di queste quattro agiografie hanno avvertito. Sono, per così dire, la parte più prevedibile della storia. Quello che sorprende e sollecita una spiegazione è che un simile racconto sia esistito, non solo, si sia quadruplicato, sempre nella chiave di esaltazione dei meriti e del potere dei santi protagonisti; e che, tutto sommato, sia sopravvissuto intatto più spesso di quanto sia stato soppresso o edulcorato. Senza contare che di per sé il suo tenore unanime appare già la massima edulcorazione possibile dell'evento fisico che evoca, con la sua insistenza su un annientamento incruento, quasi una reversione temporale che annulla non solo le conseguenze, ma il concepimento stesso come se mai fosse avvenuto (con audacia occamista, verrebbe da dire).

Dell'anomalia sono state tentate diverse letture, a partire dalla più semplice⁴¹. Posto che il profilo del santo ibernico è spesso frutto di un disinvolto sincretismo, che ingloba motivi del paganesimo celtico, anche questo miracolo è stato talora ascritto a un'arcaica, ingenua assimilazione di costumi pre-cristiani, di cui gli agiografi non avrebbero realizzato l'incompatibilità. Saremmo ancora, dunque, dalle parti di quel compromesso con la sensibilità popolare che mettevano coscientemente in atto o in cui erano immersi per loro stessa estrazione gli autori di cui parlava Gurevič. Francamente, è questa spiegazione ad apparire troppo ingenua: non si tratta di pittoresche resurrezioni di animali, moltiplicazioni di cibi e bevande, viaggi immaginifici, quel repertorio tipicamente irlandese di miracoli che riverniciavano di cristianesimo tradizioni locali senza contravvenire ai principi morali del cristianesimo stesso. Si deve andare più a fondo.

⁴¹ Le rievoca Zubin Mistry in quella che ci appare la sintesi e l'interpretazione più lucida del soggetto, che in gran parte seguiremo qui: *The Sexual Shame of the Chaste: "Abortion Miracles" in Early Medieval Saints' Lives*, in "Gender & History" 25 (2013), pp. 607-620. Dello stesso autore, cfr. anche *Abortion in the Early Middle Ages, C. 500-900*, York Medieval Press, University of York 2015.

Un passo importante per dare un contesto all'analisi è stato fatto da Maeve B. Callan⁴², che ha messo a tema insieme a questo miracolo anche quelli di ripristino della verginità e le leggende di nascite incestuose o illegittime di santi irlandesi⁴³, in parallelo con una di-samina dei penitenziali locali e delle loro prescrizioni. Questi ultimi classificano l'aborto come peccato, com'era ovvio, ma si può notare come prevedano penitenze relativamente moderate rispetto a quanto ci si aspetterebbe; addirittura, in casi di fornicazione è considerato meno grave il liberarsi del concepito che non l'arrivo a termine della gravidanza, che sancisce per sempre e irrecuperabilmente l'avvenuto peccato. In linea, per l'appunto, con la disponibilità giuridica e agiografica ad ammettere il concetto di verginità restaurata: miracoli che affermano un simile evento sono proprio l'oggettivazione della tendenza a tornare a definire vergini le consacrate liberatesi di una gravidanza, come se il fatto fosse stato non solo riparato, ma annullato; come per le beneficiarie degli interventi dei nostri quattro santi. Si delineerebbe, insomma, *a remarkably permissive attitude toward abortion*⁴⁴ come verso altri tabù tradizionali legati alla sfera sessuale-riproduttiva. Le notazioni della studiosa sono di grande pertinenza, ma la conclusione lascia ancora qualche margine di insoddisfazione. I penitenziali collocano il peccato di aborto a un livello non gravissimo, ma esso è pur sempre peccato: come può rovesciarsi addirittura in manifestazione di santità? È l'altra osservazione, sul valore della verginità, che suggerisce forse la strada per rispondere, ma non se ne traggono qui tutte le conseguenze.

Chi imbocca questa via più complessa è Zubin Mistry, proprio a partire dalla constatazione che evidentemente *hagiographers saw*

⁴² M.B. Callan, *Of Vanishing Fetuses and Maidens Made-Again: Abortion, Restored Virginity, and Similar Scenarios in Medieval Irish Hagiography and Penitentials*, in "Journal of the History of Sexuality" 21 (2012), pp. 282-296.

⁴³ Su quest'ultimo tema cfr. anche F. Mantegazza, *Non incestus vitant? Incesto primario ed endogamia nell'Irlanda celto-cristiana*, in *I figli di Eolo. Il motivo mitico e letterario dell'incesto tra antico e moderno*, cur. S. Quadrelli, E. Subrani, Longo, Ravenna 2020, pp. 115-125.

⁴⁴ M.B. Callan, *Of Vanishing Fetuses ... cit.*, p. 293.

something edifying in it [il miracolo in questione] *which transcended these other impulses*⁴⁵. Ossia che né la distrazione, né la permissività degli agiografi bastano a spiegare la moltiplicazione di un simile motivo agiografico, ma essi dovevano percepirlo come portatore di un valore da comunicare al loro pubblico. Aggiungerei che dovevano anche ritenere intuibile e condiviso il valore stesso che veicolava, data la naturalezza con cui identificano benedizione e scomparsa del feto (quasi un atto necessario, come si sottolineava sopra a proposito di Cainnech), senza sentire l'esigenza di commentare in qualche modo. Quale valore, dunque? Si possono raccogliere più indizi che additano la stessa direzione:

1. Le protagoniste sono monache, peccatrici o vittime innocenti, ma sempre monache che rimangono parte della loro comunità nonostante la gravidanza in atto e a maggior ragione dopo, riparando con la penitenza quando dovuta.

2. La gravidanza stessa è non solo interrotta, ma come annullata dal miracolo, che è tale proprio per questo, come fa notare Mistry, per aver evitato ogni passaggio fisico e cruento; e nel caso di Brigida compare anche la notazione che questo esito risparmia i dolori del parto, apparentemente scontata ma con un potenziale di significato da non sottovalutare. La letteratura ecclesiastica cristiana, nell'esaltare la castità e il valore della scelta monacale, insisteva proprio sul vantaggio di evitare le brutture materiali e le sofferenze della gravidanza e del parto, che altro non sono che l'eredità del peccato originale, la maledizione di Eva (Gen 3,16): un fatto fisico gravato da una profonda carica simbolica, per qualsiasi donna ma tanto più per una consacrata⁴⁶.

3. Come si diceva appena sopra, la soluzione ottenuta si presenta come la più ovvia, così come a un cieco la benedizione di un santo taumaturgo restituirebbe la vista e a un paralitico la facoltà di camminare. Ancora nel caso di Brigida, fra l'altro, si precisa che il miracolo fa sì che la donna torni *sana*, termine molto interessante che

⁴⁵ Z. Mistry, *The Sexual Shame ...* cit., p. 614.

⁴⁶ Ivi, p. 616.

implicitamente equipara lo stato precedente a un'infermità; qualcosa di simile evoca anche il *quasi aliquo dolore tumescentem* della vita di Cainech, che a una prima lettura può apparire solo il racconto di una menzogna, ma alla luce di queste considerazioni può invece rivelare un sottostante atteggiamento di pensiero.

Ecco allora che si intravede la logica di fondo, il valore più alto che l'operato dei quattro santi protegge e le loro agiografie promuovono: la difesa della castità monacale e dell'integrità delle singole consacrate e delle loro comunità, lese dall'incidente del peccato come da una *malattia*; ma non irrimediabilmente, se si evita almeno *the physical and symbolic degradation of both child birth and abortion*⁴⁷ (un aborto materiale, non quello trasfigurato nell'eufemismo della scomparsa nel nulla). È a questa lesione, a questo pericolo di contaminazione definitiva e pubblica che l'intervento del santo rimedia. Come, ciascuno a suo modo, rimediano in altri miracoli i santi che ripristinano letteralmente la verginità o i canoni ecclesiastici che ammettono, dopo la penitenza, la riammissione al grado formale di *virgo*.

In una società come quella irlandese altomedievale, nella quale peculiarmente le strutture ecclesiastiche dominanti erano i monasteri – persino a scapito dell'autorità episcopale –, la cui agiografia con poche eccezioni consiste in una gloriosa teoria di abati e badesse, si può capire come la dignità delle comunità monastiche e dei loro consacrati e l'ideale cristiano che essi incarnavano fosse un valore supremo, superiore anche alla resistenza verso il sacrificio di un nascituro che con la sua stessa esistenza avrebbe negato e contaminato l'ideale stesso. Senza escludere il concorso di una maggior disponi-

⁴⁷ *Ibidem*. Nella stessa pagina, così Mistry sintetizza la sua interpretazione: *The 'moral or spiritual lesson' lying at the heart of the motif concerned the reconciliation and healing of individuals and, by implication, their communities, following the disruption of sexual sin. In a monastic context, pregnancy through fornication was both a spiritual and physical affliction from which the lapsed virgin emerged 'healthy', in part, through the medicine of penance. ... It was not simply that the miracle averted the painful birth of an unwanted child – it averted the unwanted symbolism of having that child.*

bilità culturale pregressa verso una simile idea, di quella caratteristica *permissività irlandese* nei confronti di alcuni tabù della sfera sessuale, ci sembra convincente cercare soprattutto qui la chiave per giustificare la presenza di un motivo agiografico così sorprendente. In questo senso, come si premetteva, il caso sembra appartenere non tanto alla categoria dei comportamenti troppo umanizzati o paganeggianti, quanto a una diversa possibilità, la rappresentazione intenzionale di figure di santi portatori di valori in conflitto con quelli attesi. Attesi da noi: a dimostrazione di una difformità e flessibilità di atteggiamenti morali che supera la nostra abituale immagine della società cristiana medievale.

Ancora più spiazzante, da questo punto di vista, è l'esaltazione del vero e proprio omicidio come atto santo. È quanto avviene nella *passio* di san Procolo, martire di Bologna (bhl 6954): non il frutto di qualche arcaica leggenda, ma un testo – o meglio, una coppia di testi – studiatamente creati in pieno Basso Medioevo: l'uno, in versi, negli anni tra il 1164 e il 1180, l'altro, in prosa, dopo il 1240. Se vi sono già in epoca tardo-antica tracce di attestazione di un soldato martire nella città, sostenuta dalla convinzione dei bolognesi di conservarne le reliquie, tale figura resta del tutto sconosciuta e mancò di qualsiasi memoria agiografica fino al XII secolo, quando fu recuperata per precisi fini di politica generale ed ecclesiastica e resa protagonista di una storia di invenzione⁴⁸. La citeremo dalla

⁴⁸ I termini cronologici sono ricavabili da fatti storici locali cui si allude o chiaramente connessi al racconto e dai rapporti con la *Vita* di san Petronio; proprio la rivalità tra il monastero di S. Procolo e quello di S. Stefano, sostenitore di Petronio come patrono cittadino, rappresenta il contesto ecclesiastico, ma più rilevante fu il movente politico, come vedremo. Sull'intera questione, cfr. *San Procolo e il suo culto. Una questione di agiografia altomedievale bolognese*, cur. F. Marchi, M. Fanti, Cappelli, Bologna 1989, particolarmente i due contributi di A.I. Pini, *Nuove ipotesi su San Procolo martire di Bologna*, pp. 23-44 (già apparso nel 1983) e di G. Ropa, *Il culto tardoantico e medievale di San Procolo martire di Bologna. Discussioni e ricerche*, pp. 45-122. Cfr. anche *Bibliotheca sanctorum ... cit.*, vol. X, coll. 1153-1154.

versione prosastica, che amplificò la precedente (e la riprodusse in coda, fingendola un'iscrizione antica di secoli).

Al tempo dell'imperatore Giustino (518-527), il prefetto Marino è inviato a Bologna, dove su istigazione dei pagani e degli eretici ariani scatena una persecuzione contro i buoni cristiani. Tra questi si distingue Procolo, molto attivo nell'incoraggiare la sua comunità, che è perciò convocato al cospetto del funzionario imperiale. Questi, dopo il tipico scontro verbale nel quale il futuro martire resta irremovibile, gli concede un giorno per decidere se piegarsi a sacrificare agli dei o subire le conseguenze della sua ostinazione. Procolo sceglie la seconda via, o meglio ne escogita una terza: conseguire la palma del martirio dopo aver assassinato Marino. Riportiamo con una certa larghezza questo passaggio cruciale, che offrirà molti spunti di riflessione:

... accepit securim, quam tota die diligenter exacuit, dicens: «Domine Deus omnipotens Pater Domini mei Iesu Christi, ostende virtutis tuae potentiam, in illum qui tam crudeliter minatur fidelibus tuis mortem, ut contingat ei, sicut per prophetam tuum predixisti: quoniam ecce inimici tui, Domine, extulerunt caput, et cogitaverunt adversus sanctos tuos; Deus meus pone illos, ut rotam, et sicut stipulam ante faciem venti, et quam aliis praeparant foveam, ipsi prius incidant in eam iuxta iudicium tuum Deus. Securis ista ad radicem nefande arboris posita radicitus evellat stipitem cum veniferis [sic] succis suis». Denique hac oratione expleta abiit ad Thermas iuxta Palatium, et ingressus est ad locum, ubi prophanus ille Marinus idola adorabat. Cumque Proculus beatus pronus in oratione tenens caute securim, Deum celi, et Filium eius una cum Spiritu Sancto trinum et unum confitens diutissime adoraret, divinitus factum est, ut arripiens securim de loco, in quo ipse flens orabat pro communi salute fidelium christianorum, perculit cervicem prophani Pretoris Marini, et amputato capite mansit truncus, ut vecors Holophernes iuxta Bethuliam manu vindicis Judith.⁴⁹

⁴⁹ *Passio s. Proculi, militis Bononiensis* in G. B. Melloni, *Atti o Memorie degli Uomini illustri in Santità nati o morti in Bologna*, classe I vol. 1, Bologna 1786,

Dopo il fatto, denunciato da chi gli aveva sentito affilare la scure, Procolo è arrestato per l'omicidio e martirizzato, a sua volta per decapitazione. Il cadavere raccoglie esso stesso la sua testa per trasportarla al luogo della sepoltura (secondo un topos agiografico consolidato, che si sarebbe tentati di definire non la parte più incredibile della storia).

Dunque un santo omicida con premeditazione, esaltato proprio in quanto tale. Ripercorriamo i particolari del racconto, innervato da una ricorrenza e insistenza di concetti precisi. Per cominciare, in ultima analisi l'atto è ascritto a Dio stesso: è manifestazione della sua potenza (*ostende virtutis tuae potentiam*) e da Lui portato a compimento (se il soggetto che infligge il colpo mortale è Procolo, il suo operato risulta sintatticamente e teologicamente subordinato a una principale inequivocabile, *divinitus factum est ut*). La ritualità dei gesti che precedono l'assassinio – l'invocazione preparatoria, poi l'adorazione della Trinità in posizione prona – lo rivestono di una potente aura sacrale, cui concorre il profondo radicamento dell'atto in un contesto biblico, che ne fa l'ennesimo adempimento di un ar-

pp. 502-507, a p. 504. Vi è riprodotto il testo di un manoscritto perduto della fine del XIV secolo. Trad.: ... *prese una scure, che affilò con cura per tutto il giorno, dicendo: «Signore Dio onnipotente Padre del mio Signore Gesù Cristo, manifesta la potenza della tua virtù contro colui che così crudelmente minaccia di morte i tuoi fedeli, perché gli accada quanto hai predetto per bocca del tuo profeta: poiché ecco i tuoi nemici, Signore, alzarono il capo e complottarono contro i tuoi santi; Dio mio, rendili come turbine e come pula dispersa dal vento [Sal 83,3-4.14], e nella fossa che preparano per gli altri cadano loro per primi [Prov 26,27] secondo il tuo giudizio, o Dio. Questa scure posta alla radice dell'albero [Mt 3,10 / Lc 3,9] infame estirpi dalle radici la pianta con i suoi velenosi succhi». Infine, conclusa questa preghiera, andò alle Terme vicine al Palazzo, e entrò nel luogo dove quell'empio Marino adorava gli idoli. Mentre il beato Proculo, prostrato in orazione con la scure ben protetta, stava in lunghissima adorazione professando il Dio del cielo e il Figlio suo insieme allo Spirito Santo uno e trino, per intervento divino accadde che, afferrando la scure dal luogo in cui egli, in lacrime, pregava per la comune salvezza dei fedeli cristiani, colpì la nuca dell'empio pretore Marino, e il tronco rimase lì, con la testa mozzata, come il folle Oloferne a Betulia per mano di Giuditta vendicatrice.*

chetipo certificato dalla più indiscutibile delle fonti. I nemici di Dio e dei suoi santi sono destinati alla dispersione (il Salmo) e alla morte (Proverbi), una morte il cui modo evoca materialmente la metafora evangelica della scure e l'episodio di Giuditta e Oloferne (forse l'omicidio sacro per eccellenza di tutta la Bibbia).

Un simile racconto interroga a più livelli. A quello del movente immediato è già stata trovata spiegazione, nel contesto della Bologna in conflitto col Barbarossa⁵⁰. Costretta dapprima alla sottomissione, la città approfittò del rientro di Federico in Germania per ribellarsi con un'azione eclatante: l'uccisione nel 1164 (perciò *terminus post quem* della nostra agiografia) del vicario imperiale Boso. Un tirannicidio per procura, per così dire, che divenne bandiera del guelfismo bolognese e che si volle celebrare e santificare ideando per il misterioso martire san Procolo una biografia che ne facesse il nobile modello e precursore della stessa reazione violenta all'empietà di un imperatore e dei suoi funzionari. Aver individuato l'obiettivo politico del testo, tuttavia, non risolve un livello più profondo di problematicità. Resta il fatto che i due agiografi coinvolti e i loro concittadini, a quanto pare, potevano concepire non solo l'assassinio come strumento lecito (e fin qui, nulla di dirompente), ma persino come azione benemerita – quasi liturgica, abbiamo visto – nel *curriculum* di un santo martire: che è qualcosa di più di un pragmatismo politico, ma investe la sfera del sacro. È possibile trovare un contesto anche a questa audacia? Forse sì.

Come è stato opportunamente notato⁵¹, questi sono esattamente gli anni della prima circolazione del *Policraticus* di Giovanni di Salisbury, che al dilemma morale del tirannicidio dedicava ampio spazio – per la verità esprimendo posizioni più problematiche e irrisolte di quanto talora si afferma, ma certo offrendo legittimazione all'idea – e a sua volta, fra l'altro, indicava nel Barbarossa il principale esempio negativo coevo di esercizio del potere. L'opera, completata nel 1159, conobbe un'immediata fortuna anche a Bologna, che con

⁵⁰ Cfr. G. Biffi *et alii*, *San Procolo e il suo culto ... cit.*

⁵¹ Cfr. G. Ropa, *op. cit.*, p. 77.

la sua Università fu uno dei luoghi che più la meditò e la lesse anche nei secoli seguenti⁵². Lo spunto risulta tanto più convincente se si percorre il *Policraticus* alla ricerca delle stesse citazioni bibliche addotte dall'agiografo: tre su quattro, esclusa quella dal Salmo, ricorrono proprio nel cuore dell'argomentazione di Giovanni sul tema del tirannicidio, tra i capitoli 17 e 21 dell'VIII libro. La tirannide nasce dall'iniquità, una radice avvelenata da cui germoglia una *arbor securi qualibet succidenda* (17); tra gli esempi biblici di giusta soppressione del tiranno, largo spazio è riservato a quello di Oloferne e Giuditta (20); e tra i contemporanei è menzionato il crudele e empio conte inglese Robert Marmio, letteralmente caduto in un fossato da lui stesso fatto scavare, inverando in modo imperdibile la metafora dei Proverbi (21)⁵³. Sempre il cap. 20 afferma qualcosa in più della pura liceità del tirannicidio, nella stessa direzione che ci interessa qui: nessun personaggio biblico che abbia liberato in questo modo il popolo oppresso è biasimato, bensì felicemente ricordato *quasi*

⁵² Nella vastissima bibliografia sull'autore e sul tema del tirannicidio in particolare ci limitiamo a ricordare due volumi miscellanei fondamentali: *The World of John of Salisbury*, cur. M. Wilks, Ecclesiastical History Society-Blackwell Publishers, Oxford 1984¹, 1994² (da segnalare J. Van Laarhoven, *Thou Shalt Not Slay a Tyrant! The So-called Theory of John of Salisbury*, pp. 319-341) e *A Companion to John of Salisbury*, cur. Ch. Grellard, F. Lachaud, Brill, Leiden-Boston 2015; e ancora i lavori di G. Garfagnini, *Legittima potestas e tirannide nel Policraticus di Giovanni di Salisbury. Riflessioni sulla sensibilità di un clericus per i problemi storico-politici*, in "Critica Storica" 14 (1977), pp. 9-44, e C.J. Nederman, *John of Salisbury*, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe, Arizona 2005 (sintesi anche di altri suoi contributi sul tema). Sulle fasi di redazione e sulla tradizione del *Policraticus* cfr. in particolare (anche per la bibliografia ivi richiamata) F. Lachaud, *Filiation and Context: The Medieval Afterlife of the Policraticus*, in *Companion to John of Salisbury ... cit.*, pp. 377-438; e R. Guglielmetti, *Les variantes d'auteur du Policraticus et les débuts de sa tradition manuscrite*, in *Jean de Salisbury, nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, cur. Ch. Grellard, F. Lachaud, SISMEL - Ed. del Galluzzo, Firenze 2018, pp. 25-67.

⁵³ Citiamo dall'edizione di Clement C.J. Webb *Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, 2 voll., Clarendon Press, London-Oxford 1909, vol. II, pp. 346, 376-377 e 396.

minister Domini; e proprio a introduzione dell'episodio di Giuditta si rammenta che gli stessi sacerdoti del Signore giudicano un simile atto una forma di *pietas* e, malgrado l'apparenza negativa, qualcosa di *religione mysterii... Domino consecratum*⁵⁴. Abbiamo insomma quel passo in più che rende meno assurda di quanto appare a prima vista la vicenda di Procolo: la *consacrazione* dell'omicidio in circostanze del genere.

Se il *Policraticus* è il parallelo – se non la fonte di ispirazione – più vicino al nostro caso agiografico, vale la pena ricordare almeno di passaggio che nella stessa epoca si andava teorizzando un'altra infrazione lecita e anzi santificante del quinto comandamento: l'uccisione degli infedeli (e con toni assai meno cauti e tormentati di quelli del mite Giovanni di Salisbury). La giustificazione teologica delle Crociate imponeva di spalancare questa porta, come si può riscontrare – una per tutte – nella voce di Bernardo di Clairvaux, nel suo *Liber ad milites Templi de laude novae militiae*:

4. *At vero Christi milites securi proeliantur proelia Domini sui, nequaquam metuentes aut de hostium caede peccatum, aut de sua nece periculum, quandoquidem mors pro Christo vel ferenda, vel inferenda, et nihil habeat criminis, et plurimum gloriae mereatur. ... Sane cum occidit malefactorem, non homicida, sed, ut ita dixerim, malicida, et plane Christi vindex in his qui male agunt, et defensor christianorum reputatur. Cum autem occiditur ipse, non periisse, sed pervenisse cognoscitur. Mors ergo quam irrogat, Christi est lucrum; quam excipit, suum. In morte pagani christianus glorietur, quia Christus glorificatur; in morte christiani, Regis liberalitas aperitur, cum miles remunerandus educitur. Porro super illo laetabitur iustus, cum viderit vindictam. De isto dicet homo: si utique est fructus iusto? Utique est Deus iudicans eos in terra.*⁵⁵

⁵⁴ Ivi, pp. 374 e 376.

⁵⁵ Da *Bernardi opera*, ed. J. Leclercq, H.M. Rochais, Ed. Cistercienses, Roma 1963, vol. III, p. 217. Trad.: *I soldati di Cristo combattono sereni le battaglie del loro Signore, senza alcuna paura né di commettere peccato facendo strage dei nemici, né di rischiare la propria morte. Questo perché recare morte per Cristo non*

Il soldato di Cristo come esecutore glorioso della volontà divina e, se soccombente, martire pronto alla ricompensa in cielo. Concetti ben noti e ripetuti, pensati per un contesto di guerra ma che contribuiscono a loro volta a normalizzare per una società cristiana, teoricamente basata sulla norma del Vangelo, un valore contraddittorio come il dare la morte per Dio.

A questa che non vuol essere più che una libera associazione, che meriterebbe ben altro sviluppo, si può aggiungere un tassello offerto da una constatazione ancora di Gurevič, riferita alle fonti letterarie più divulgative ma valida in generale: *si può notare un certo ritorno dai principî neotestamentari a quelli veterotestamentari*⁵⁶. Dai tariffari penitenziali, ai raccapriccianti inferni e purgatori delle visioni dell'Aldilà, alle ritorsioni e punizioni molto materiali che i santi delle agiografie e degli *exempla* infliggono ai manchevoli, domina un concetto di retribuzione dura e simmetrica (se non persino esponenzialmente aggravata) molto più vicino alla spietatezza dello Jahvè di molti passi dell'Antico Testamento che alla misericordia cristiana. Non per caso il repertorio di citazioni addotte dall'agiografo bolognese, da Giovanni, da Bernardo attinge a quella parte della Scrittura; l'unico passo evangelico è (voleva essere) una metafora – e appartiene, volendo cavillare, non al vocabolario di Gesù ma a quello del Battista –.

ha niente di colpevole, e subire morte per Cristo ottiene enorme gloria ... Quando dunque uccide un malfattore, non deve essere considerato un omicida, ma – per dir così – un malvagicida, e deve essere considerato come un vendicatore di Cristo contro quelli che commettono il male, e un difensore dei cristiani. Quando invece è lui a venire ucciso, è chiaro che non è perito, ma è pervenuto alla meta. La morte che causa è dunque un guadagno per Cristo; quella che subisce, per sé stesso. Dalla morte di un pagano il cristiano ottiene gloria, perché Cristo ne è glorificato; nella morte del cristiano, si manifesta la generosità del Re, perché il soldato è portato da lui per ottenere la ricompensa. Sull'altro il giusto godrà nel vedere la vendetta [Sal 57,11]; su di lui si dirà: C'è un premio per il giusto? Sì, c'è un Dio che fa giustizia sulla terra [Sal 57,12].

⁵⁶ A.J. Gurevič, *Contadini e santi ... cit.*, p. 319.

Insomma, di nuovo, i valori che l'agiografia si trova a volte a testimoniare e veicolare sono fluidi, conflittuali, incostanti, come lo è la società medievale che la esprime. E questa fluidità non è solo un fatto di stratificazione di sensibilità dalla più popolare alla più evoluta, ma attraversa gli strati, élite intellettuale compresa.

3. *Santi assunti in cielo, santi troppo buoni: licenze teologiche*

Anche sul fronte teologico talune vite di santi avanzano idee curiose, che manifestano la non raggiunta uniformità dottrinale su tanti punti che la Chiesa del Medioevo non aveva sentito la necessità di dirimere. Faremo solo due esempi, attingendo di nuovo ai due poli geografici della cristianità già sfruttati: l'area greco-siriaca e l'Irlanda.

Dalla prima proviene una tipica *passio* della fase *romanzesca* del genere, la cui protagonista, Irene, è la fiabesca figlia di un imperatore chiusa bambina in una torre e convertita da un angelo, che affronta tentativi vani di esecuzione da parte del padre stesso e di svariati persecutori fino a stabilire lei stessa che è giunto il momento di lasciare questa vita. Della storia esistono una versione siriana e un corposo dossier di forme greche (l'adozione del culto a Costantinopoli ne garantì infatti la diffusione nel mondo bizantino). La cristianità latina la conobbe grazie a ben tre traduzioni indipendenti, almeno due delle quali eseguite proprio nella capitale greca da interpreti delle comunità commerciali latine, la prima dal già citato Giovanni Amalfitano, la seconda entro i primi decenni del XII secolo da un traduttore della comunità veneziana o forse di quella pisana di stanza a Costantinopoli: del testo ci pervengono infatti due varianti redazionali, attestate a Venezia e in Toscana⁵⁷. Così la peculiare

⁵⁷ Ne sono testimoni rispettivamente il ms. Milano, Biblioteca Nazionale Braidense, Gerli 26 (di origine veneziana); e i mss. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. I.II.37 e Pisa, Archivio Capitolare C.181. La terza versione, ricavata dall'abbreviazione in un sinassario greco, non riporta il tratto narrativo che ci interessa. Sull'intero dossier cfr. R. Guglielmetti, *Le vite latine inedite di santa*

chiusa della *passio* è narrata nel testo veneziano, il più fedele al modello greco:

19. *Exivit de civitate Epheso et venit in locum qui est foras civitatis Ephesi miliaria x et per voluntatem exierunt cum ea de civitate ipsa viri sex. Et vidit sancta Herenis archam marmoream stantem secus viam, quod numquam aliquando in ipsa cadaver fuerat. Et sancta Herenis ait ad eos: «Rogo vos, fratres, propter amorem Dei ut faciatis que loquor vobis. Aperite mihi hunc tumulum et substinete me dies quatuor et vos ite in domum vestram et usque in dies quatuor nemini hos dixeritis sermones». Et ita fecerunt viri secundum eius sermonem et egressi sunt in civitatem suam; et post dies quatuor venerunt ipsi sex viri ad tumulum et invenerunt eum discopertum et corpus sancte Herenis non invenerunt in eo. Tunc recordati sunt quia Dominus collegit eam ad sanctum regnum suum et venerunt viri in civitatem et notum fecerunt ad omnem populum Ephesiorum.*⁵⁸

In sostanza, Irene è direttamente ascesa al cielo con il suo corpo (non si precisa se passando o meno per l'evento della morte). Il fatto avviene in un sepolcro immacolato, appropriato alla santità della futura ospite, e con provvida orchestrazione di un gruppo di testimoni autorevoli che possano divulgarlo: sono essi stessi a trarre le conclusioni dalla scomparsa di ogni traccia fisica di Irene. Al già insolito *martirio per morte naturale* della sua eroina l'agiografo bizantino ha

Irene. Studio e edizione critica, in "Filologia Mediolatina" 18 (2011), pp. 159-279.

⁵⁸ Ivi, pp. 256-258. Trad.: *Uscì dalla città di Efeso e giunse in un luogo dieci miglia fuori città e volle che andassero con lei sei uomini della città. E santa Irene vide un'arca di marmo sul lato della strada, dove mai era stato deposto un cadavere. E santa Irene disse loro: «Vi prego, fratelli, per amore di Dio di fare ciò che vi dico. Apritemi questa tomba e aspettatevi quattro giorni e voi andate a casa e non raccontate a nessuno questi discorsi fino al quarto giorno». Così fecero secondo le sue istruzioni e tornarono in città; e dopo quattro giorni i sei uomini vennero alla tomba e la trovarono scoperchiata e non trovarono all'interno il corpo di santa Irene. Allora compresero che il Signore l'aveva accolta nel Suo santo regno e, tornati in città, lo annunciarono all'intera popolazione di Efeso.*

voluto aggiungere un'audacia teologica che la equipara nientemeno che alla Vergine e – per chi volesse ammetterli – a un'élite ristrettissima e speciale di personaggi biblici. Qualcuno infatti, interpretando quanto poteva lasciar intendere la Scrittura stessa, riteneva che lo stesso privilegio fosse stato riservato all'evangelista Giovanni, ai risorti al momento della morte di Cristo e tra i giusti veterotestamentari a Melchisedech, Enoch ed Elia (protagonisti questi ultimi di una fortunatissima leggenda che li voleva in attesa della fine del mondo nell'Eden)⁵⁹. Tuttavia, persino nel caso di Maria l'assunzione corporea era un'ipotesi trattata con molta cautela: suggerita da fonti apocrife, allusa nella liturgia, accolta da alcuni Padri greci e teologi latini medievali, solo nel XIII secolo arriverà a essere normalmente accettata, dopo secoli di dibattito⁶⁰. In ogni caso, nessun altro poteva possedere le prerogative che giustificavano l'idea: la maternità divina, l'assenza di ogni contaminazione di peccato, l'incomparabile eccellenza tra i santi. Anche nella prospettiva di chi volesse accogliere l'estensione già piuttosto controversa ai personaggi delle Scritture sopra citati, ben altro era allargare l'eccezione a una santa non appartenente a quel mondo biblico.

⁵⁹ Già il Vangelo di Giovanni (21,23) allude alla convinzione di alcuni cristiani che Giovanni non sarebbe andato incontro alla morte, idea ricordata e confutata anche da Dante in Pd XXV, per bocca dell'evangelista stesso; con l'occasione, Dante ribadisce inoltre che solo i corpi di Cristo e Maria sono già assunti in Paradiso (vv. 127-129). L'apertura dei sepolcri e la resurrezione dei santi alla morte di Gesù è affermata in Mt 27,52-53, lasciando aperta la strada a interpretazioni estensive del suo significato. Quanto all'ascesa da questo mondo dei tre patriarchi senza passare per la morte corporea, l'idea si basa su Ebr 7,1 per Melchisedech, su Gen 5,24 e Ebr 11,5 per Enoch, su 2Re 2,11 per Elia. Sul mito legato a questi ultimi, cfr. *Navigatio sancti Brendani* ... cit., pp. xxxiv-xxxv.

⁶⁰ L'assenza di prove scritturali e, nel mondo latino, di posizioni in tal senso espresse nei Padri consigliava di attestarsi su un prudente agnosticismo, che sarà infine vinto dalla diffusione, sotto falsa attribuzione ad Agostino, di un trattato anonimo sul tema di età carolingia, portatore dei più forti argomenti a favore. Cfr. G. Quadrio, *Il trattato "De assumptione beatae Mariae Virginis" dello pseudo-Agostino e il suo influsso nella teologia assunzionistica latina*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1951.

Non stupisce, tutto sommato, che l'agiografo siriano o greco che per primo, non più tardi dell'VIII secolo, diede forma alla *passio* di Irene si sia concesso questa licenza: si tratta pur sempre di un testo in cui compare un cavallo parlante⁶¹. Più significativo è che nelle traduzioni latine, sia quella citata che quella realizzata da Giovanni Amalfitano (che per brevità evitiamo di riportare a sua volta), scompaiano altri passaggi della storia ma non questo. D'altro canto, in questo nuovo orizzonte latino bassomedievale si trova anche il segnale di una sensibilità più acuta per l'anomalia teologica. La versione diffusa in Toscana della stessa traduzione che abbiamo letto interviene infatti con una netta normalizzazione:

*Venerunt post dies v et invenerunt esse illam mortuam et positam in sepulcro et petram bene positam super illam. Tunc erat ibi odor suavissimus qualis umquam non fuit per multos dies. Cum nuntiatum fuisset populus civitatis venerunt et fecerunt planctum magnum per plures dies.*⁶²

Dall'assunzione in cielo al tipico profumo di santità di un corpo presente e tangibile, che restituisce Irene alla normalità agiologica. D'altra parte, se l'anonimo revisore toscano si mostra così accorto, non lo è altrettanto – ennesima sorpresa del nostro percorso – l'agiografo domenicano che riprende il testo nel XIV secolo, il chioggiotto Pietro Calò, autore di un vastissimo leggendario abbreviato⁶³. Per la

⁶¹ Esecutore designato dal padre per giustiziare la figlia cristiana, il cavallo non solo evita di calpestarla, ma ne loda dottamente la santità!

⁶² Citiamo dal ms. di Firenze: cfr. R. Guglielmetti, *Le vite latine inedite ... cit.*, pp. 256-258 (a fronte della versione precedente). Trad.: *Vennero dopo cinque giorni e trovarono che era morta e deposta nel sepolcro, con la pietra ben collocata sopra di lei. Vi era allora un profumo dolcissimo, come non si era mai sentito, che durò molti giorni. Quando la notizia si sparse, la popolazione della città venne e celebrò un grande lutto per diversi giorni.*

⁶³ Le sue *Legendae de sanctis*, composte tra Venezia e le altre città della regione in cui Calò dimorò fino alla morte nel 1348, comprendono 863 voci, tratte da un patrimonio enorme di fonti. Cfr. R. Guglielmetti, E. Nesi, *Le avventure di san Brendano nei leggendari domenicani*, in "Hagiographica" 24 (2017), pp. 195-231,

voce sulla santa, Calò adotta come fonte la versione latina veneziana (oltre a un'altra traduzione da una forma greca molto sintetica, ma dal finale ridotto), della quale riproduce l'episodio senza particolari modifiche al di là di una revisione stilistica; e va sottolineato che si tratta di un autore tutt'altro che passivo nel recepire i suoi modelli, attento a scegliere, intrecciare, integrare dove riteneva opportuno. Nella sua riscrittura, il capo degli uomini che tornano a controllare il sarcofago *lapidem revolutum et corpus sublatum invenit*⁶⁴: anche senza il commento che seguiva nella fonte, l'espressione lascia intendere che si sia verificato lo stesso evento, l'assunzione, non certo una sottrazione di cadavere per mano umana. Perfino un frate domenicano del Trecento, dunque, a priori non certo sospettabile di scarsa sensibilità dottrinale, poteva lasciar corso a una leggenda del genere. Un altro buon esempio della fluidità di percezioni su quanto poteva essere accettabile o non accettabile nella storia di un santo e nel sistema teologico e morale in cui si iscriveva.

Da ultimo, guardiamo sfidarsi diverse reazioni a un'altra proposta coraggiosa: la possibilità di provare misericordia per Giuda, il traditore del Signore, il più abietto dei peccatori concepibili. Chi osa tanto è l'anonimo autore di uno dei testi più fortunati del Medioevo latino (ma anche romanzo e germanico, tramite i numerosi volgarizzamenti): la *Navigatio Brendani*. Un altro frutto della fantasiosa ed eccentrica terra d'Irlanda, che a lato delle biografie complete del santo abate ne descrive una specifica avventura, un lungo viaggio per mare alla scoperta di isole e creature meravigliose e spaventose, fino all'approdo a una sorta di paradiso terrestre⁶⁵.

Un tratto della navigazione porta Brendano e i suoi monaci nei pressi dell'Inferno; lì, su uno scoglio battuto dalle onde, si staglia una figura che si presenta così:

alle pp. 207-209.

⁶⁴ R. Guglielmetti, *Le vite latine inedite ... cit.*, p. 276.

⁶⁵ Sul contesto genetico e sulla fortuna dell'opera, scritta nel tardo VIII secolo, cfr. l'introduzione a *Navigatio sancti Brendani ... cit.*

*Ego sum infelicissimus Iudas atque negotiator pessimus. Non meriti habeo istum locum sed misericordiae ineffabilis Iesu Christi. Non mihi computatur poenitentiae locus sed indulgentiae redemptoris propter honorem dominicae resurrectionis.*⁶⁶

Un Giuda, dunque, che fin dalle prime battute esprime tutta la consapevolezza del suo peccato e, al contempo, la riconoscenza per Cristo così indulgente con lui. Come spiega, infatti, la sua condizione abituale è di essere liquefatto dal calore al centro dell'abisso infernale; ma tutte le domeniche e in tutte le festività e i periodi salienti dell'anno liturgico gode di un alleggerimento di pena, ossia la risalita sullo scoglio. Il concetto non è nuovo, benché non fosse mai stato applicato prima a Giuda in particolare: si tratta del *riposo dei dannati*, una sospensione domenicale dei supplizi introdotta dall'Apocalisse di Paolo (l'apocrifo greco tardoantico che avrà enorme fortuna latina come *Visio Pauli*, archetipo dell'intero genere visionario), come concessione ottenuta proprio dall'Apostolo impietosito dalla vista dell'Inferno. In Irlanda scritti diversi, sulla scia dell'apocrifo, avevano aggiunto questa o quella festa, ma è nella *Navigatio* che troviamo il più generoso accumulo di giorni di sollievo mai registrato: ben 106 all'anno⁶⁷.

L'incontro di Brendano e Giuda prosegue con un azzardo ancora più spinto: il dannato chiede al santo di intercedere perché gli sia estesa di qualche ora la permanenza in superficie, ancora con parole di profondo rispetto per Cristo, di autoaccusa, di sostanziale accettazione della giustizia divina che disegnano un profilo morale che non può lasciare indifferenti:

⁶⁶ Testo e traduzione ivi, pp. 90-91: *Io sono lo sventuratissimo Giuda, il peggiore dei mercanti. Occupo questo posto non per qualche merito, ma per l'indicibile misericordia di Gesù Cristo. Il luogo non mi viene assegnato per punizione, ma per un atto d'indulgenza del redentore in onore della divina resurrezione.*

⁶⁷ Sul motivo e sulla sua fortuna, cfr. M. McNamara, *Navigatio Sancti Brendani. Some Possible Connections with Liturgical, Apocryphal and Irish Tradition*, in *The Brendan Legend. Texts and Versions*, cur. G.S. Burgess, C. Strijbosch, Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 159-191; e *Navigatio sancti Brendani ... cit.*, p. 174.

Idcirco adiuro vos per redemptorem mundi ut intercedere dignemini ad dominum Iesum ut habeam hic potestatem esse usque ad ortum solis cras, ne me daemones in adventu vestro crucient atque ducant ad malam hereditatem quam comparavi malo pretio». Cui sanctus Brendanus ait: «Fiat voluntas Domini: hac nocte non eris morsus daemonum usque mane».⁶⁸

Brendano interpreta la richiesta come espressione della volontà di Dio, e davvero difenderà con vigore Giuda dai diavoli che verranno a reclamarlo. Diavoli che – da *buoni loici* – osservano come sia bizzarro da parte sua invocare il nome di Cristo per proteggerne il traditore: ma il santo non perde neppure tempo ad argomentare una risposta, ribadisce il comando ancora in nome del Signore. Quando infine, trascorsa anche la dilazione, i demoni infuriati potranno impadronirsi della loro vittima, è così che l'autore si e ci congeda da lui: *levaverunt infelicissimam animam inter illos cum magno impetu et ululatu*⁶⁹. Una chiusa coerente con l'intero episodio – uno dei più lunghi dell'opera – nel far trasparire, ancora una volta, la dolente, dignitosa tragicità della figura di Giuda; mai un accenno, al contrario, di disumanizzazione, disprezzo, scherno (tutto questo è lasciato ai ministri del male, piuttosto, enfatizzando per contrasto la pietà di Brendano).

Se si pensa al sinistro, mostruoso ritratto abituale, anzi unanime del Traditore nella letteratura e nell'arte medievale⁷⁰, la *Navigatio*

⁶⁸ *Navigatio sancti Brendani ... cit.*, pp. 92-93. Trad.: *Perciò vi scongiuro in nome del redentore di aver la bontà d'intercedere presso il signore Gesù perché mi sia concesso di rimanere qui fino a domani al sorgere del sole: così, in occasione della vostra venuta, i diavoli non mi tortureranno né mi trascineranno nel luogo della mala eredità che mi sono a mal prezzo procurata». Rispose san Brendano: «Sia fatta la volontà del Signore: stanotte non sarai preda dei morsi diabolici fino a domattina».*

⁶⁹ *Ivi*, pp. 96-97. Trad.: *rapirono in alto quell'anima sventurata in mezzo a loro con selvaggia violenza e alte grida.*

⁷⁰ Giuda è la somma di ogni malvagità, anche in conseguenza di una leggenda biografica che ne fa, prima che traditore del Signore, parricida e incestuoso (secondo l'archetipo edipico più volte riusato anche in agiografia); anche la sua morte si

spicca per la sua totale dissonanza; doppia, perché al contempo accoglie un concetto teologico tutt'altro che pacifico come il riposo dei dannati – respinto dalle voci più autorevoli, una per tutte quella di Agostino – e lo dilata proprio a beneficio del meno compatibile (nel senso etimologico del termine) tra loro. Nella tradizione del testo si trovano infatti reazioni negative, che condannano l'episodio e le idee aberranti che lo sostanziano. Da un'annotazione su uno dei testimoni stessi⁷¹, alla riscrittura nel leggendario abbreviato di un altro agiografo domenicano, Bartolomeo da Trento (attivo alla metà del Duecento), che sostituisce la parte incriminata del racconto con questo commento:

*Quod autem ibi legitur, quod refrigerium habeat certis temporibus, et quod oraverunt pro eo, et de conflictu demonum, et fere totum quod de Iuda ibi dicitur non credo, quod in inferno nulla sit redemptio.*⁷²

Ma ci fu anche chi, all'opposto, fu colpito positivamente dall'episodio, facendone un *exemplum* utile a illustrare l'eccezionale mise-

colora di particolari macabri e demoniaci; e quando è rappresentato nelle visioni dell'Aldilà, lo è sempre come il dannato più crudelmente martoriato (e disumanizzato, come nel ritratto sprezzante di If XXXIV). Cfr. sul tema il classico P.F. Baum, *The Mediaeval Legend of Judas Iscariot*, in "Publications of the Modern Language Association of America" 31 (1916), pp. 481-632; I. Westerhoff-Sebald, *Der moralisierte Judas. Mittelalterliche Legende, Typologie, Allegorie im Bild*, Copy-Haus, Frankfurt 1996; P.-E. Dauzat, *Judas: de l'Évangile à l'Holocauste*, Bayard, Paris 2006, cap. VI; e M. Starowieyski, *La figura di Giuda nella letteratura apocrifa*, in "Angelicum" 84 (2007), pp. 265-275.

⁷¹ *Quis non horreat Iude proditoris penas aliquo interpolari refrigerio? (Chi non inorridirebbe all'idea che le pene del traditore Giuda siano intervallate da qualche sollievo?)*, nel commento iniziale all'opera aggiunto da mano anonima nel ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 481, f. IIr.

⁷² Da Bartolomeo da Trento, *Liber epilogorum in gesta sanctorum*, ed. E. Paoli, SISMEL - Ed. del Galluzzo, Firenze 2001, p. 144. Trad.: *Quel che si legge lì, che avrebbe un sollievo in certi periodi e che pregarono per lui, e la storia dello scontro con i demoni, e praticamente tutto ciò che vi si dice di Giuda non lo credo, perché non c'è alcuna redenzione all'Inferno.*

ricordia di Cristo⁷³. Della sua ammissibilità, del resto, testimoniano tacitamente le decine di copisti, correttori, compilatori di leggendari che per secoli trascrissero e fecero trascrivere la *Navigatio* senza dar segno di reazioni censorie. Insomma – per fortuna – non solo le *cattiverie* dei santi, ma anche i loro eccessi di bontà trovarono ospitalità presso il multiforme pubblico dei lettori medievali.

Questa serie di casi agiografici, che ci ha condotti da un capo all'altro (cronologicamente e geograficamente) del Medioevo cristiano, non si può ridurre a emergenza occasionale di stravaganze individuali, sfuggite a un controllo ecclesiastico. Se tutti questi testi, e i tanti altri ancora che si sarebbero potuti citare, venivano regolarmente copiati e letti, è segno che erano considerati da molti attori della vita culturale e religiosa del tempo parte integrante di un patrimonio di racconti del tutto accettabili e anzi edificanti. Sensibilità più restrittive, che pure si manifestavano e si frapponevano a questa libera circolazione, non furono così influenti da contrastarla davvero, ma appaiono rientrare in quella stessa varietà sulla scala delle percezioni individuali che ha dato vita alle storie più eccentriche come a quelle più convenzionali. Anche da questo punto di vista, il Medioevo si rivela un tempo di polifonia, di una vivace *concordia discors* che nessuna imposizione superiore aveva ancora voluto – o potuto – disciplinare in ogni suo aspetto.

⁷³ Così in un manoscritto dell'XI secolo, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 13395, che inserisce il capitolo della *Navigatio* in una compilazione di estratti vari con questa introduzione (f. 83r): *Quid autem mirum est, si Christus dominus, cuius misericordie non est numerus, prescivit et predestinavit in gloriam filiorum Dei, qui ne ipsi quidem perditionis filio traditori scilicet suo misericordie manum subtraxit? (Che c'è di strano se Cristo Signore, la cui misericordia è incommensurabile, tutto preconobbe e predestinò per la gloria dei figli di Dio, Lui che neppure al figlio della perdizione, al suo traditore, negò un atto di misericordia?).*

Marco Rossini

NUDITÀ E PAZZIA: LA *ROTTURA* FRANCESCANA FRA AGIOGRAFIA E NARRAZIONE¹

Le creature più pure ignorano in cosa vengono coinvolte
ogni giorno, ogni notte, ignorano quanto di velenoso
germogli sotto i loro passi infantili.
(François Mauriac)

Se un romanzo deve rischiarare la realtà tramite la finzione
letteraria, imponendo geometria e simmetria là dove c'è soltanto
disordine e casualità, non dovrebbe partire dalla realtà anziché
dalla finzione letteraria? Non era superfluo aggiungere geometria
alla geometria, simmetria alla simmetria? Se un romanzo deve
sconfiggere la realtà, reinventandola per sostituirla con una finzio-
ne letteraria altrettanto persuasiva, non era forse indispensabile
conoscere prima la realtà e poi sconfiggerla?
(Javier Cercas)

Benché [i miracoli del Santo e padre nostro Francesco] siano
narrati non degnamente, sono tuttavia quanto mai degni di ogni
venerazione; non si disprezzi quindi l'imperizia del relatore, ma
se ne consideri piuttosto la fede, l'amore e la fatica. Non possiamo
ogni giorno produrre cose nuove, né mutare ciò che è quadrato in
rotondo, e neanche applicare alle varietà così molteplici di tanti
tempi e tendenze ciò che abbiamo ricevuto come unica verità.

¹ Il termine *narrazione* va assunto nell'accezione più ampia possibile, se dunque si escludono gli scritti di Francesco (forse anche per quelli sarebbe possibile parlare di *autonarrazione* o di *autobiografia* involontaria) tutto ciò che è stato scritto su Francesco può essere posto nella categoria della *narrazione*. Consapevole che le forme della narrazione sono molte, ho scelto di privilegiare la narrazione scritta e, data l'enorme mole degli scritti su Francesco, ho fatto scelte molto radicali sia nella selezione degli scritti da utilizzare, sia per quel che riguarda il punto di vista attraverso il quale analizzali.

Certo non siamo stati spinti a scrivere ciò per vanità, né ci siamo lasciati sommergere dall'istinto della nostra volontà fra tanta diversità di espressioni, ma ci spinsero al lavoro le pressioni e le richieste dei confratelli e ancora l'autorità dei nostri superiori ci condusse a portarlo a termine.
(Tommaso da Celano)

Abstract

L'articolo esamina l'episodio della *spogliazione* di Francesco d'Assisi intersecando la lettura delle prime narrazioni della vita del santo e dei romanzi contemporanei che hanno raccontato la sua vicenda. L'atto di rinuncia ai beni paterni e la rottura che esso determina lungo il corso della vita di Francesco vengono posti in relazione al tema della follia, che costituisce un cambio del paradigma con cui guardare il mondo e la sua logica. La scelta di Francesco di rinunciare al potere e alla proprietà proprie del mondo, oppone ad esse una nuova logica che si traduce non nella rinuncia al mondo, ma nella capacità di trascenderlo rimanendo al suo interno.

The article examines the episode of the dispossession of Francis of Assisi by intersecting the reading of the first narrations of the life of the saint and contemporary novels that have told his story. The act of renouncing his father's goods and the rupture that it determines along the course of Francis' life are placed in relation to the theme of folly, which constitutes a change of paradigm with which to look at the world and its logic. The choice of Francis to renounce the power and the property of the world, opposes to them a new logic that is translated not in the renunciation of the world, but in the capacity to transcend it by remaining within it.

1. *Due citazioni e qualche considerazione in luogo di premessa*

Agli inizi del secolo scorso, in un articolo che viene spesso ricordato nelle ricostruzioni storiche della figura di Francesco d'Assisi, E. d'Alençon si poneva una domanda provocatoria, che costituisce

anche il titolo del suo scritto: *François d'Assise a-t-il existé?*²; l'obiettivo della provocazione dello studioso francese era rappresentato da coloro che esprimevano dubbi sulla possibilità di ricavare informazioni storicamente attendibili dalle biografie francescane composte negli anni immediatamente successivi alla scomparsa del fondatore dell'Ordine dei minori.

Oltre un secolo dopo A. Marini concludendo l'*Introduzione* al suo studio dedicato alla vita di Francesco d'Assisi, *Introduzione* significativamente intitolata *È esistito Francesco d'Assisi? Introduzione sulle fonti e sul loro uso*, afferma:

*Francesco d'Assisi è esistito e si può tracciare la sua storia; le tracce lasciate da lui, dai suoi biografi e dalla documentazione di vario tipo non sono scarse e – tutto sommato – nemmeno ambigue, oscure o troppo contrastanti.*³

In questo caso tuttavia l'obiettivo polemico dello studioso italiano sembra essere rappresentato da quelle *correnti di pensiero che negano alla storia la possibilità di ricostruire l'oggetto della sua indagine*⁴.

Nel secolo di ricerche che separa i due testi citati la figura di Francesco d'Assisi e la storia del suo Ordine sono stati oggetto di una serie infinita di studi, di dibattiti e di scontri, che può essere indicata con la locuzione *questione francescana*, che ebbe il suo inizio con la biografia di Francesco scritta da Paul Sabatier, che si inserisce all'interno della *crisi modernista* che coinvolge la chiesa cattolica sul finire del XIX secolo. Non è certo mia intenzione ripercorrere questo dibattito, non solo per mancanza di spazio, ma soprattutto per l'assenza di competenze specifiche che permettano di addentrarsi in

² E. d'Alençon, *François d'Assise a-t-il existé?*, in "Études Franciscaines" 15 (1906), pp. 481-495.

³ A. Marini, *Francesco d'Assisi, il mercante del regno*, Carocci, Roma 2015, p. 26.

⁴ Ivi, p. 10.

un così fitto groviglio di posizioni e interpretazioni diverse. Voglio tuttavia prendere spunto da una delle tante questioni che hanno caratterizzato quel dibattito nella sua evoluzione per provare a ripercorrere un aspetto particolare della vicenda di Francesco.

Venticinque anni fa, Giovanni Miccoli proponeva come titolo di una propria lezione all'*École normale supérieure*, questa domanda: *La «question franciscaine» est-elle encore actuelle?*. Dopo aver ricordato come il problema del valore biografico e della veridicità dei testi scritti immediatamente a ridosso della morte di Francesco, costituisse una questione aperta nonostante i punti fermi ormai acquisiti dagli studiosi, evidenziava come molti storici, di fronte al possibile scacco in questo campo, avessero ormai adottato un atteggiamento scettico, che li portava a concludere che il *vero Francesco* risultava ormai fuori portata *dal momento che ognuna delle fonti svela un Francesco diverso*⁵. Miccoli, senza condividere questa prospettiva, ricordando l'imponenza del *dossier* su Francesco e il carattere agiografico dei testi in discussione e il fatto che essi, seguendo le regole proprie del genere letterario cui appartengono, discutono fra loro anche alla luce delle tensioni e dei dissensi che scuotevano l'Ordine, riconosceva che tutti questi testi sono *textes de combat*⁶.

Proprio da questo punto vorrei prendere le mosse per la mia breve indagine che non mira certo a stabilire se *Francesco d'Assisi sia esistito oppure no*, quanto piuttosto a seguire il modo in cui agiografi pressoché contemporanei a Francesco e scrittori che lo hanno eletto a protagonista delle proprie opere, abbiano costruito l'immagine del *proprio* Francesco. È fuori di dubbio infatti che, nonostante l'imponenza del *dossier* cui faceva riferimento Miccoli e l'assenza di ambiguità della documentazione, ricordata da Marini, la vicenda umana di Francesco, la sua scelta di seguire il Vangelo, il tormentato rapporto con l'Ordine da lui fondato sono stati sempre al centro di uno scontro che ha assunto i caratteri della militanza e dunque

⁵ G. Miccoli, *La «question franciscaine» est-elle encore actuelle?*, in "Revue Mabillon" 68 (1996), p. 274.

⁶ Ivi, p. 277.

della lotta per affermare l'*interpretazione autentica* del santo di Assisi, quasi che anche a lui si potesse applicare quanto Alano di Lilla affermava dell'autorità: *Quia auctoritas cereum habet nasum, id est in diversum potest flecti sensum, rationibus roborandum est*⁷. Che questa sia anche, certo non solo, una storia, verrebbe da dire un conflitto, fra prospettive ideologiche contrastanti, che in fondo non cessa di essere combattuto neppure ai giorni nostri, è confermato da G.G. Merlo nella *Conclusioni* del suo studio in cui, interrogandosi sulle *metamorfosi di san Francesco*, sostiene che la pluralità di interpretazioni e immagini tende a trasformare Francesco in una figura sfuggente e irreali, in un *archetipo* insomma, dotato di una propria esistenza e di una propria realtà:

*Il personaggio vale di per sé, è esso stesso realtà: in tale senso Francesco d'Assisi, frate e santo, appunto come personaggio, non differisce da Myskin, da Ivanhoe, da Sandokan, da Biancaneve, e così via. Ciò vale in riferimento non soltanto alle opere di letterati e artisti, ma anche ai più ampi e diversi campi delle idealità politiche e delle battaglie ideologiche, che hanno generato e generano una continua proliferazione (francamente difficile da reggere) dei San Franceschi, quasi si trattasse di personaggio cangiante, fregoliano, soggetto a perenni trasformazioni: dal san Francesco rosso (socialista, comunista, terzomondista, internazionalista, movimentista) al san Francesco nero (nazionalista, littoriale), dal san Francesco verde (ecologista, ambientalista, animalista, naturalista, planetari) al san Francesco rosa (femminileggiante, femminista), rispetto ai quali non si può nascondere una certa predilezione per il san Francesco dei liquori, dei dolci e delle acque minerali che si muove in libera concorrenza con il sant'Antonio e gli altri santi presi a simbolo di prodotti concorrenti.*⁸

⁷ Alanus de Insulis, *De fide catholica contra haereticos libri quatuor*, c. XXX, P.L. CCX, col. 333.

⁸ G.G. Merlo, *Frato Francesco*, il Mulino, Bologna 2013, pp. 162-163.

Non di queste ricorrenti e francamente insostenibili *reincarnazioni ideologiche* di Francesco d'Assisi vorrei occuparmi, quanto del *personaggio* che, sfidando il principio di non contraddizione, al tempo stesso esiste e non esiste, in un rapporto difficile ma inevitabile con il Francesco storico, il *Francesco in se stesso*, come lo chiama Merlo, nella convinzione che fra il duro dato della storia e il travisamento strumentale e a tratti farsesco della battaglia ideologica, sia presente, e non da oggi, una terza strada, quella che ci parla del personaggio dotandolo di una vita sua, non appiattita sulle vicende documentali, ma neppure da essa totalmente disgiunta. Credo si possa dire che questa terza strada ha inizio a ridosso della morte del santo e ha percorso sottotraccia la trasmissione della sua immagine fino ai giorni nostri. Inevitabilmente troppo ampio sarebbe analizzare l'intera vita di Francesco da questa prospettiva; considerata l'enormità del *dossier*, per rubare ancora una volta le parole a Miccoli, si rende dunque necessario restringere la visuale e adottare un punto di vista, una lente attraverso la quale guardare, per questo la scelta è caduta su due termini, che si legano a momenti significativi della biografia di Francesco: nudità e pazzia. Essi verranno esaminati separatamente; proverò a ricongiungerli solo nelle conclusioni che ruoteranno attorno a un altro significativo elemento della biografia del santo di Assisi.

2. Nudus nudum Christum sequi: *nudità come povertà*

*Oh, dov'è chi, dal possesso e dal tempo, // venuto a povertà, si fece tanto forte // da togliersi le vesti sul mercato, // e andare nudo innanzi al mantello del vescovo?*⁹

Così Rainer Maria Rilke quasi al termine della terza parte del *Libro d'ore*, intitolata *Il libro della povertà e della morte*, i cui ul-

⁹ R.M. Rilke, *Il libro d'ore*, trad. it. N. Dacrema, Marcos y Marcos, Milano 1992, p. 209.

timi versi sono dedicati alla figura di Francesco d'Assisi; l'unico episodio specifico della vita ricordato pare essere quello della *spogliazione* davanti al padre, al vescovo e al popolo della città. La citazione del poeta boemo permette di centrare l'attenzione su un episodio chiave della biografia di Francesco nel quale si integrano tre elementi portanti di quella che potremmo definire *identità francescana*: nudità – *sequela Christi* – povertà¹⁰; elementi frequentemente richiamati, ma in qualche caso anche ignorati nelle antiche agiografie del santo di Assisi. Il confronto fra gli scritti dei diversi autori che pochi anni dopo la morte di Francesco ne raccontarono la vita sarà intrecciato alle narrazioni contemporanee per individuare persistenze e silenzi utili per capire in che modo gli scrittori del XX secolo si sono rapportati alla vicenda francescana.

Il primo racconto della *spogliazione* risale alla prima biografia redatta da Tommaso da Celano:

Condotto di fronte al vescovo, non tollera nessun indugio o esitazione, anzi senza proferire né attendere parole, immediatamente (continuo) si spoglia e getta via tutti i vestiti restituendoli al padre. Per di più si denuda completamente davanti a tutti, senza trattenere nemmeno le brache. Il vescovo allora, osservandone l'intenzione, assai ammirato dal suo fervore e dalla sua fermezza (fervorem ac constantiam), immediatamente (protinus) si alzò e lo accolse fra le sue braccia, coprendolo con il mantello che indossava: comprese chiaramente che questo era il volere di Dio (divinum esse consilium) e riconobbe, negli atti dell'uomo di Dio di cui era stato testimone, il mistero che vi era celato (cognovit mysterium continere).¹¹

¹⁰ Cfr. G.G. Merlo, *op.cit.*, p. 48: *La dimensione comune di vita viene descritta secondo tratti di identità. Si comincia da una scelta di radicale povertà: totale spogliazione individuale e rinuncia a qualsiasi possesso, oltre all'unica tunica, al cingolo e alle brache. La radicale povertà è la condizione preliminare e intrinseca alla sequela del Cristo; poche pagine dopo (cfr. p. 53) l'autore parla di fondamenti trascendentali del francescanesimo.*

¹¹ Tommaso da Celano, *Vita del beato Francesco*, VI.15 in *La letteratura francescana*, vol. II, Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori, Milano 2005, p. 55 (d'ora in avanti *LF* seguito da indicazione del volume e del n. di pagina); cfr.

Ci sono in questa prima parte della narrazione di Tommaso molti elementi, ma si tenga presente non tutti, che ritorneranno nelle ricostruzioni successive, anche dello stesso celanense: in primo luogo la convinzione che quanto era accaduto rispondeva a un preciso volere divino (*divinum esse consilium*) e non alla semplice iniziativa di Francesco, anche se poi il senso ultimo dell'evento appariva velato nella forma del mistero (*cognovit mysterium continere*), quasi si potesse dire che il vescovo, e forse gli astanti, *conoscono ma non capiscono*. In secondo luogo il gesto del vescovo, che si alza per ricoprire con il proprio mantello la nudità assoluta di Francesco, che non ha conservato neppure le mutande (*femoralia*), appare quasi eterodiretto, il frutto cioè della forza dell'azione del futuro santo (*fervorem ac constantiam*) che costringe, si sarebbe tentati di dire *obbliga*, il prelado a intervenire. L'immediatezza dell'azione del vescovo, evidenziata dall'uso dell'avverbio *protinus*, può essere posta in relazione con quella di Francesco nello spogliarsi delle vesti per renderle al padre, ma mentre in questo secondo caso la mancanza di intervallo, evidenziata dal termine *continuo*, riguarda azioni riconducibili allo stesso soggetto, Francesco appunto, nel primo caso la continuità si stabilisce fra azioni di soggetti diversi, cosicché Francesco può essere interpretato come la vera causa dell'azione del vescovo:

Thomas s'attarde davantage sur la réaction de l'évêque, qui apparaît moins en position d'autorité que subjugué par François qui se révèle à lui comme un prophète (mysterium continere).¹²

Per avere l'idea delle variazioni che intervengono nella narrazione agiografica dell'episodio è opportuno riferirsi subito all'altro grande racconto che idealmente chiude il percorso delle prime vite

Fonti francescane, 344, Edizioni Messaggero, Padova 1988, pp. 422-423 (d'ora in avanti *FF* seguito da indicazione del n. di paragrafo e di pagina).

¹² D. Boquet, *Écrire et représenter la dénudation de François d'Assise au XIIIe siècle*, in "Rives nord-méditerranéennes" 30 (2008), p. 8 [<https://doi.org/10.4000/rives.2333>].

di Francesco, e che, con decreto voluto dall'autore, in quel momento anche generale dell'Ordine dei minori, ne sancisce la distruzione e l'eliminazione, nel tentativo di unificare l'immagine del santo di fronte alle controversie interne alla sua antica *fraternitas*. Ecco come Bonaventura da Bagnoregio racconta l'episodio della spogliazione nella *Legenda maior*:

Il vero amante della povertà si mostrò subito pronto a esaudire la richiesta del padre e, giunto davanti al vescovo, non ammette indugi né esita un solo istante né aspetta che qualcuno dica una parola né lui stesso parla (nec verba exspectat nec facit), ma immediatamente (continuo) si spoglia di tutte le vesti e le restituisce al padre. Si scoprì allora che l'uomo di Dio portava a diretto contatto con la carne, sotto le morbide vesti, un cilicio. Reso ebbro, poi, da un mirabile fervore mistico (Insuper ex admirando fervore spiritu ebrius), gettate via anche le mutande, rimase completamente nudo davanti a tutti e disse al padre: «Fino a questo momento ti ho chiamato padre sulla terra, ma d'ora innanzi posso dire serenamente: Padre nostro che sei nei cieli, presso il quale ho riposto ogni tesoro e ho collocato ogni fiducia e ogni speranza». Il vescovo, vedendo ciò e ammirando nell'uomo di Dio un fervore così smisurato (tam excedentem in viro Dei fervorem), subito (protinus) si alzò, lo strinse tra le braccia piangendo e da uomo pio e buono qual era (uti erat vir pius et bonus) lo ricoprì con il mantello che indossava, ordinando ai suoi di dargli qualcosa per coprire quelle membra.¹³

Sono passati oltre trent'anni fra lo scritto di Tommaso e quello di Bonaventura, nel mezzo si collocano altre opere, sulle quali ritornerò, che hanno introdotto elementi di novità, parziali variazioni, sottolineature, che andrebbero lette all'interno del dibattito che si era avviato sull'eredità di Francesco dentro l'Ordine. Non è mia intenzione avviarmi per questa strada che richiederebbe spazi più

¹³ Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore di San Francesco*, II.4 in *LF* vol. IV, p. 55; cfr. *FF*, 1043 p. 847.

ampi e analisi più dettagliate, vorrei solamente segnalare ricorrenze e diversità nelle molteplici narrazioni di uno stesso episodio.

Diversamente dal testo di Tommaso da Celano, nella ricostruzione di Bonaventura risulta meno evidente il ruolo di guida che la volontà divina, in questo passo mai esplicitamente citata, esercita su Francesco; l'azione di Francesco e del vescovo sono entrambe caratterizzate con gli stessi avverbi temporali utilizzati dal celanense, così Francesco *immediatamente* (continuo) *si spoglia di tutte le vesti* e il vescovo *subito* (protinus) *si alzò*, tuttavia il comportamento del prelado sembra dipendere meno dal gesto del futuro santo, tanto che Bonaventura lo riconduce a una sua intima bontà: *uti erat vir pius et bonus*. Ma è soprattutto nella caratterizzazione dell'atteggiamento di Francesco che si misura la distanza fra le due versioni della *spogliazione*: entrambi utilizzano il sostantivo *fervor*, tuttavia mentre Tommaso si limita a sottolineare che il vescovo è ammirato dal fervore e dalla fermezza di Francesco (*fervorem ac constantiam nimis admirans*), Bonaventura utilizza in due occasioni il sostantivo, ma in entrambi i casi lo accompagna con termini che ne evidenziano il carattere *eccessivo*: così Francesco nell'atto di disfarsi anche delle mutande è reso ebbro da un fervore mistico (*fervore spiritu ebrius*) e il vescovo è sì colpito dal fervore del futuro santo, che tuttavia gli si presenta come frutto di un eccesso: *admirans tam excedentem in viro Dei fervorem*. È forse una forzatura nell'interpretazione sostenere che:

Aux yeux de l'évêque, François en fait un peu trop: même si cet excès est dans l'instant source d'admiration, il exige plus qu'une protection charitable, à savoir une forme de canalisation. Dès lors, il convient de rhabiller dans la foulée François, dans une initiative – que seul Bonaventure relate – qui apparaît évidemment comme une préfiguration symbolique de la prise d'habit de François, sous l'égide de l'Église.¹⁴

¹⁴ D. Boquet, *op. cit.*, p. 7.

È interessante notare come questa convinzione si ritrovi anche nella parole di un romanzo contemporaneo dedicato alla vita di Francesco; F. Ulivi nel suo *Le mura del cielo* non racconta direttamente l'episodio della *spogliazione*, ma lo rievoca nella memoria del vescovo Guido, durante un immaginario dialogo con Francesco:

*Aveva sottratto l'individuo che gli stava davanti alle grinfie paterne: aveva fatto fuori l'autorità civile. Ma non era certo in grado di approvare, cordialmente, chi si era opposto in modo violento ai diritti della famiglia. Ed era necessario far capire al figlio ribelle che era passato sotto una mano più forte: che il gioco non si era affatto concluso con quella teatrale ribellione, e quell'esibizione di nudo, quando sulla pubblica piazza aveva restituito al padre persino i vestiti.*¹⁵

Risulta tuttavia difficile sfuggire alla convinzione che la descrizione bonaventuriana sia funzionale al progetto di costruzione della figura di Francesco come *alter Christus* di cui imitare le virtù, ma non direttamente la persona¹⁶, a quel tentativo insomma di costruire un'analogia che riguardi soprattutto lo sviluppo dell'Ordine dei minori posto in relazione con lo sviluppo della Chiesa e che, permettendogli di ribadire l'analogia fra Cristo e Francesco, entrambi distinti dalle loro creature,

*gli permette anche di applicare alle vicende dell'ordine uno schema di valutazione e di giudizio che elimina ogni problema di fedeltà e di imitazione letterali rispetto alle origini, le quali diventano solo l'inizio di una storia che si pone tutta sotto il segno della provvidenziale volontà divina.*¹⁷

¹⁵ F. Ulivi, *Le mura del cielo*, Edizioni San Paolo, Milano 2018, p. 77 (sottolineatura mia).

¹⁶ Cfr. D. Boquet, *op. cit.*, p. 7.

¹⁷ G. Miccoli, *Bonaventura e Francesco*, in G. Miccoli, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Einaudi, Torino 1991, p. 287.

Fra queste due opere capitali dell'agiografia francescana si colloca una serie di lavori che introducono sfumature, sottolineature o anche semplici ripetizioni, costituendo così il materiale sul quale Bonaventura da Bagnoregio opera la propria sintesi¹⁸. Così Giuliano da Spira, autore di un *Officium Sancti Francisci* nell'*Antifona del Secondo Notturmo* limita a pochi, ma efficacissimi versi la descrizione dell'episodio della *spogliazione*:

*Portato dal vescovo del luogo, // consegna i suoi beni al padre; // e rimasto nudo si presenta // esule al mondo.*¹⁹

Il carattere liturgico dello scritto non permette a Giuliano grandi variazioni sul tema, l'ultimo verso (*exulem // in mundo se designat*) richiama, ma con maggiore forza, la separazione dal mondo già sottolineata da Tommaso da Celano attraverso un riferimento alla *Prima Lettera ai Corinti* di Paolo: *depositis omnibus quae sunt mundi*²⁰. È tuttavia nella biografia che pochi anni dopo lo stesso Giuliano dedica al fondatore dell'Ordine che emerge un elemento nuovo, che mi pare si possa parzialmente ritrovare solo nella successiva *Legenda trium sociorum*: mentre sottolinea la sollecita adesione di Francesco all'invito del vescovo a restituire i beni al padre, Giuliano introduce un aggettivo che tende a modificare, almeno in parte la nostra percezione dell'evento, dice infatti che egli si mostrò *risoluto e gioioso* (*promptus et hilaris*) nell'aderire alla richiesta. La gioia, verrebbe

¹⁸ Così sembra ritenere M. Bartoli, *La nudità di Francesco. Riflessioni storiche sulla spogliazione del povero di Assisi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2019, p. 131: *Con la Legenda maior, si è giunti alla descrizione dell'avvenimento della spogliazione nella forma che diverrà canonica e, per questo, definitiva. Dopo di allora si continuerà ad interrogarsi sul significato del gesto, ma non si metterà più in discussione lo svolgimento dei fatti. Ciò non vuol dire necessariamente che i fatti si siano svolti esattamente nel modo in cui sono stati raccontati dalla Legenda maior, ma solo che il racconto di Bonaventura divenne quello ufficiale.*

¹⁹ Giuliano da Spira, *Ufficio ritmico di san Francesco*, 12 in *LF*, vol. II, p. 293.

²⁰ Tommaso da Celano, *Vita del beato Francesco*, VI.15 in *LF*, vol. I, p. 55; cfr. *FF*, 344, p. 423; per il testo della *Prima lettera ai Corinti* di Paolo, cfr. *1 Cor.*, 7. 32-33.

da dire l'ilarità, con cui Francesco denudandosi davanti al popolo di Assisi colpisce le consuetudini consolidate della vita cittadina si avvicina molto alla pazzia sulla quale ritornerò nella parte successiva dell'articolo; qualcosa di simile sembra riapparire, ma non con lo stesso aggettivo, in un'opera di dieci anni successiva allo scritto di Giuliano da Spira:

*L'uomo di Dio si alzò, lieto e confortato (laetus et confortatus) dalle parole del vescovo, e traendo fuori i soldi, disse : «Messere, non soltanto il denaro ricavato vendendo la sua roba, ma gli restituirò di tutto cuore anche i vestiti».*²¹

Per la prima volta Francesco parla, e d'ora in avanti in quasi tutte le biografie di più ampio respiro non tacerà più, ma soprattutto dopo aver depresso ai piedi del padre soldi e abiti, pronuncia una frase, o sarebbe meglio dire un avvertimento, che a mio avviso riassume bene le tre dimensioni della rottura/interpretazione dell'evento della spogliazione:

*Ascoltate tutti e cercate di capirmi (Audite omnes et intelligite). Finora ho chiamato Pietro di Bernardone padre mio. Ma dal momento che ho deciso di servire Dio, gli rendo il denaro che tanto lo tormenta e tutti gli indumenti avuti da lui. D'ora in poi voglio dire: "Padre nostro che sei nei cieli", non più "padre mio Pietro di Bernardone".*²²

Forse a questa impossibilità di capire fa riferimento H. Hesse nel suo scritto quando, dopo aver narrato senza particolari elementi valutativi l'episodio della spogliazione, aggiunge: *Nessuno allora poté deriderlo e il vescovo, stupito di tanto coraggio e di tanta fede, coprì quell'uomo senza vesti con il proprio mantello*²³. La rinuncia non

²¹ *Leggenda dei tre compagni*, VI.20 in *FF*, 1419, p. 1081.

²² *Ivi*, p. 1082.

²³ H. Hesse, *Francesco d'Assisi*, Sugarco, Milano 1988, p. 35; nel *Prologo* dell'opera Hesse collocando Francesco fra gli *uomini grandi e splendidi che non*

solo ai beni del padre, ma alla sua stessa paternità per porsi sotto la tutela del padre celeste, è presente, come si è visto, con parole pressoché identiche anche nella *Legenda maior* bonaventuriana, successiva di oltre un quindicennio alla *Legenda trium sociorum*, e sottolinea la rottura familiare, sociale e per certi aspetti anche ecclesiale, contenuta nel gesto di Francesco, una rottura che ci è restituita con grande intensità drammatica dal testo teatrale di I.A. Chiusano:

FRANCESCO: Padre, diseredami, ne hai il diritto, e io benedirò la tua decisione.

BERNARDONE: Se a questo si deve venire, a questo io verrò.

FRANCESCO: E allora rieccoti il tuo, padre. Gli anelli ... la borsa ... la cappa ... (Si toglie le cose dette, le dà al padre, mentre cresce il mormorio della folla). Il giustacuore ... la cintura ... le brache ... e i calzari ... (È quasi nudo)

BERNARDONE: Dà, dà questo spettacolo ad Assisi, maledetto! Spogliati nudo come tua madre, sventurata, ti fece!

...

VESCOVO: Allora altro non chiedere e altro non dare, Pietro. Questo tuo figlio si è sciolto. E io lo copro col mio mantello. (Esegue)

FRANCESCO (alza la voce): Udite tutti! Fin qui ho chiamato Pietro Bernardone mio padre. Ma d'ora in poi voglio servire Dio solo, e dirò unicamente: "Padre nostro che sei nei cieli". (Rientra nel buio, insieme col Vescovo).

BERNARDONE: Dio scampi ogni padre dall'averne un figlio come te! (Si allontana infuriato).²⁴

aspiravano a conquistarsi la gloria compiendo sporadiche gesta oppure scrivendo opere poetiche e libri, aggiunge Hanno riscoperto l'essenza e la legge dell'uomo interiore perché si ponevano di fronte alla terra e al cielo per così dire nudi e come se fossero stati i primi uomini mentre noi riteniamo di poter vivere solo nell'involucro di sicure raffigurazioni e di abitudini ereditate (p. 11; sottolineatura mia).

²⁴ I.A. Chiusano, *Le notti della verna in Tre notturni teatrali*, Logos, Roma 1983, p. 35; con termini meno violenti, anche perché affidati a una successiva riflessione del Vescovo Guido e non alle parole del padre, anche F. Ulivi drammatizza il conflitto padre figlio; cfr. F. Ulivi, *op. cit.*, p. 135: *Non gli erano ignote le vicende del suo ospite di un attimo prima, a cominciare dalla rottura col padre. Pessimo, o tutt'altro che augurabile figlio, penitente e monaco che si doveva sorvegliare a*

Quanto fosse difficile per gli astanti e forse per lo stesso vescovo leggere la *rottura* del gesto cui avevano assistito, sembrano testimoniare le parole con cui Francesco inizia il suo discorso nella ricostruzione della *Legenda trium sociorum*, che richiamano da vicino un versetto biblico del profeta Isaia:

*Poi io udii la voce del Signore che diceva: «Chi manderò e chi andrà per noi?». E io risposi: «Eccomi, manda me!». Egli disse: «Va e riferisci a questo popolo: Ascoltate pure, ma non comprenderete, osservate pure, ma non conoscerete (Audite audientes, et nolite intelligere; et videte visionem, et nolite cognoscere)».*²⁵

È ancora una volta la narrativa contemporanea a introdurre un tratto di novità, di cui non ho trovato traccia nelle fonti utilizzate per questo articolo, attribuendo a coloro che assistevano all'evento una comprensione che addirittura intuisce già la santità di Francesco; così G. Jorgensen racconta il momento della *spogliazione*:

*E prima che alcun potesse indovinare ciò ch'egli voleva fare, sparve in una stanza vicina donde si vide ritornare, dopo un istante, completamente nudo, vestito soltanto del suo cilizio, tenendo in braccio gli altri suoi abiti. Con movimento istintivo, gli astanti si alzarono, mentre Pietro di Bernardone e suo figlio Francesco stavano ritti, l'uno in faccia all'altro.*²⁶

Nonostante l'invocazione a Dio come padre sia una costante negli *Scritti* di Francesco, come sottolinea Marco Bartoli²⁷, nulla è in grado di assicurarci che queste parole siano state effettivamente pronunciate da Francesco e non siano invece un'aggiunta dell'au-

scanso non si dice di sospetti, ma di qualche inclinazione d'eresia, il personaggio non mancava di uno strano potere persuasivo (sottolineatura mia).

²⁵ Is., 6. 9-10.

²⁶ G. Jorgensen, *San Francesco d'Assisi*, Edizioni Porziuncola, Santa Maria degli Angeli 2005, pp. 56-57 (sottolineatura mia).

²⁷ Cfr. M. Bartoli, *op. cit.*, p. 119.

tore della *Legenda trium sociorum*; esse comunque creano una tradizione che durerà fino al XX secolo²⁸ e forse danno un senso più profondo a quel *mistero* che il vescovo, qui come nella *Vita prima* di Tommaso da Celano, ritiene di scorgere nel gesto di Francesco:

*Il vescovo, considerando attentamente l'uomo santo e ammirando tanto slancio e intrepidezza (fervorem et constantiam), aprì le braccia e lo coprì con il suo mantello. Aveva capito chiaramente che egli agiva per ispirazione divina e che l'accaduto conteneva un presagio misterioso (et agnoscebat ea quae viderat non parvum mysterium continere).*²⁹

²⁸ Significativamente R. Bacchelli intitola il suo romanzo su Francesco *Non ti chiamerò più padre*; non mi riferisco a questo libro nell'articolo perché, per l'ampiezza della trattazione e per la molteplicità dei temi, il romanzo richiederebbe un esame autonomo che spero di poter completare in un futuro articolo. Ricordo solo che programmaticamente Bacchelli dichiara: *Io non parlo di Francesco d'Assisi, se non se [sic] in quanto occorre e necessita a spiegare la tribolazione, che tale essa era e fu, mondana e carnale, ossia umana, del padre e della madre. E ne parlo soltanto secondo quanto è dato d'intendere dai fatti, nella loro più evidente certezza e semplicità.* (R. Bacchelli, *Non ti chiamerò più padre. Il romanzo di san Francesco*, Jesus/Edizioni Paoline, Milano 1981, p. 486). L'episodio della *spogliazione* è narrato al termine del cap. X (*Il regno dei cieli è dei violenti*) del *Secondo libro* (*Non ti chiamerò più padre*) interamente costruito intorno alla *cristomimesi* di Francesco e si conclude con la trasformazione della folla che, subito dopo il denudamento di Francesco *parte sta per dar mano ai sassi, indignata dell'insolente temerario svergognato; parte è lì per rompere in un cupido riso di scherno del turpe pazzo*, ma nel volger di un istante viene tutta quanta trasformata, con l'eccezione di Pietro Bernardone: *Pietro Bernardone, prima di rivolgersi, ha tempo di vedersi come investire dall'impeto muto e terribile della gente caduta in ginocchio, dei segni della croce, dei pianti sommessi, in cui si risolve lo spasimo soffocante della tensione disumana; si risolve in un pensiero tacito, che esalta a trasumana al misterioso limitare della santità il meschino ladruncolo, il meschino pazzarello, l'obbrobrioso, l'abbietto, il santo che fu figlio suo. E come si volge intorno, col fastello di quella spoglia fra le mani, vede; e mentre dietro lui l'empito della contrizione insorge e mugghia e si sommette e geme, intende il detto che gli era stato rivolto: Non ti chiamerò più padre; - l'intende pienamente. E l'uomo che non sa paura fugge, a lenti passi, ma di fuga, col suo amaro fastello di pena sulle spalle* (ivi, pp. 545-546).

²⁹ *Leggenda dei tre compagni*, VI.20 in *FF*, 1419, p. 1082.

C'è ancora un passaggio, per la verità precedente alla *Legenda trium sociorum*, per avere a disposizione gli elementi essenziali della descrizione dell'atto della *spogliazione* e potere passare poi al modo in cui nelle agiografie considerate viene posto il tema della conseguenza di quell'atto. Nello stesso periodo in cui Tommaso da Celano compone la sua *Vita prima*, uno degli ultimi *clerici vagantes* di rilievo davvero internazionale³⁰, Enrico di Avranches, specializzato nella composizione di vite dei santi in forma metrica, redige una *Legenda sancti Francisci versificata* in cui propone un paragone spiazzante e insolito, che non mi sembra si ritrovi in altre biografie contemporanee del santo di Assisi:

Sta, senza vestiti, davanti a tutti, simile ad Adamo nudo (simillimus Adae); ma giustamente vi è distanza fra lo stato dell'uno e dell'altro: questo sopporta liberamente quel che l'altro sostenne costretto e questo sopporta con proprio merito (suffert iste libens, quod sustulit ille coactus), cioè che quello a causa del delitto; tuttavia questo è punito come quello, ma diversamente: quello esponeva le sue vergogne, questo invece non ha nulla di cui vergognarsi. Cosa infatti c'è di vergognoso nella carne nuda di colui la cui onestà copre l'anima? (quid enim caro nuda pudendum offerret, cuius animam vestivit honestas?).³¹

Il paragone fra Francesco e Adamo proposto da Enrico di Avranches è giocato sul filo della vergogna che la nudità porta con sé, ma a scavare un solco incolmabile fra i due è evidentemente il contesto in cui la nudità si inserisce e il motivo che la determina: ciò che in Adamo è frutto di una costrizione (*sustulit ille coactus*) derivante dal peccato, in Francesco si traduce in scelta libera (*suffert iste libens*) connessa al merito, cosicché solo apparentemente la punizione riguarda entrambi. Proprio il richiamo alla vergogna permette a Enri-

³⁰ Traggio questa definizione da J.C. Russel, *Master Henry of Avranches as an International Poet*, in "Speculum", 3 (1928), pp. 34-68.

³¹ Henrici Abricensis, *Legenda Sancti Francisci versificata*, vv. 166-173 in *Fontes Franciscani*, Porziuncola, Assisi-S. Maria degli Angeli 1995, p. 1150.

co di chiarire che la nudità di Francesco non rappresenta altro che il vero abito: *quid enim caro nuda pudendum offerret, cuius animam vestivit honestas?*, che è poi quello della virtù intesa come rifiuto del mondo e delle sue cose, che giunge fino all'atto estremo del rifiuto del padre terreno a vantaggio del padre celeste: *relinquere patrem terrenum propter caelestem*³².

È giunto il momento di chiedersi come le varie agiografie caratterizzino le conseguenze immediate della dirompente *spogliazione* messa in atto da Francesco dinnanzi al padre, al vescovo e al popolo della città. Ci sono due elementi sui quali vale la pena di puntare l'attenzione perché ritornano, anche se con misura e forme diverse, in quasi tutti i testi considerati fino a questo momento: il tema della *sequela Christi* e quello della *visio Dei*.

Nella *Legenda maior* di Bonaventura giunge a maturazione il lento processo di definizione, durato una quarantina d'anni, del modo in cui Francesco ha dato seguito al precetto che lo ha guidato nel corso della sua esistenza e che viene espresso con grande efficacia e sinteticità nella ultime parole indirizzate a Chiara: *Io, piccolo frate Francesco, voglio seguire la vita e la povertà* (volo sequi vitam et paupertatem) *dell'altissimo Signore nostro Gesù Cristo*³³. Bonaventura connette strettamente *nudità* e *sequela Christi*, individuando nella rottura operata al cospetto del popolo di Assisi, l'atto iniziale del tentativo messo in atto dal fondatore dell'Ordine dei minori di seguire il Vangelo:

Così il servo del Re altissimo fu lasciato nudo per seguire il Signore nudo crocifisso (nudus relictus est, ut nudum sequeretur crucifixum Dominum), *che egli amava; così fu munito della croce per affidare la sua anima al legno della salvezza, mediante il quale sarebbe uscito sano e salvo dal naufragio del mondo.*³⁴

³² *Ibidem*.

³³ Francesco d'Assisi, *Ultima volontà inviata a santa Chiara*, in *LF*, vol. I, p. 229; cfr. *FF*, 140, p. 136.

³⁴ Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore di San Francesco*, II.4 in *LF* vol. IV, p. 55; cfr. *FF*, 1043 p. 848.

Il tema della *sequela Christi* viene collegato in modo esplicito, vale a dire con l'uso del verbo specifico *sequi*, all'atto della spogliazione solo dalla *Legenda maior* fra le biografie esaminate in precedenza, anche se tutte le altre, con un'unica eccezione, collegano l'atto di Francesco alla figura di Cristo con altre parole: Tommaso da Celano nella *Vita secunda* parla di Francesco che nudo si avvia all'incontro con il Signore (*Nudus igitur ad Dominum pergat*), la *Legenda trium sociorum* lega la consacrazione al culto divino all'atto del denudarsi delle cose del mondo (*nudatus ab omnibus quae sunt mundi*), Guliano da Spira, dopo aver sottolineato l'esilio rispetto al mondo (*in mundo se exsulem designavit*) utilizza il verbo *conformare* per indicare il legame fra l'azione di Francesco e il Cristo crocifisso (*nudus in cruce nudato conformat*), lo stesso Bonaventura nella *Legenda minor* sottolinea come Francesco non teme di denudarsi per amore di colui che nudo fu appeso per noi alla croce (*amore illius nudari non horruit, qui nudus pro nobis in cruce pependit*). Certo il tema della *sequela Christi* è stato oggetto di ben altri approfondimenti ed è tuttora al centro di raffinate analisi, storiche e lessicali, tuttavia per il discorso che qui si vuole condurre mi sembra si possa dire, forse con eccesso di generalizzazione, che l'atto della *spogliazione* viene visto da tutti i biografi/agiografi analizzati come il momento iniziale dell'avvicinamento di Francesco alla figura di Cristo, e in modo particolare del Cristo crocifisso, in virtù della rinuncia ai beni terreni, cosicché i tre elementi ricordati all'inizio di questo *excursus* come indicativi della identità francescana (nudità – *Sequela Christi* – povertà) si ricongiungono all'interno di questo momento cruciale della biografia di Francesco.

Unica eccezione in questo panorama è rappresentata dalla *Vita prima* di Tommaso da Celano che, dopo aver ricordato l'atto del vescovo che accoglie fra le sue braccia Francesco coprendolo con il proprio mantello, ritorna sulla nudità proponendocene però una diversa lettura:

Ecco che già lotta nudo con il nudo nemico (nudus cum nudo luctatur) e, abbandonando tutto ciò che appartiene al mondo, si ricorda solo della giustizia divina. S'adopera ormai a disprezzare la propria vita, deponendo ogni cura terrena, in modo che la sua povertà lo renda sicuro anche nella via infestata da banditi e solo il muro della carne lo tenga ancora separato dalla visione di Dio.³⁵

Il testo di Tommaso, che non si riferisce né in modo diretto né in modo indiretto al tema della *sequela Christi*, ci riconsegna un'immagine per così dire *agonistica* di Francesco, ancora impegnato, nonostante la *spogliazione* appena avvenuta, nella lotta con il *principe di questo mondo*. Nella conclusione del racconto della *spogliazione* Tommaso intesse testi di Paolo, di Gregorio Magno e di Seneca. I primi due sono funzionali a descrivere la lotta fra opposti, in Paolo fra colui che *sollicitus est quae sunt mundi* e colui che *sollicitus est quae Domini sunt*³⁶, mentre il testo di Gregorio descrive la conversione nei termini di rinuncia e lotta:

Il Signore comandò a noi che intendiamo seguirlo la rinuncia ai nostri beni (renuntiemus nostri), perché, arrivati al combattimento della fede (ad fidei agonem venimus) dobbiamo entrare in lotta contro gli spiriti maligni che non posseggono nulla in questo mondo. Il nostro dovere quindi è di combattere contro di loro spogli di tutto (Nudi ergo cum nudis luctari debemus). Quando infatti qualcuno, tenendo le vesti lotta contro chi non ne ha, è presto preso e buttato a terra, perché si trova impacciato. Ora tutte le cose della terra non si possono forse considerare vesti poste sul corpo (Quid enim sunt terrena omnia, nisi quaedam corporis indumenta)? Chi dunque sta per entrare in lotta contro il demonio, si tolga queste vesti se non vuole soccombere.³⁷

³⁵ Tommaso da Celano, *Vita del beato Francesco*, VI.15, in *LF*, vol. II, p. 55; cfr. *FF*, 345, p. 423.

³⁶ Cfr. *1 Cor.*, 7. 32-33.

³⁷ Gregorio Magno, *Omellie sui Vangeli*, XXXII.2 in Gregorio Magno, *Omellie sui vangeli. Regola pastorale*, a cura di G. Cremascoli, UTET, Torino 1968, p. 315.

Ciò che viene descritto dalle parole di Gregorio appare dunque come il presupposto funzionale e spirituale della *sequela Christi*: spogliarsi delle cose del mondo e dunque degli abiti rende *atleticamente* più agili ad affrontare la lotta con il maligno e la rinuncia ai beni colloca l'uomo fra coloro che Paolo aveva definito *solliciti quae Domini sunt*. In questo quadro il ricorso al testo di Seneca, non unico nella lunga agiografia di Tommaso da Celano, serve al narratore a ribadire che la povertà costituisce il miglior antidoto nei confronti degli assalti materiali del mondo e delle tentazioni del maligno che agiscono tramite essi:

I banditi non assalgono uno che non ha niente con sé; anche in una strada insidiata da malviventi, chi è povero può camminare tranquillo (Nudum latro transmittit; etiam in obsessa via pauperi pax est).³⁸

Il testo di Tommaso tuttavia nella sua conclusione apre un nuovo capitolo nella vicenda della *spogliazione*, i cui riflessi teologicamente più rilevanti verranno esplicitati, paradossalmente, nell'opera poetica di Enrico di Avranches: si tratta del tema della *visio dei* richiamato in precedenza. Secondo Tommaso ormai Francesco è separato dalla piena visione di Dio dal solo abito che ora indossa, il *muro della carne* (*carnis paries*); pure l'autore, così attento al tessuto biblico, e non solo, del proprio racconto non pare cogliere l'immediato richiamo che le sue parole lasciano intravedere. Il tema si ritrova con parole quasi identiche nella *Vita sancti Francisci* di Giuliano da Spira:

L'uomo di Dio già si conforma (conformat) nudo all'uomo denudato sulla croce, già adempie perfettamente al consiglio di rinunciare a tutte le cose, lui che solo il velo delle carne separava ormai dalla

³⁸ Lucio Anneo Seneca, *Lettere a Lucilio*, I.14.9 a cura di C. Barone, Garzanti, Milano 1993, p. 67.

visione di Dio (quem a divino contuitu iam nil terrenum, nisi solus carnis paries, separabat).³⁹

Le parole sono sostanzialmente le stesse ma, come fa notare Bartoli, *riflettono due interpretazioni teologiche diverse*⁴⁰, non solo però per le sapienti citazioni cui i due autori fanno riferimento, ma anche e soprattutto per il fatto che quello di Giuliano non è un contesto *agonistico*, non la lotta dell'uomo che denudatosi si accinge a sostenere più adeguatamente l'assalto del male è ciò che Giuliano vuole comunicarci, quanto piuttosto l'adeguamento al modello che Francesco realizza; non casualmente compare qui, forse per la prima volta, un tema, quello della *conformitas* che, insieme e a tratti in competizione con quelli della *imitatio* e della *sequela*, costituirà il centro delle diverse interpretazioni dell'adesione di Francesco al *modello cristico*. Anche per questo il referente fra i padri della chiesa di Giuliano non è Gregorio Magno, ma Gerolamo che aveva in più occasioni posto in relazione il tema della *sequela Christi* con quello della nudità:

*Oppure, se aneli alla perfezione, esci con Abramo dalla tua patria e dalla tua parentela, e va verso l'ignoto. Se possiedi ricchezze, vendile e dalle ai poveri. Se non ne hai, sei già libero da un grande fardello. Cristo è nudo: seguilo nudo anche tu (si non habes, grandi onere liberatus es; nudum Christum, nudus sequere).*⁴¹

Eppure nemmeno Giuliano conduce alle conseguenze a mio avviso più rilevanti il tema della nudità di Francesco in relazione alla *visio Dei*; è, come anticipato, il poema di Enrico di Avranches che spingendo all'estremo il tema della carne come solo abito di France-

³⁹ Iuliani de Spira, *Vita sancti Francisci*, 9 in *Fontes Franciscani*, ed. cit., p. 1033.

⁴⁰ M. Bartoli, *op. cit.*, p. 72.

⁴¹ Sancti Eusebii Hieronymi, *Epistola CXXV. Ad Rusticum monachum*, 20 in Sancti Eusebii Hieronymi, *Opera. Epistularum Pars III*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 56, Vienna-Lipsia 1818, p. 142.

sco, realizza l'incontro fra l'atto della *spogliazione* e uno dei passi più noti della *Prima lettera ai Corinti* di Paolo:

*Così Francesco, consegnando beni e vestiti, non volendo trattenere nulla di ciò con cui sarebbe trattenuto dal nemico (nilque tenere volens per quod teneatur ab hoste), ormai non ricerca nulla nel mondo che non sia celeste e, benché vivente sulla terra, è unito agli esseri celesti più che ai terrestri e, assorto in cielo langue sulla terra, già vive nel cielo, con la mente vive in cielo, più che con il corpo sulla terra. Già vede Dio come in uno specchio, e lo vedrebbe faccia a faccia se lo spessore della carne che è nel mezzo permettesse all'anima che vi è rinchiusa di giungere alla visione (Iamque Deum videt in speculo, facieque videret /Ad faciem, si grossities, intersita carnis / Inclusae sineret animae procedere visum).*⁴²

Sembra di assistere, in questo caso, a un riassunto dei vari aspetti relativi alla *visio Dei*, analizzati fino a questo momento: Enrico richiama, seppure indirettamente il tema gregoriano, della funzionalità della nudità nella lotta con il maligno (*nilque tenere volens per quod teneatur ab hoste*), allo stesso tempo ricorda la necessità della povertà, intesa come totale *spogliazione* dei beni terreni, per la *conformitas* o *sequela*, termini che tuttavia Enrico non usa, nei confronti di Cristo il cui nome, anche questo andrebbe notato, non compare nella ricostruzione del poeta. Pare che alla narrazione del *clericus vagans* interessi soprattutto mostrare come l'azione di Francesco attesti un disprezzo del mondo – *mundum contemnere, mundo reddere se contemptibilem* – fino a giungere alla riproposizione di antiche visioni dualistiche di un'anima quasi prigioniera del corpo che si traduce nell'ostacolo che si frappone alla piena conoscenza di Dio; da qui il richiamo quasi letterale alle parole di Paolo:

Adesso noi vediamo in modo confuso, come in uno specchio; allora invece vedremo faccia a faccia. Adesso conosco in modo imperfetto,

⁴² Henrici Abricensis, *Legenda Sancti Francisci versificata*, vv. 184-193, in *Fontes Franciscani*, Porziuncola, Assisi-S. Maria degli Angeli 1995, p. 1151.

*ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto (Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum).*⁴³

3. «Da un altro pianeta»: breve excursus nella pazzia francescana

Il tema della pazzia è un elemento fortemente presente nelle ricostruzioni della vita di Francesco e recentemente Pietro Maranesi ha sottolineato come, pur distinguendosi dai *folli di Cristo* della tradizione orientale, sia

*possibile ... assumere la categoria di follia evangelica come una delle chiavi per comprendere alcuni elementi essenziali della sua vicenda umana e cristiana.*⁴⁴

Non è mia intenzione ripercorrere questo tema all'interno delle agiografie utilizzate fino a ora, ma solamente mettere in evidenza la connessione fra il tema della pazzia e l'atto della *spogliazione* compiuto alla presenza del padre e del vescovo, davanti al popolo di Assisi.

Diversamente da quanto accaduto nei racconti della *spogliazione*, le fonti agiografiche di cui mi sono servito concordano nel legare strettamente la presunta pazzia di Francesco con il gesto di rottura nei confronti del padre; il riconoscimento della pazzia da parte della popolazione di Assisi sembra costituire, con un'unica eccezione, un antifatto (anche se non la causa) del gesto compiuto da Francesco.

A tale vista tutti quelli che lo conoscevano, confrontandolo a com'era prima (comparantes ultima primis) cominciarono a svergognarlo chiamandolo pazzo furioso (insanum ac dementem) e gli gettava-

⁴³ I Cor., 12.13.

⁴⁴ P. Maranesi, Novellus pazzus. *La categoria della "follia" nella vicenda di frate Francesco*, in "Italia Francescana" 1/93 (2019), p. 89.

no addosso pietre e fango delle piazze. Lo osservavano diverso da com'era solito comportarsi (a pristinis moribus alteratum) e molto provato dalla macerazione della carne, perciò attribuivano ciò che faceva a demenza e follia (exinanitioni et dementiae).⁴⁵

La pazzia di Francesco risulta evidente al popolo di Assisi per differenza rispetto al suo consueto comportamento, come sottolineato in due occasioni, nel breve volgere di poche righe, da Tommaso da Celano. È dunque all'aspetto esteriore e alla trascuratezza dell'abbigliamento, mentre nessun cenno è fatto dagli agiografi a parole o frasi pronunciate da Francesco, che i concittadini fanno risalire il giudizio relativo alla follia di colui che fino a poco tempo prima era stato il re delle feste e aveva aspirato ad acquisire il titolo di cavaliere. Anche Bonaventura descrivendo il rientro di Francesco in città, dopo la sosta a San Damiano, durante la quale si colloca l'episodio del Crocifisso, che precede la reclusione forzata a opera del padre e la successiva *spogliazione*, si riferisce, per caratterizzare la pazzia di Francesco, al semplice aspetto esteriore, che pare sufficiente a *giustificare* il giudizio dei concittadini:

I cittadini, non appena lo videro con la barba incolta e turbato nella mente (mente mutatum), ritenutolo per questo fuori di senno (alienatum putarent a sensu), gli scagliavano addosso fango e pietre della strada e lo insultavano con clamorosi schiamazzi, come se fosse un pazzo e un demente (tamquam insano et dementi).⁴⁶

Il contrasto con il *Francesco di prima*, quello che era considerato il re delle feste, porta anche gli amici, nelle parole del romanzo di H. Hesse, a formulare un giudizio di pazzia; il riferimento è a un episodio che precede la *spogliazione*, quando durante una festa gli

⁴⁵ Tommaso da Celano, *Vita del beato Francesco*, V.11 in *LF*, vol. II, p.49; cfr. *FF*, 338, p. 420.

⁴⁶ Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore di San Francesco*, II.2 in *LF* vol. IV, pp. 51-53; cfr. *FF*, 1041 p. 846.

amici trovano Francesco solo e silenzioso per strada e, deridendolo, gli chiedono se sia intenzionato a prendere moglie:

Il deriso, sentite queste parole, si rizzò, il volto pallido ma lieto, e disse con voce chiara: «È proprio così, dici bene. Ho intenzione di prendermi una sposa, ma è molto più nobile, ricca e bella di quanto voi possiate pensare e immaginare». E dicendo questo sorrideva.

Gli amici risero, corsero via e lo lasciarono stare, ma lui fece cadere il ridicolo bastone da re che aveva ancora in mano, e in quel momento con il bastone allontanò la vita trascorsa e la gioventù dissipata. La sposa bella e nobile, però, di cui aveva parlato allegoricamente, era la povertà alla quale si propose di congiungersi da quel momento in poi nel modo più profondo.

Più d'uno, leggendo questo, riderà e scuoterà la testa come se si parlasse di un pazzo, così come fecero gli amici di Francesco.⁴⁷

Fra le agiografie analizzate solo il *De inceptioe vel fundamento ordinis*, che riduce a una sola frase l'episodio della *spogliazione*, in precedenza non fa alcun cenno alla presunta *pazzia* di Francesco. Tuttavia, nella narrazione di quest'opera, una volta compiuta la scelta della vita evangelica, sono proprio la povertà e la semplicità che la caratterizzano a suscitare il rifiuto, il riso e alla fine il giudizio di pazzia da parte dei concittadini:

Camminava a piedi nudi e indossava una veste miserabile stretta da un'umilissima cintura. Dovunque lo incontrasse, suo padre, oppresso da un dolore violento, lo malediceva. Ma il beato abbracciava un vecchio mendicante di nome Alberto e gli chiedeva di essere benedetto. Molti altri ridevano di lui e lo insultavano e quasi tutti lo credevano pazzo (et pro insano quasi ab omnibus habebatur). Egli però non se ne curava e neppure rispondeva loro (nec eis etiam respondebat), ma cercava con tutto l'impegno di realizzare ciò che

⁴⁷ H. Hesse, *op. cit.*, pp. 30-31; le fonti più immediate della vicenda narrata da Hesse sono: Tommaso da Celano, *Vita del beato Francesco*, III.7 in *LF*, vol. II, p. 45; cfr. *FF*, 331, p. 417 e *Leggenda dei tre compagni*, III.7 in *FF*, 1402, p. 1072, che tuttavia non fanno alcun accenno a un giudizio di pazzia formulato dagli amici.

*Dio gli indicava. Non procedeva seguendo le dotte parole della sapienza umana, ma la manifestazione e la potenza dello Spirito.*⁴⁸

Nonostante la diversa collocazione rispetto all'evento della *spogliazione*, anche in questo caso il giudizio di pazzia dei concittadini è formulato sulla base dell'aspetto e delle azioni esteriori; la narrazione del cosiddetto *Anonimo perugino* permette tuttavia di fare un passo in avanti in questo breve *excursus* sulla *pazzia francescana*. Proprio il fatto che il giudizio di pazzia si fondi sull'esteriorità della figura di Francesco spinge l'estensore del testo a contrapporre la *sapienza umana* alla *potenza dello spirito* con un richiamo evidente alla *Prima lettera ai Corinti* di Paolo⁴⁹: il richiamo alla *pazzia* di Francesco mi pare funzionale nelle agiografie esaminate, al di là delle loro lievi differenze, a ribadire il contrasto fra interiorità ed esteriorità, o meglio ancora fra due logiche fra loro inconciliabili. Proprio Giuliano da Spira, dopo avere ricordato che a seguito della *spogliazione* Francesco nudo si presenta come *esule nel mondo* richiama il *Salmo 36*: *il giusto ha sempre in bocca la sapienza e la sua lingua parla secondo giustizia*; ma a fondamento di questa citazione, per quanto in modo non evidente, pare esservi la trama di riferimenti paolini che sorregge il richiamo alla pazzia nelle diverse agiografie. Per evidenziare questo aspetto, che permette di fornire una più completa valutazione della *pazzia* di Francesco, è utile prendere le mosse da un episodio collocato molti anni dopo la *spogliazione*; nel cosiddetto *Capitolo delle stuoie* alla presenza del Cardinale Ugolino, Francesco si trova ad affrontare la proposta di molti frati che chiedono di assumere la regola di un altro ordine religioso. Il suo rifiuto è perentorio e viene giustificato con queste parole:

Fratelli, fratelli miei, Dio mi ha chiamato a camminare la via della semplicità e me l'ha mostrata. Non voglio quindi che mi nominiate

⁴⁸ Anonimo Perugino, *Gli esordi e la fondazione dell'Ordine*, I.9 in *LF*, vol. II, p. 341; cfr. *FF*, 1496, pp. 1128-1129.

⁴⁹ Cfr. *I Cor.*, 3. 18-20.

altre Regole, né quella di sant'Agostino, né quella di san Bernardo o di san Benedetto. Il Signore mi ha rivelato essere suo volere che io fossi un novello pazzo nel mondo (Unus novellus pazzus in mundo): questa è la scienza alla quale Dio vuole che ci dedichiamo! Egli vi confonderà per mezzo della vostra stessa scienza e sapienza.⁵⁰

In questo caso non sono i concittadini a qualificare Francesco come *folle* è lui stesso ad attribuirsi questa caratterizzazione, come esito però di una elezione divina che da un lato marca la rottura con tutta la tradizione monastica precedente (questa la ragione per la quale non se ne possono accettare le regole) e dall'altro permette di qualificare la forma di vita scelta da Francesco come opposta e alternativa alla logica del mondo in cui egli continua a camminare; in questo senso il richiamo indiretto alle parole di Paolo nelle ultime righe del testo citato pare evidente:

Se qualcuno tra voi si crede un sapiente in questo mondo, si faccia stolto per diventare sapiente (stultus fiat ut sit sapiens), perché la sapienza di questo mondo è stoltezza davanti a Dio. Sta scritto infatti: Egli fa cadere i sapienti per mezzo della loro astuzia. E ancora: Il Signore sa che i progetti dei sapienti sono vani.⁵¹

⁵⁰ *Leggenda perugina (Compilatio assisiensis)*, 114, in *FF*, 1673, p. 1282 (trad. leggermente modificata). L'idea di una *nuova follia* è letteralmente ripresa nel romanzo che lo scrittore greco N. Kazantzakis ha dedicato alla biografia di Francesco, e significativamente collocata nel momento del rifiuto della paternità terrena per affidarsi esclusivamente al Padre celeste; cfr. N. Kazantzakis, *Francesco*, Crocetti, Milano 2013 [eBook], pp. 103-104: *Poi si rivolse ai notabili e al popolo: "Fratelli, ascoltate tutti che cosa mi ordina Dio: finora chiamavo padre messer Bernardone; d'ora in poi dirò: Padre nostro che sei nei cieli. Spezzo le catene che mi legano alla terra; mi preparo a tornare alla mia casa, in cielo. È questa, fratelli, la nuova follia, ascoltatela"*.

⁵¹ *I Cor.*, 3. 18-20; nel successivo capitolo della *Lettera* Paolo ritorna sul tema con un passo che, costruito sulla base di opposizioni radicali, sembra essere una descrizione *ante litteram* di quanto occorso a Francesco nei primi tempi del confronto con il popolo di Assisi: *Noi stolti a causa di Cristo, voi sapienti in Cristo; noi deboli, voi forti; voi onorati, noi disprezzati. Fino a questo momento soffriamo la fame, la sete, la nudità, veniamo percossi, andiamo vagando di luogo in luo-*

È proprio in questa opposizione di due logiche fra loro inconciliabili che il tema della *spogliazione* e quello della *pazzia* si congiungono, anche dal punto di vista narrativo. Negli scritti agiografici esaminati, forse con la sola parziale eccezione della *Legenda trium sociorum*⁵², l'episodio della *spogliazione*, con le sue premesse e conseguenze, è costruito intorno al contrasto fra un *protagonista*, indubbiamente rappresentato da Francesco, e un *antagonista* nella figura del padre Pietro di Bernardone. Nelle diverse narrazioni quest'ultimo gioca il ruolo di colui che, interessato agli aspetti materiali della vita, non capisce e, di conseguenza, non accetta, la trasformazione del figlio; anche quando viene ricordato il sentimento di affetto che lega il padre al figlio, cosa che non tutte le agiografie fanno, se ne sottolinea l'aspetto mondano e non spirituale; il *De inceptione*, dopo aver richiamato il proposito di Francesco di ristrutturare la chiesa di San Damiano con il denaro ricavato dalla vendita del cavallo e degli abiti acquistati per l'avventura pugliese che avrebbe dovuto trasformarlo in cavaliere, con queste parole ci racconta la reazione del padre

Quando lo venne a sapere suo padre, che gli voleva bene, ma non secondo lo spirito (carnaliter diligens), e che bramava quel denaro

go, ci affatichiamo lavorando con le nostre mani. Insultati, benediciamo; perseguitati, sopportiamo; calunniati, confortiamo; siamo diventati come la spazzatura del mondo (tamquam purgamenta hujus mundi facti sumus), il rifiuto di tutti, fino ad oggi (I Cor., 4. 10-13).

⁵² Cfr. P. Maranesi, *Chi è mio padre? Pietro di Bernardone nella spogliazione di Francesco d'Assisi*, Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli, Assisi 2018, pp. 16-17: *Tenendo presenti tutti questi legami redazionali si può concludere che il testo dei Tre compagni rappresenti sicuramente la fonte più ricca e accurata per comprendere quei tragitti umani vissuti da Francesco che lo portarono alla scelta di vendere il cavallo e fermarsi a San Damiano ... Mentre in Tommaso [da Celano], come vedremo, la figura del padre, oltre ad essere molto limitata e marginale, rappresenta una presenza fondamentalmente negativa (interpretazione che confermerà anche nel Memoriale e sarà di nuovo assunta, sebbene un po' attutita, da Bonaventura), nella Leggenda dei tre compagni invece si ha un'elaborazione del ruolo del padre non solo più articolata ma anche meno agiograficamente "ideologica".*

(dictam sitiens pecuniam) cominciò a tormentarlo e a provocarlo con diversi insulti, reclamando i soldi.⁵³

La stessa *Legenda trium sociorum*, sicuramente la più comprensiva nei confronti dell'atteggiamento di Pietro di Bernardone, come ha ricordato Pietro Maranesi, ricostruendo sostanzialmente la stessa situazione, sembra faticare a trovare un punto di equilibrio e lavorando su un complesso tessuto di riferimenti biblici, per noi non immediatamente decifrabili, ma sicuramente riconoscibili ai lettori dell'epoca, ci presenta la figura di Pietro di Bernardone al tempo stesso paternamente preoccupato e minacciosamente furente:

Mentre prolungava il suo soggiorno in quel luogo, suo padre, preoccupato, andava cercando (ut sedulus explorator circuivit quaerens) dove mai fosse finito il figlio. Venne così a sapere che, completamente trasformato, abitava presso san Damiano. L'uomo ne fu profondamente addolorato (tactus dolore cordis intrinsecus) e, sconvolto da quell'incredibile voltafaccia del figlio, chiamò amici e vicini (convocatis amicis et vicinis) e in tutta furia (citissime) si precipitò a San Damiano.⁵⁴

Il primo richiamo nel testo citato si riferisce indirettamente alla *Pima Lettera di Pietro: Siate sobri, vegliate. Il vostro nemico, il diavolo, come leone ruggente va in giro cercando chi divorare* (circuit, quaerens quem devoret). *Resistetegli saldi nella fede⁵⁵*; il contesto come si può vedere è quello della pericolosa minaccia demoniaca nei confronti del fedele, che viene invitato a difendersi con gli strumenti della fede. Subito dopo tuttavia l'anonimo estensore della *Legenda* cambia registro e, per caratterizzare il dolore del padre, utilizza le stesse parole che nella *Genesi* caratterizzano il dolore e il pentimento di Dio per la creazione dell'uomo, una volta constatata

⁵³ Anonimo Perugino, *Gli esordi e la fondazione dell'Ordine*, I.8 in *LF*, vol. II, p. 339; cfr. *FF*, 1494, pp. 1128.

⁵⁴ *Leggenda dei tre compagni*, VI.16 in *FF*, 1416, p. 1079.

⁵⁵ *1 Pt*, 5. 8-9.

la sua malvagità: *E il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo (tactus dolore cordis intrinsecus)*⁵⁶. Senza pensare ad alcun paragone fra Pietro di Bernardone e il Creatore, quel che emerge da questo riferimento biblico è il rimpianto per l'improvvisa e incomprensibile trasformazione del figlio, quasi un pentimento per aver generato colui che ora si presenta con caratteristiche così lontane da quel che il padre forse si attendeva. Non va tuttavia dimenticato che le parole del Creatore nella *Genesi* sono seguite dal proposito, potato a termine con la sola esclusione di Noè e degli ospiti dell'arca, di distruggere l'uomo cancellandolo dalla faccia della terra. Se queste parole si applicano alla disposizione d'animo del padre di Francesco, il suo atteggiamento risulta tutt'altro che amichevole. Il nostro narratore tuttavia riesce, nel breve volgere di una riga, a caratterizzare in modo ancora diverso l'azione di Pietro di Bernardone e per descrivere la convocazione degli amici e dei vicini perché lo aiutino a ricondurre Francesco nel percorso delle attese paterne, usa le stesse parole con cui il *Vangelo di Luca* descrive la gioia del pastore che ha ritrovato la pecorella smarrita: *Quando l'ha trovata, pieno di gioia se la carica sulle spalle, va a casa, chiama gli amici e i vicini (convocat amicos et vicinos), e dice loro: «Rallegratevi con me, perché ho trovato la mia pecora, quella che si era perduta»*⁵⁷.

È significativo che L. De Wohl, nel proprio romanzo, faccia riferimento allo stesso contesto, quello delle tre parabole della misericordia, nelle domande retoriche che Pietro rivolge alla moglie Pica dopo aver saputo che ella, in sua assenza, ha liberato Francesco dalla prigionia in cui il padre lo aveva costretto, e che faccia poi seguire a questo il giudizio di pazzia che il padre esprime sul figlio:

«Signora, hai perso la ragione! Dunque sarei crudele, eh? Secondo te avrei dovuto accogliere quella canaglia come il figlio prodigo! Sgozzare il vitello grasso, per il miserabile che mi ha derubato e

⁵⁶ *Gen*, 6.6.

⁵⁷ *Lc*, 15. 5-6.

mi ha ridotto allo zimbello della città. Dio, cos'ho mai fatto per meritare un figlio simile!»

...

«Ah, certo ha cominciato bene» ribatté, sarcastico, il mercante. «frodando e disonorando i suoi genitori, Violare due comandamenti è senz'altro il modo migliore per compiacere Dio. Sei proprio un'ingenua a lasciarti abbindolare dalle sue chiacchiere. È un folle, un pazzo criminale, che si spaccia da ... santo o eremita, o qualunque cosa si creda di essere».⁵⁸

Mi sembra si possa affermare che i due protagonisti fondamentali dell'episodio della *spogliazione*, anche e soprattutto se tale avvenimento viene letto attraverso l'ottica della *pazzia*, si presentino come portatori di due logiche incomunicabili fra loro: è all'interno di questo contrasto che la *nuova logica* di Francesco⁵⁹, che rompe in modo netto con quella nella quale si colloca la visione paterna, viene guardata come follia. Se prendiamo la *Legenda maior* di Bonaventura, che per il fatto di essere la più recente fra quelle esaminate può essere vista come una sintesi delle diverse visioni emerse, il gioco narrativo delle contrapposizioni sembra costituire la struttura portante del racconto della *spogliazione* allargato alle sue premesse e alle conseguenze immediate. Dapprima è il sacerdote della chiesa di San Damiano che, per timore della ricchezza e del potere del padre e dei parenti di Francesco, rifiuta il dono del denaro risultato della vendita delle stoffe e del cavallo, che Francesco, disprezzando il denaro e il potere a esso collegato, scaglia su una finestra quasi fosse polvere priva di valore (*verus pecuniarum contemptor in quamdam fenestram proicens, abiectam velut pulverem vilipendit*)⁶⁰. Il padre,

⁵⁸ L. De Wohl, *Il gioioso mendicante. Vita di Francesco d'Assisi*, Rizzoli (BUR Contemporanea), Milano 2017, p. 152.

⁵⁹ G.G. Merlo a proposito dell'episodio relativo al *Capitolo delle stuoie* parla di *logica della croce*; cfr. G.G. Merlo, *op. cit.*, p. 90: un «pazzo» che vive nuovamente, che ripropone nel presente la «pazzia» del messaggio cristiano, ovvero la *logica della croce*.

⁶⁰ Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore di San Francesco*, II.1 in

venuto a conoscenza del nuovo comportamento del figlio si precipita (*cucurrit*) a San Damiano, *furibondo, sconvolto* le traduzioni del bonaventuriano *perturbatus animo*, sono diverse, ma quel che pare certo è che Pietro di Bernardone voglia far recedere il figlio dal proprio atteggiamento: ancora una volta Francesco, rinuncia al potere, in questo caso quello della resistenza a piede fermo e si nasconde, ma Bonaventura ci tiene a sottolineare che non si tratta di una fuga e per far questo si serve della citazione della *Lettera ai Romani: Non fatevi giustizia da voi stessi, ma lasciate fare all'ira divina* (date locum irae)⁶¹:

*Ma Francesco, poiché solo da poco era diventato atleta di Cristo (novus Christi erat athleta) avvertendo le minacce dei persecutori e prevedendo il loro arrivo, si nascose in un fosso occulto per dare luogo all'ira.*⁶²

A questo segue il rientro in Assisi e l'accoglienza con pietre e fango da parte dei concittadini che lo ritengono pazzo; è ancora una volta l'antagonista Pietro di Bernardone ad agire, forse stupito dalla sopportazione del figlio che si mostra sordo alle ingiurie degli assisiati, anche se la sua azione non punta a liberare, quanto piuttosto a perdere Francesco (*non ad liberandum eum, sed potius ad perdendum*), e si traduce nell'esercizio di un potere che si manifesta attraverso parole, percosse e catene. La contrapposizione delle due logiche emerge con forza nella narrazione di G. Jorgensen, che quasi compiangere il padre che pensa ancora che la *logica del mondo* possa essere efficace nei confronti di Francesco:

Il povero Pietro di Bernardone sperava che una buona dose di oscura prigione farebbe passar questa nuova pazzia al figlio suo. Rincrudì ancora la prigionia del sottoscala con una dieta rigorosa

LF vol. IV, pp. 50-51; cfr. FF, 1039 p. 845.

⁶¹ Rm, 12.19.

⁶² Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore di San Francesco*, II.2 in LF vol. IV, pp. 51; cfr. FF, 1039 p. 845.

a pane ed acqua, immaginandosi così di poter vincere più presto l'ostinatezza del giovane, di cui spesso, altre volte, aveva conosciuto la ghiottoneria.

Ma il tempo di una volta era passato, e Francesco era diventato un altr'uomo, – ormai, quando un piatto gli sembrava troppo saporoso, vi mescolava della cenere, dicendo scherzosamente ai suoi commensali che «sorella cenere è casta».⁶³

Ancora una volta l'atteggiamento di Francesco non si manifesta attraverso un'azione o un discorso, egli smonta la logica del potere sopportando, riaffermando con questo la propria fede (si ricordi il *Resistite fortes in fide* della *Prima Lettera di Pietro*) nella volontà da cui ormai ogni sua azione sembra dipendere e facendo appello, secondo la narrazione bonaventuriana, che cita direttamente la fonte evangelica, alla forma più eclatante del paradigma ribaltato: *Beati i perseguitati per la giustizia, perché di essi è il regno dei cieli*⁶⁴. Va notato, anche se solo di passaggio, che Francesco non si libera da sé dalle catene in cui lo ha costretto il padre, è l'intervento della madre a consentirgli di ritornare a San Damiano. Sarà nuovamente Pietro di Bernardone a mettere in moto la vicenda:

*pieno d'ira (fremens), corse (cucurrit) verso quel luogo per far almeno allontanare il figlio dal territorio, nel caso in cui non fosse stato in grado di farlo ritornare. Francesco, confortato da Dio (confortatus a Deo), di sua spontanea volontà andò incontro al padre furibondo (obvium ultro se obtulit patri furenti), gridandogli, con voce libera (libera voce clamans), che egli non temeva in nessun modo le sue percosse e le sue catene e per di più dichiarò che, per il nome di Cristo, avrebbe sopportato gioiosamente tutti i tormenti (gaudenter mala omnia subiturum).*⁶⁵

⁶³ G. Jorgensen, *op. cit.*, pp. 54-55 (sottolineatura mia).

⁶⁴ *Mt*, 5.10.

⁶⁵ Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore di San Francesco*, II.3 in *LF* vol. IV, p. 53; cfr. *FF*, 1042 pp. 846-847.

Il confronto diventa fisico e verbale, anche se non è dato sapere, fatto salvo il discorso indiretto di Bonaventura, quali siano state le parole che Francesco ha rivolto al padre; tuttavia uno solo degli opposti agisce secondo la logica del mondo, quella del potere e della proprietà, non si dimentichi che secondo Bonaventura il furore del padre viene mitigato (*mitigatus est furor*) quando egli ritorna in possesso della somma di denaro che il figlio ha con disprezzo gettato sulla finestra. Francesco parla, è libero (*ultra e libera voce clamans*) e tale rimarrebbe qualora per lui si riproponessero percosse e catene, che egli stima nulla perché ormai fuori dalla logica all'interno della quale esse si collocano. Così, paradossalmente, come avviene in ogni cambio di paradigma, la vera libertà di Francesco è tutta nell'espressione che chiude la citazione: *gaudenter mala omnia subiturum*. Ed è così perché Francesco, verso il quale ancora non cessano le azioni del padre che, per preparare l'*acme* della vicenda, Bonaventura chiama ora *pater carnis*, si è già denudato dell'elemento che più di altri fonda potere e dominio: il denaro, significativa a questo proposito l'espressione che segue di poche righe il testo citato, *filium gratiae pecuniam iam nudatum*.

Dopo aver costruito tutto con notevole sapienza letteraria a Bonaventura non resta che condurre il lettore all'evento deflagrante della spogliazione già analizzato in precedenza. Che ha a che vedere tutto ciò con la pazzia?

*Costruiscono senza logica, beati loro, i pazzi! O con una loro logica che vola come una piuma! ... Voi dite "questo non può essere" e per loro può essere tutto.*⁶⁶

Non è all'opposizione fra logica e follia, quella a cui pensa Pirandello, che si può ricondurre la vicenda della *spogliazione* di Francesco; si tratta piuttosto del contrasto fra due logiche. Sarebbe facile, forse troppo, per la rottura francescana, parlare di contrapposizione

⁶⁶ Pirandello *Enrico IV*, atto II in *Il teatro di Luigi Pirandello. Sei personaggi in cerca d'autore. Enrico IV*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1979, p. 198.

fra carne e spirito e certo più di un passo, non solo nell'agiografia bonaventuriana, autorizza a farlo; si pensi soltanto alla contrapposizione fra *pater carnis e filius gratiae* o ancora, in modo più evidente, a quella fra *padre sulla terra e padre nostro che sei nei cieli* con cui Francesco accompagna, almeno in alcune ricostruzioni, il momento della *spogliazione*. Eppure non tutto si esaurisce qui, anzi forse questo è l'aspetto meno rilevante e meno essenziale della rottura francescana, perché la scelta della povertà, di cui la *spogliazione* è un'immagine potente, non significa fuoriuscita dal mondo, quanto piuttosto, rimanendo nel mondo, si ricordi *unus novellus pazzus in mundo*, indicarne un altro in cui, nella logica ribaltata delle *beatitudini* i valori si rovesciano cosicché è giusto chi subisce persecuzioni in nome della giustizia, è ricco chi nulla possiede e soprattutto nulla stima sia la ricchezza del mondo. È un discorso che porterebbe lontano, che permetterebbe forse di valutare in modo meno severo certe attualizzazioni della vicenda francescana⁶⁷, che, consapevolmente credo, non vogliono avere pretese di ricostruzione storica o ancora

⁶⁷ Il riferimento è anche, ma non solo, alla stroncatura che F. Castelli fa dell'opera teatrale di Saramago *La seconda vita di Francesco d'Assisi*, cfr. F. Castelli, *Risvegliò il mondo. San Francesco nella letteratura del Novecento*, Messaggero, Padova 2006, p. 60: *Riesce difficile, anzi impossibile, riconoscere, nel dramma di Saramago, il Francesco della storia. Il drammaturgo portoghese lo ha costruito a proprio uso e consumo per farne un facile bersaglio contro l'istituzione ecclesiastica*. Il testo di Saramago, costruito interamente intorno alla questione della povertà e del potere, risulta certamente piuttosto debole, il carattere dei personaggi, anche quello dello stesso Francesco, risulta poco sviluppato (in questo Castelli ha parzialmente ragione), ma pare difficile pensare che un dramma teatrale o un romanzo abbiano come scopo quello di riproporre la figura storica di cui parlano, essi forse lavorano su suggestioni e seguono strade inedite e impensate a partire da alcuni elementi della storia. In questo senso mi sembrano suggestive, in relazione ai temi qui trattati, le parole di Frate Elia nel testo dell'autore portoghese; cfr. J. Saramago, *La seconda vita di Francesco d'Assisi*, a. I, in J. Saramago, *Teatro*, Einaudi, Torino 1997, p. 157: *Quel che hai fondato non ha nessuna somiglianza con ciò che esiste oggi. Il mondo è cambiato mentre eri assente. E sei ingenuo se ti aspettavi di trovare quel nulla che fummo, quell'infima cosa.* (sottolineatura mia).

condurrebbe ad assimilare la *spogliazione* di Francesco alla *kenosis* divina, come fa Cacciari in un recente saggio:

Imitare il Cristo comporta così, in uno, imitare la dinamica kenotica che investe il Deus Relatio. La spogliazione dai beni sta in un rapporto di analogia attributiva, e cioè in una proporzionalità reale, con la kenosi divina ... Lo svuotarsi di tutti gli impedimenti esteriori, fino alla spogliazione dal Sé, vale soltanto se avviene per amore ... Povertà diviene, allora, ricchezza di esperienza, curiositas anche – l'opposto di ogni contemptus mundi –, la condizione indispensabile per poter accogliere in noi ogni volto, ogni incontro, ogni ente sub specie aeternitatis.⁶⁸

È tuttavia la narrazione di questa *logica folle* che si vuole seguire qui ancora per un breve tratto, perché all'interno di questa prospettiva ricevono una nuova luce tutte le caratterizzazioni che del suo gesto vengono date da parte di chi, solo apparentemente, si trova sul suo stesso versante, ma in realtà non ne capisce, e forse neppure ne condivide, la logica. In questo modo credo vadano lette alcune aggettivazioni o caratterizzazioni, attribuite al vescovo Guido e già in precedenza indicate, del *fervor* di Francesco nel momento della *spogliazione*: *excedentem fervorem* e ancora *fervore spiritu ebrius* (Bonaventura) o anche *cognovit mysterium continere* (Tommaso da Celano). Il mistero divino che lì si manifesta può certo essere letto in termini di follia e tale dovette apparire al popolo di Assisi e allo stesso vescovo Guido che forse sentì risuonare in quel momento le parole di Paolo:

Dov'è il sapiente? Dov'è il dotto? Dov'è il sottile ragionatore di questo mondo? Dio non ha forse dimostrato stolta la sapienza del mondo? Poiché infatti, nel disegno sapiente di Dio, il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio salvare i credenti con la stoltezza della predicazione. Mentre i Giudei

⁶⁸ M. Cacciari, *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e Giotto*, Adelphi, Milano 2011, pp. 65-67.

*chiedono segni e i Greci cercano sapienza, noi invece annunciamo Cristo crocifisso: scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani.*⁶⁹

Il romanzo di F. Ulivi, cui si è già fatto riferimento in precedenza, coglie con efficacia questo spiazzamento del vescovo determinato dalla *folia* di Francesco: “*Forse*”, pensò, “*è pazzo: ma ha il potere di commuovermi. E se non è pazzo, che altro può essere? ...*”⁷⁰.

Allo stesso modo l’*eccesso* di Francesco si presenta come l’oltrepassamento di un limite, come un atto irrevocabile, che si qualifica come uscita da qualcosa, dal mondo dei valori del padre, della società del tempo e della stessa Chiesa, cui per scelta rimase sempre fedele. È un passo della *Legenda trium sociorum*, che, riportando un dialogo fra Francesco e il vescovo di Assisi Guido, rende evidente il rifiuto della logica del mondo che tuttavia non significa abbandono del mondo:

*Solo il vescovo di Assisi, al quale l’uomo di Dio ricorreva di frequente per consigliarsi, lo riceveva con benevolenza. Una volta gli ebbe a dire: “La vostra vita mi sembra dura e aspra, poiché non possedete nulla a questo mondo (in saeculo possidere)”. Rispose il Santo: “Messere, se avessimo dei beni, dovremmo disporre anche di armi per difenderci. È dalla ricchezza che provengono questioni e liti, e così viene impedito in molte maniere tanto l’amore di Dio quanto l’amore del prossimo. Per questo non vogliamo possedere alcun bene materiale a questo mondo (in hoc saeculo)”.*⁷¹

⁶⁹ I Cor, 1. 20-23.

⁷⁰ F. Ulivi, *op. cit.*, p. 135.

⁷¹ *Leggenda dei tre compagni*, IX.35 in *FF*, 1438, p. 1092; sul tema del rapporto fra povertà e forme del potere, interessanti le osservazioni contenute in G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, Neri Pozza, Vicenza 2011: *il lascito forse più prezioso del francescanesimo, con il quale sempre di nuovo l’Occidente dovrà tornare a misurarsi come al suo compito indifferibile: come pensare una forma-di-vita, cioè una vita umana, del tutto sottratta alla presa del diritto e un uso dei corpi e del mondo che non si sostanzia mai in un’appropriazione. Cioè ancora: pensare la vita come ciò di cui non si dà mai proprietà ma soltanto uso comune* (pp. 9-10) e ancora *se la vita del cristiano può incontrare*

L'abbandono della *logica del potere*⁷² e il sovvertimento dei valori, parte integrante della *folia francescana*, è colta con efficacia drammatica nel testo teatrale di I.A. Chiusano, cui si è già fatto riferimento, nel contatto fra Francesco e il lebbroso:

LEBBROSO – Lebbroso, sono lebbroso! Fatti in là! Perché ti avvicini? Sei sordo? Ma devi essere anche cieco per non vedere le mie piaghe! E senza naso, per non sentire il mio puzzo!

FRANCESCO – Ho tutti i cinque sensi, ma voglio vedere se ho il senso che tutti li soverchi: la carità.

LEBBROSO – Ce l'hai, ce l'hai, ti conosco. Sei Francesco di Pietro di Bernardone. Tutta Assisi ti sa largo di cuore. Gettami un soldo e vai!

FRANCESCO – Ai cani si getta la roba. Ai cristiani si mette in mano. (Gli prende la mano)

LEBBROSO – Che fai? Non toccarmi! Ti contagherò.

FRANCESCO – Solo se Dio lo avrà voluto. Lascia che baci queste povere dita deformi. (Esegue). O forma divina, come sei stata torturata da questo brutto male.

LEBBROSO – (si stacca violentemente, ansimando. Dopo una pausa) – Francesco, tu sei il più grande pazzo che sia nato nell'Umbria. Ma mi hai dato più ch'io non abbia mai ricevuto dacché sono infetto da questo morbo. E ora vai, vai, mi hai sconvolto. Non mi sono mai sentito così ricco ... e così povero.⁷³

senza dubbio puntualmente la sfera del diritto, è altrettanto certo che la stessa forma vivendi cristiana – che è quanto la regola ha in vista – non può esaurirsi nell'osservanza di un precetto, non può avere natura legale (p. 63). Si veda anche J. Dalarun, *Governare è servire. Saggio di democrazia medievale*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2015.

⁷² Cfr. C. Frugoni, *Vita di un uomo: Francesco d'Assisi*, Einaudi, Torino 1995, p. 52: *L'essere «minore» esprime un concetto al quale egli rimase sempre fedele, difendendolo strenuamente per tutta la vita: perseverare nel condividere con i poveri e i deboli la loro esistenza precaria di emarginati, l'unico modo, secondo il futuro santo, di non entrare nella logica di un potere che costringe a salvaguardare e difendere ciò che si è conquistato, e a vedere un nemico in chi lo insidia.*

⁷³ I.A. Chiusano, *op. cit.*, p. 33.

Le parole di Chiusano unite al passo tratto dalla *Legenda trium sociorum*, aiutano a chiarire il senso di un'affermazione presente all'inizio del *Testamentum* dove, dopo aver ricordato l'esperienza di misericordia compiuta presso i lebbrosi, Francesco dice: *e mentre mi allontanavo da loro, ciò che mi sembrava ripugnante si è mutato in me* (conversum fuit mihi) *in dolcezza dell'anima e della carne. Poi mi trattenni ancora per un poco e uscii dal mondo* (parum steti et exivi de saeculo)⁷⁴. La formula che chiude il passo costituisce l'espressione tecnica della cultura monastica per indicare l'ingresso nel chiostro, qui invece indica l'avvio di quel processo di trasformazione, metaforicamente indicato dalla conversione dell'amaro in dolce, che condurrà Francesco a quel cambio di paradigma che significa non solamente vedere in modo diverso ciò che tutti vedono, ma vedere altre cose:

*durante le rivoluzioni, gli scienziati vedono cose nuove e diverse anche quando guardano con gli strumenti tradizionali nelle direzioni in cui avevano già guardato prima. È quasi come se la comunità degli specialisti fosse stata improvvisamente trasportata su un altro pianeta dove gli oggetti familiari fossero visti sotto una luce differente e venissero accostati a oggetti insoliti.*⁷⁵

4. La vera laetitia: dentro il mondo fuori dal mondo

È dunque su un *altro pianeta* che vanno collocati gli eventi che seguono la *spogliazione*, certo non tutto è così semplice e la tormen-

⁷⁴ Francesco d'Assisi, *Testamento*, 1 in *LF*, vol. I, p. 221; cfr. *FF*, 110, p. 131.

⁷⁵ T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche. Come mutano le idee della scienza*, Einaudi, Torino 1969, p. 139. L. de Wohl alla conclusione del racconto della *spogliazione*, dopo aver riportato le parole di Francesco relative all'abbandono del padre terrestre per riconoscere solo quello celeste, aggiunge: *Il tono non lasciava trapelare traccia di indignazione, durezza o rabbia. Sembrava remoto, distaccato, come se provenisse da una grande distanza* (L. de Wohl, *op. cit.*, p. 164; sottolineatura mia).

tata storia dell'Ordine dei minori ne è la prova; esula tuttavia dagli obiettivi di questo studio seguire quelle vicende anche se solo alla luce delle due chiavi di lettura proposte. Difficile mantenere *denu- damento* e *folia* quando la crescita dell'Ordine avviene con i ritmi travolgenti che la storia ci racconta e se, pur con molta fatica, è possibile a un individuo collocarsi su un altro pianeta pur rimanendo sulla terra, quasi impossibile risulta per un Ordine religioso inevitabilmente portato a inserirsi nei complessi meccanismi politici, economici e anche culturali della propria epoca; cosicché mi sembra si possa accettare, come momento di sospensione del discorso in vista di futuri approfondimenti, la sintesi proposta da Maranesi:

Francesco in qualche modo era cosciente che la sua follia evangelica, grazie alla quale era riuscito a radunare attorno a sé così tanti fratelli, non era del tutto adatta a governarli ... Il compromesso era dunque quello di non avere più il potere, ma nello stesso tempo restare riferimento ideale ai suoi fratelli: ad essi la ricerca di forme "realiste", a lui la memoria dell'utopia.⁷⁶

Tuttavia nelle ricostruzioni della biografia di Francesco che hanno rappresentato l'oggetto di questo studio la sua *pazzia* riemerge in più occasioni, l'*altro pianeta* incontra la terra e la collisione si presenta spesso come una provocazione che genera un senso di spiazzamento e di imbarazzo; in tutte quelle occasioni risulta evidente la contrapposizione fra le due logiche, anche se spesso la logica del mondo si colloca sullo sfondo, quasi che l'antagonista fosse scomparso e il centro della scena fosse occupato esclusivamente dall'unico protagonista della vicenda.

Come provvisoria conclusione del discorso fin qui sviluppato vorrei provare a mettere in relazione tre scritti di diversa provenienza: un testo dello stesso Francesco, un passo della *Vita secunda* di

⁷⁶ P. Maranesi, *Novellus pazzus. La categoria della "folia" nella vicenda di frate Francesco*, in "Italia Francescana" 1/93 (2019), p. 118.

Tommaso da Celano e un famosissimo episodio tratto dai *Fioretti di San Francesco*.

Il primo, nonostante sia conservato in un solo manoscritto, è stato inserito da Esser fra gli *Opuscula dictata*⁷⁷ e dà l'immagine della *vera laetitia* secondo Francesco:

Ecco, tornando io da Perugia nel mezzo della notte, giungo qui, ed è un inverno fangoso e così rigido che, all'estremità della tonaca, si formano dei ghiaccioli d'acqua congelata, che mi percuotono continuamente le gambe fino a far uscire il sangue da siffatte ferite. E io tutto nel fango, nel freddo e nel ghiaccio, giungo alla porta e dopo aver a lungo picchiato e chiamato, viene un frate e chiede: "Chi sei?". Io rispondo: "Frate Francesco". E quegli dice: "Vattene, non è ora decente questa di arrivare, non entrerai". E mentre io insisto, l'altro risponde: "Vattene, tu sei un semplice e un idiota (unus simplex et idiota), qui non ci puoi venire ormai; noi siamo tanti e tali che non abbiamo bisogno di te". E io sempre resto davanti alla porta e dico: "Per amore di Dio, accoglietemi per questa notte". E quegli risponde: "Non lo farò. Vattene dai Crociferi e chiedi là". Ebbene, se io avrò avuto pazienza e non mi sarò conturbato (si patientiam habuero et non fuero motus), io ti dico che qui è la vera letizia e qui è la vera virtù e la salvezza dell'anima.⁷⁸

Verrebbe la tentazione di parlare di un pezzo di teatro drammatico, in cui al contesto di sofferenza fisica rappresentato dal gelo invernale, con quella duplice presenza del fango, che sembra richiamare gli insulti e gli sberleffi del popolo di Assisi di fronte alla pazzia di Francesco, cui si aggiungono quegli epiteti *simplex et idiota* che giustificano la mancata apertura della porta, *non indigemus te*, e sembrano evocare, in questo caso negativamente, la caratterizzazio-

⁷⁷ *Opuscula Sancti Francisci Assisiensis*, cura. C. Esser o.f.m, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma) 1978, pp. 324-326.

⁷⁸ Francesco d'Assisi, *Della vera e perfetta letizia*, in *FF*, 278, p. 183.

ne degli inizi della *Fraternitas* fatta da Francesco nel proprio *Testamentum: Et eramus idiotae et subditi omnibus*⁷⁹.

Tommaso da Celano riprende, seppure variando la situazione, lo stesso concetto:

*Un giorno disse al suo compagno: «Non mi sembrerebbe di essere frate minore se non fossi nella disposizione che ti descriverò. Ecco – spiegò – essendo superiore dei frati vado al capitolo, predico, li ammonisco, e alla fine si grida contro di me: “Non è adatto per noi un uomo senza cultura e dappoco. Perciò non vogliamo che tu regni su di noi, perché non sei eloquente, sei semplice ed ignorante (Non convenit nobis illiteratus et contemptibilis, ideo nolumus te regnare super nos, quia elinguis es, simplex et idiota)”. Alla fine sono scacciato con obbrobrio, vilipeso da tutti. Ti dico: se non ascolterò queste parole conservando lo stesso volto (eodem vultu), la stessa letizia di animo, lo stesso proposito di santità, non sono per niente frate minore».*⁸⁰

La situazione proposta da Tommaso, e presente anche nella *Compilatio assisiensis* o *Legenda perusina*⁸¹, è certamente meno drammatica per quel che si riferisce alla sofferenza fisica, ma riprende, in modo forse più diretto, la frattura fra le origini della *Fraternitas* e la situazione dell'Ordine, con quel termine *idiotae* che, ancora una volta, ci riporta al momento iniziale dell'avventura di Francesco.

Certo più riuscita, dal punto di vista artistico e letterario, la narrazione dei *Fioretti* che ripropone la situazione presentata nelle parole di Francesco; il racconto è molto lungo e merita di essere letto per intero, mi limito alla descrizione iniziale:

⁷⁹ Francesco d'Assisi, *Testamento*, 19, in *LF*, vol. I, p. 222; cfr. *FF*, 118, p. 132.

⁸⁰ Tommaso da Celano, *Vita seconda di san Francesco d'Assisi*, p. II, cap. CVI, 145 in *FF*, 729, p. 669.

⁸¹ Cfr. *Leggenda perugina (Compilatio assisiensis)*, 83, in *FF*, 1639, p. 1249.

Quando noi saremo a santa Maria degli Agnoli, così bagnati per la piova e agghiacciati per lo freddo e infangati di loto e afflitti di fame, e picchieremo la porta dello luogo, e 'l portinaio verrà adirato e dirà: Chi siete voi? e noi diremo: Noi siamo due de' vostri frati; e colui dirà: Voi non dite vero, anzi siete due ribaldi ch'andate ingannando il mondo e rubando le limosine de' poveri; andate via; e non ci aprirà, e faracci stare di fuori alla neve e all'acqua, col freddo e colla fame infino alla notte; allora se noi tanta ingiuria e tanta crudeltà e tanti commiati sosterremo pazientemente senza turbarcene e senza mormorare di lui, e penseremo umilmente che quello portinaio veramente ci conosca, che Iddio il fa parlare contra a noi; o frate Lione, iscrivi che qui è perfetta letizia.⁸²

Il drammatico confronto con il portinaio si ripete in più occasioni che ribadiscono la caratterizzazione della perfetta letizia; come si può notare in questo caso l'accusa mossa a Francesco non è quella di essere privo di cultura, semplice o idiota, ma quella, forse più infamante, di volersi appropriare delle elemosine per i poveri, tanto che di fronte all'ultima insistente richiesta di aprire la porta, il portinaio uscirà *con uno bastone nocchieruto, e piglieracci per lo cappuccio e gitteracci in terra e involgeracci nella neve e batteracci a nodo a nodo con quello bastone*⁸³.

Al termine di questa breve ricostruzione della *perfetta letizia* è lecito chiedersi dove sia l'antagonista, il portatore dell'altra logica che ci permetta di parlare, forse forzando un po' i testi, di un'altra immagine della *pazzia* di Francesco. Letterariamente non è certo rappresentato dal portinaio o dai frati che nel capitolo scacciano Francesco rifiutando la sua guida, ma in tutti e tre i passi l'altra logica è presente per caratterizzare quella realtà che Francesco ha deciso di abbandonare e rispetto alla quale si mostra come alternativa, come *altro pianeta*. Questa condizione *non umana* di Francesco è sottolineata con grande efficacia nel romanzo che N. Kazantzakis ha dedicato alla biografia del santo; lo scrittore greco, introducendo per

⁸² *I fioretti di san Francesco*, cap. VIII, in *FF*, 1836, p. 1472.

⁸³ *Ibidem*.

bocca di frate Leone l'episodio della *perfetta laetitia*, fa pronunciare al compagno di Francesco queste parole:

“No, fratello Francesco, non mi lamento; però noi siamo esseri umani, tu lo dimentichi, io no, ecco tutto”

...

Mi vergognavo a dirlo, ma, peccato confessato, peccato perdonato: tra me e me maledicevo la mia sorte, l'essermi legato a quella spaventosa belva di Dio, Francesco. Lui, anche se non lo sa, è come il re lebbroso di Gerusalemme; un pugno di carne e ossa, che contiene Dio tutto intero. Per questo resiste; per questo non ha fame, non ha sete, non ha freddo; e i sassi che la gente gli tira diventano fiori di limone che lo aspergono. Io invece sono un uomo, un uomo ragionevole e sventurato, per me i sassi sono sassi.⁸⁴

È evidente, nelle parole dello scrittore greco, che il carattere *non umano* di Francesco è in qualche modo associato alla *pazzia*, che viene evocata per contrasto nell'ultima riga del passo citato.

Nello scritto di Francesco l'antagonista è evidente e rappresenta il modello sul quale vengono costruite le diverse figure nelle narrazioni successive, ma in tutti questi casi non si presenta con l'aspetto furente, e a tratti odioso, di Pietro di Bernardone; si potrebbe dire che in quasi tutti i casi a svolgere il ruolo di antagonista è il successo e il potere che a esso in qualche misura si lega:

Viene un messo e dice che tutti i maestri di Parigi sono entrati nell'Ordine; scrivi: non è vera letizia. Così pure sono entrati nell'Ordine tutti i prelati d'Oltr'Alpe, arcivescovi e vescovi, non solo, ma perfino il Re di Francia e il Re d'Inghilterra; scrivi: non è vera letizia. E se ti giunge ancora notizia che i miei frati sono andati tra gli infedeli e li hanno convertiti tutti alla fede, oppure che io abbia ricevuto da Dio tanta grazia da sanar gli infermi e da far miracoli; ebbene io ti dico: neppure qui è vera letizia.⁸⁵

⁸⁴ N. Kazantzakis, *op. cit.*, p. 133 e p. 135.

⁸⁵ Francesco d'Assisi, *Della vera e perfetta letizia*, in *FF*, 278, p. 183.

Dunque sono i successi dell'Ordine che vengono opposti, nel racconto di Francesco, alla vera letizia; qualcosa di reale e qualcosa che neppure è immaginabile nella più ampia delle aspettative, come l'ingresso nell'Ordine dei sovrani e la conversione di tutti gli infedeli. Nel racconto dei *Fioretti* la situazione è maggiormente drammatizzata e nel corso del rientro verso santa Maria degli Angeli, frate Leone, che accompagna e precede di qualche passo Francesco, viene richiamato ben cinque volte perché scriva cosa non è *perfetta letizia*: non lo sono gli esempi di santità che i frati Minori potrebbero dare in ogni terra; neppure la loro capacità di compiere miracoli, guarire i malati o, addirittura, resuscitare *li morti di quattro dì*; o ancora il possesso di tutte le lingue e di tutte le scienze; così pure la conoscenza di tutti i segreti della natura e neppure, per ultimo, la capacità di convertire tutti gli infedeli. È Tommaso da Celano tuttavia, nella sua *Vita secunda*, ad aggiungere un elemento nuovo che permette di caratterizzare ancora meglio l'antagonista della *vera laetitia*:

*Vedeva che alcuni desideravano ardentemente le cariche dell'Ordine (praelationibus inhiare), delle quali si rendevano indegni, oltre al resto, anche per la sola ambizione di governare (ambitio praesidendi). E diceva che questi non erano frati minori, ma avevano dimenticato la loro vocazione ed erano decaduti dalla gloria. Confutava poi con abbondanza di argomenti alcuni miserabili, che sopportavano a malincuore di essere rimossi dai vari uffici, perché più che l'onere cercavano l'onore (onus non quaerent sed honorem).*⁸⁶

Sono queste le parole, che mancano nei due episodi simili della *Legenda Perusina* e dello *Speculum perfectionis*⁸⁷, che introducono l'episodio della *laetitia mentis* citato in precedenza: ambizione, onore, desiderio di emergere e di prevalere, sono queste le caratteristiche più individuali, che si aggiungono ai successi ricordati dai

⁸⁶ Tommaso da Celano, *Vita seconda di san Francesco d'Assisi*, p. II, cap. CVI, 145 in *FF*, 729, p. 669.

⁸⁷ Cfr. *Leggenda perugina (Compilatio assisiensis)*, 83, in *FF*, 1639, p. 1249 e *Specchio di perfezione*, 64 in *FF*, 1754, p. 1369.

due testi precedenti, e che delineano ciò da cui bisogna fuggire, quel mondo altro rispetto al quale la scelta di Francesco ha voluto rappresentare un'alternativa.

Seppure limitatamente a un episodio, per quanto molto noto, della biografia di Francesco, sembra apparire qui in tutta la sua forza il senso ultimo della *spogliazione* o del *denudamento* con cui è iniziata l'avventura francescana; tutto ciò che nei diversi testi rappresenta l'alternativa alla *vera laetitia* potrebbe essere racchiuso in queste parole: affermazione di sé, superiorità e orgoglio. È ancora Tommaso da Celano a inquadrare molto bene il tema:

*E aggiungeva: "Il superiorato è occasione di caduta, la lode di precipizio (in praelatione casus, in laude praecipitium). L'umiltà del suddito invece porta alla salvezza dell'anima".*⁸⁸

La rinuncia all'affermazione di sé, che si traduce in una sorta di *inattività* (se guardata con la logica del mondo), nel rifiuto della logica della violenza fino alla mancata reazione nei confronti dell'aggressore, è descritta con grande intensità nel romanzo di Kazantzakis; il portinaio esce dal convento e comincia a picchiare Francesco con il bastone, è sempre frate Leone che racconta:

Mi lanciavi verso di lui per proteggerlo, ma Francesco allungò un braccio: "Non opporti al volere di Dio, frate Leone! Picchia, fratello portinaio, tu sei la mia salvezza".

...

"Frate Leone, frate Leone, se mi vuoi bene non opporti; lascia che il fratello portinaio faccia il suo dovere; è Dio che gli ha ordinato di batterci, e allora ci batta".

Gettai in terra il bastone, incrociai le braccia.

*"Colpisci, fratello portinaio", dissi, con le labbra che mi tremavano per la rabbia; "colpisci, che dio ti maledica!"*⁸⁹

⁸⁸ Tommaso da Celano, *Vita seconda di san Francesco d'Assisi*, p. II, cap. CVI, 145 in *FF*, 729, p. 669.

⁸⁹ N. Kazantzakis, *op. cit.*, p. 137.

Essere su un altro pianeta in una condizione *non umana*, rifiutare fino alle estreme conseguenze la logica del mondo, può avere come conseguenza la solitudine, quella di Francesco rispetto all'Ordine, evocata nelle parole di Tommaso da Celano, quella malinconicamente riportata dalle parole di Francesco nel romanzo di F. Ulivi:

*Così mi trovo di nuovo solo, senza amici né parenti né soccorritori, e Dio stesso sembra aver lasciato spazio a Satana ... Ebbene, non la rassegnazione, non la fede inerte, non le esortazioni di Eliu, ma l'abbandono di tutti, la solitudine del cuore, la miseria di Giobbe mi daranno sicurezza. E qui, rammenta, Masseo, qui è vera virtù, e consapevolezza, e perfetta letizia.*⁹⁰

L'umiltà è ciò che va contrapposto a quelli che si rivelano pericoli per l'uomo e allo stesso tempo per l'Ordine, la *Legenda perusina* parla di *pericolo di vana gloria*⁹¹ e lo *Speculum perfectionis* di *trattamento che può essere pericolo per la mia anima*⁹² in relazione al piacere che può derivare dall'esaltazione a opera dei frati. L'umiltà, addirittura l'umiliazione⁹³ che è presente in tutti i racconti della *per-*

⁹⁰ F. Ulivi, *op. cit.*, p. 119.

⁹¹ *Leggenda perugina (Compilatio assisiensis)*, 83, in *FF*, 1639, p. 1242.

⁹² *Specchio di perfezione*, 64 in *FF*, 1754, p. 1369.

⁹³ Di *gioia dell'umiltà e di letizia dell'umiliazione* a proposito del *rifiuto totale del dominio, con la volontà corrispondente di essere suddito* parla J. Dalarun che, a proposito di questa *applicazione letterale e radicale del messaggio evangelico*, presente anche nella tradizione monastica, osserva: *la singolarità francescana appare comunque evidente, almeno per quattro ragioni. Francesco esprime il rovesciamento che trasforma la sottomissione in una virtù quasi assoluta in modo talmente radicale che finisce per diventare originale, come quando vuole che il frate sia – e, probabilmente, desidera essere lui stesso – sottomesso alle belve e alle fiere. La “minorità” non è un aspetto tra gli altri della vocazione francescana: ne è la definizione. Non c'è momento, negli scritti di Francesco, in cui la classica esaltazione regolamentare dell'obbedienza e della sottomissione non sia messa in trasparente rapporto con il suo principio teologico: la discesa, l'abbassamento inaudito che è l'incarnazione di Dio fatto uomo. Infine, se tutti i frati devono vivere secondo questo spirito e in questo stato di abbassamento volontario, quelli che sono incaricati del governo sugli altri frati devono essere più dominati che gli altri, quasi a*

fetta letizia e che colpisce Francesco e frate Leone fino alle percosse del portinaio, è una forma di *pazienza*, quella richiamata da Francesco stesso nella prima narrazione dell'episodio, e richiesta a un imprecisato ministro in una lettera composta dopo aver rinunciato alla guida dell'Ordine:

Ti parlo, così come posso, della condizione della tua anima: le cose che ti impediscono di amare il Signore Iddio come anche le persone che ti saranno di ostacolo, siano frati o altri, anche se ti bastonassero, tutto questo devi ritenere una grazia. E questo sia per te vera obbedienza al Signore Iddio e a me, perché so con certezza che questa è la vera obbedienza. E ama coloro che si comportano così con te, e non volere altro da loro se non quanto il Signore ti darà (et non velis aliud de eis, nisi quantum Dominum dederit tibi). E in questo amali, e non volere che diventino cristiani migliori (et non velis quod sint meliores christiani). E ciò sia per te più che un romitorio (plus quam eremitorium).⁹⁴

Non si parla qui di *vera laetitia* ma di *vera obedientia*, ma non è difficile mettere in relazione queste due condizioni per mezzo della pazienza ricordata in precedenza; è possibile così stabilire, anche sulla base dell'affermazione con cui Cacciari chiude la sua presentazione dell'episodio della *vera laetitia*:

Francesco abbandonato dai suoi, solo di fronte ai molti, finalmente patiens la più perfetta povertà, prova allora in che cosa consista la vera laetitia;⁹⁵

un'analogia con la *kenosis*, drammaticamente evidenziato dalle parole con cui Francesco conclude la narrazione della *vera laetitia*

compensare il loro apparente innalzamento, e il più dominato di tutti dovrà essere, evidentemente, il fondatore (J. Dalarun, Francesco d'Assisi: il potere in questione e la questione del potere, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1999, pp. 23-24).

⁹⁴ Francesco d'Assisi, *Lettera a un ministro*, 2-8, in *LF*, vol. I, p. 77; cfr. *FF*, 234, p. 168.

⁹⁵ M. Cacciari, *op. cit.*, p. 76.

nel testo teatrale di I.A. Chiusano:

*Ebbene Leone, pecorella di Dio, se tutto questo noi lo sopporteremo con pazienza e allegrezza, pensando alle pene di Cristo benedetto, allora scrivi: qui e in questo è perfetta letizia. Perché di tutti gli altri doni di Dio non ci possiamo gloriare perché non sono nostri ma suoi: però della croce e della tribolazione sì ci possiamo gloriare, perché è ben nostra e tutta nostra!*⁹⁶

La vera *laetitia*, la vera *obedientia* si manifestano attraverso la rinuncia, sono una forma di svuotamento, una *kenosis*, una rinuncia all'azione diretta che sia traduzione della propria volontà e non della volontà di Dio, come sottolineato dal duplice *non velis* presente nella *Epistola ad ministrum*. La nudità rispetto al mondo e alle sue logiche trova qui forse una delle sue massime espressioni, ennesima *figura* di quel *folle gesto* di *spogliazione* compiuto dinnanzi al padre, non un gesto di rinuncia al mondo, e questo sia per te più che stare appartato in un eremo, ma di trascendenza dal mondo all'interno del mondo stesso:

*Mi riferisco alla possibilità di vivere nel mondo, ma di essere guidati da una trascendenza che non si concepisce come realizzabile sulla terra (coscienza escatologica). Questa distanza dal mondo non fa sorgere alcun desiderio di cambiare il mondo, ma allo stesso tempo non rappresenta una fuga dal mondo, cioè da un mondo strutturato storicamente in una particolare maniera e un mondo la cui storicità è vista come assoluta. San Francesco d'Assisi, per esempio, viveva nel mondo come se esso non esistesse e realizzò questo "come-se-non-esistesse" nella sua vita concreta.*⁹⁷

⁹⁶ I.A. Chiusano, *op. cit.*, p. 38.

⁹⁷ H. Arendt, *Filosofia e sociologia*, in *Archivio Arendt 1.1930-1948*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2001, p. 80.

Narrazioni storiografiche

Gregorio Fiori-Carones, Daphne Grieco

PER UN MEDIOEVO PLURALE:
GLOBAL MIDDLE AGES E FEDERICO II

Abstract

Il tema sviluppato nel presente intervento è il rapporto tra narrazione e (ri)costruzione storica. Si prenderà in esame l'accezione di narrativa correntemente utilizzata nel mondo storiografico facendola dialogare con il paradigma dei *global middle ages*, espressione coniata nel 2018 dalle storiche Catherine Holmes e Naomi Standen. Per meglio mettere in risalto tali dinamiche un caso di studio sarà offerto dalla vicenda di Federico II, con particolare enfasi alla costruzione biografica e dei miti nel rapporto con le culture altre. Il fine sarà di superare le due tradizionali macro interpretazioni dell'idea di Medioevo, analizzate da Tommaso di Carpegna Falconieri e David Matthews: Medioevo arretrato regno di oscurità e Medioevo vagheggiato come luce del mattino, all'origine di molte identità politiche contemporanee – non ultima quella dell'Unione Europea.

The topic we intend to develop in this essay is the relationship between narration and historical (re)construction. We will examine the meaning behind the current concept of narrative in historiography, with a dialectical approach towards the paradigm of global Middle Ages, an expression firstly used by historians Catherine Holmes and Naomi Standen in 2018. To perform an in depth analysis of the abovementioned relationship, we will use as a case study the figure of Frederick II. A significant emphasis will be put on the biographical construction and myths, especially in the relationship with other cultures. The aim of our essay is to provide a framework within it would be easier to overcome the two traditional macro interpretations of Middle Ages, studied by Tommaso di Carpegna Falconieri and David Matthews: Middle Ages as a backward reign of darkness and Middle Ages as the morning light, at the origin of many contemporary political identities – not least that of the European Union.

Il tema che si intende sviluppare è il rapporto tra narrazione e (ri)costruzione storica. Si prende in esame l'accezione di *narrativa* correntemente utilizzata nel mondo storiografico facendola dialogare con il paradigma dei *global middle ages*, espressione coniata nel 2018 dalle storiche Catherine Holmes e Naomi Standen in un supplemento della rivista *Past & Present*¹. Un caso di studio per meglio mettere in risalto tali dinamiche è offerto dalla vicenda di Federico II. Particolare enfasi viene data alla costruzione biografica e di alcuni miti che lo legano a culture *altre*, nell'ottica di un superamento delle due tradizionali macro interpretazioni dell'idea di Medioevo, sottolineate da Tommaso di Carpegna Falconieri² e David Matthews³: Medioevo rappresentato come tempo di spietati boia e inquisitori infervorati, o Medioevo vagheggiato come luce del mattino, all'origine di molte identità politiche contemporanee, non ultima quella dell'Unione Europea.

Narrazione e global history

Nel 1979 sulla rivista britannica *Past and Present* Lawrence Stone annunciava il ritorno, dopo una parentesi lunga mezzo secolo, della dimensione narrativa nei testi storici, in particolare nei lavori di Natalie Zemon Davis e Carlo Ginzburg:

Historians have always told stories. From Thucydides and Tacitus to Gibbon and Macaulay the composition of narrative in lively and elegant prose was always accounted their ambition. History was regarded as branch of rhetoric. For the last fifty years, however, this story-telling function has fallen into ill repute among those who have regarded themselves as in the vanguard of the profession, the practi-

¹ C. Holmes, N. Standen, *Introduction: Towards a Global Middle Ages*, in "Past & Present" 238 (2018), pp. 1-44.

² T. di Carpegna Falconieri, *Medioevo Militante. La politica di oggi alle prese con barbari e crociati*, Einaudi, Torino 2011.

³ D. Matthews, *Medievalism. A critical history*, D.S. Brewer, Cambridge 2015.

*tioners of the so-called new history of the post World-War era. In France story-telling was dismissed as “l’histoire événementielle”.*⁴

Se da un lato la pubblicazione dell’articolo può apparire testimonianza di una tendenza che andava esaurendosi più che un’anticipazione dell’evoluzione delle pubblicazioni in campo storiografico⁵, essa viene comunemente ritenuta fondamentale nel processo di riconoscimento dell’importanza della narrazione nella redazione di un testo di carattere storiografico.

Ormai trent’anni dopo, la modernista statunitense Lynn Hunt difende il carattere narrativo della storia, rilevando come la *global history* possa segnare un ritorno deciso alle grandi domande storiografiche, dopo una parentesi di decenni in cui si è assistito a un progressivo declino dei quattro approcci prevalenti, da lei individuati nel *marxism, unified modernisation approach, Annales “school” and single party platform for identity politics*⁶. Invece del locale e del micro storico si sottolinea l’importanza del transnazionale e di sviluppi macro storici⁷. Il fine dello storico è di far comprendere il nostro posto in un mondo sempre più interconnesso, conscio che narrazione, spiegazione causale e retorica si muovono sugli stessi binari:

⁴ L. Stone, *The Revival of Narrative: Reflections on a new old story*, in “Past & Present” 85 (1979), pp. 3-24.

⁵ G. Roberts (a cura), *The history and narrative reader*, Routledge, London 2001.

⁶ L. Hunt, *Writing History in the Global Era*, W.W. Norton & Co., London 2014.

⁷ G.P. Romagnani, *Storia della storiografia: dall’antichità a oggi*, Carocci, Roma 2019, p. 388: *Global history interessata soprattutto alla dimensione planetaria della storia superando anche il concetto di civiltà e assumendo piuttosto come oggetto di studio fenomeni globali quali i commerci a lunga distanza la diffusione di innovazioni tecnologiche la circolazione delle idee e delle religioni le epidemie e le migrazioni. La dimensione non è più quella dello stato nazione ma spazi transnazionali in continuo movimento, regioni definite e prodotte dall’interazione e dallo scambio e non dai confini politici o naturali.*

*In fact, every causal explanation implies a narrative and every narrative implies causal explanation. In a study of the way people understand narrative texts, the experimental psychologists Arthur C. Graesser, Murray Singer, and Tom Trabasso concluded that making sense of narrative rested on three elements: the reader's goals, the need for coherence, and the development of plausible explanations for actions and events. In short, a narrative cannot be understood unless the reader is able to envisage causal explanation, however explicit or naive. Moreover, narrative comprehension, because it depends on the reader's goals and the impulse to find coherence, necessarily has a teleological element.*⁸

La posizione di Hunt è chiaramente influenzata più da Paul Ricoeur e David Carr, abbondantemente citati nel testo, che dai molti critici di una siffatta associazione tra storia e narrazione. Resta comunque vero che l'associazione narrazione-storia è impressa già nell'uso del termine fin dalle sue origini. In italiano il termine *istoria*, diffuso fin dal Duecento e che prevale fino al Seicento, ma anche il più moderno *storia*, acquista un doppio significato: di narrazione sistematica di fatti memorabili, ma anche di fatto vero e memorabile, vero documentabile, o di racconto inventato, faccenda. Ne consegue che vi sono quelli che insistono più sul primo significato, conceden-

⁸ L. Hunt, *op. cit.*, p. 127. Il legame con la *new rhetoric*, anche se non citato, sembra evidente, laddove questa presuppone un uditorio coerente per essere efficace e ugualmente un'analisi che si muova su un triplice piano: la situazione retorica, l'intenzione retorica e il risultato finale; A. Lopez Eire, *Esencia y obiecto de la retórica*, Ed. Universidad Salamanca, Salamanca 2000, p.174 *El discurso retórico es, pues, un texto oral coherente y à la vez un acto de habla funcional, operativo y provisto de fuerza ilocucionaria, que, como todo acto, puede ser descrito teniendo en cuenta las condiciones de toda acción de la cual es resultado, a saber: los presupuestos de la acción o interacción (la situación retórica), la intención del ejecutante (la intención, voluntas o boulesis, del orador que decide intervenir para modificar la situación mediante la persuasión de quienes pueden cambiarla) y el resultado final (el estado que se sigue de la persuasión de los oyentes)*. Questo fa sì che la narrazione debba essere sempre valutata in un contesto di partenza e uno di arrivo.

do largo spazio anche alla storiografia e alla sua storia⁹, e quelli che tentano invece di accostare sempre di più la storia all'ambito della scienza e delle sue certezze.

Il concetto di storia narrativa, in un'ottica storiografica, è per lo più legato da un lato alla predilezione per questa modalità argomentativa dei vari Collingwood, Dewey, Treveleyan e Croce, dall'altro lato ai teorici del *linguistic turn*, più legati alla filosofia analitica. Se i primi si limitano a sostenere che lo storico in quanto scrittore deve avere la capacità di emozionarsi, emozionare, inventare ipotesi e costruire intrecci, i secondi mettono l'accento sulla struttura narrativa propria del discorso storico, a partire dal saggio di Arthur Danto¹⁰. Paul Veyne, critico sia dei primi che dei secondi, considerando la storia nient'altro che un genere letterario, *un romanzo vero*¹¹, sottolinea l'importanza della scelta dello storico nella delimitazione del campo di analisi¹². Lo storico sceglie il taglio della sua rappresentazione di periodi ed eventi, facendo di volta in volta storia politica, erudizione, biografia, etnologia, storia naturale. Questa possibilità è garantita dalla constatazione che *poiché tutto è storico, la storia sarà ciò che noi sceglieremo*¹³. Tali affermazioni non possono tuttavia essere assimilate a una condanna della storia in quanto arbitraria: la scelta dello storico ha sì un elemento di soggettività, ma mai di ar-

⁹ G.P. Romagnani, *op. cit.*, p.14: *A lungo si è teso a negare la soggettività dello storico, che invece esiste ed è ineliminabile, mirando ad un irraggiungibile obiettività o neutralità, spesso ammantata di asettica scientificità. In realtà il solo modo per dare fondamento scientifico a una disciplina eminentemente soggettiva, ma non priva di regole, è la sua consapevole storicizzazione e contestualizzazione. La storia (e ancor di più la storiografia) è pur sempre la "disciplina del contesto".*

¹⁰ A.C. Danto, *Filosofia analitica della storia*, il Mulino, Bologna 1971.

¹¹ P. Veyne, *Come si scrive la storia: saggio di epistemologia*, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 4.

¹² Hunt solleva bene il problema spiegando il differente approccio al campo di analisi e alla modalità di costruzione del discorso a seconda che lo scopo della ricerca sia, per esempio, dimostrare come è accaduta la Rivoluzione industriale in Inghilterra o identificare, invece, i motivi per il quale essa sia avvenuta proprio lì e non in un altro paese o continente.

¹³ P. Veyne, *op. cit.*, p. 78.

bitrio. Veyne, così come anche M.C. Lemon, sottolinea da un lato il legame con fatti veri e dall'altro lato l'attesa di verità del lettore che legge un testo storico, anche quando espresso in forma narrativa¹⁴.

Si intravedono quindi già in questi pochi autori definizioni diverse di narrazione. Lawrence Stone ne dà una definizione snella, centrata sull'opposizione alla storia strutturalista, il cui capostipite può essere visto in Le Roy Ladurie:

*Narrative is taken to mean the organisation of materials in a chronologically sequential order and the focusing of the content into a single coherent story, albeit with subplots. The two essential ways in which narrative history differs from structural history is that its arrangements is descriptive rather than analytical and that its central focus is on man not circumstances. It therefore deals with the particular and specific rather than the collective and statistical. Narrative is a mode of historical writing, but it is a mode which also affects and is affected by the content and the method.*¹⁵

La narrazione può però essere intesa come una più generale modalità espositiva caratterizzata dalla centralità dell'*emplotment*¹⁶, non necessariamente esposto in maniera cronologica. Secondo la similitudine di Nancy F. Partner la narrazione può essere vista come un sistema *tick-tock*, in cui il *tick* corrisponde a origini, cause, fattori pregressi e il *tock* a risultati, effetti, significati ricostruiti. In mezzo, la trama consente di identificare manifestazioni, sintomi, caratteristiche e cambiamenti. Su di essa agisce lo storico, sia egli militare o economico, che, come il letterato, deve trovare un inizio, necessario per sviluppare certe induzioni, e una fine che sia coerente con il processo. La determinazione del campo storico e le caratteristiche di intelligibilità, sequenza ordinata, senso di svolgimento sono ele-

¹⁴ G. Roberts (a cura), *op. cit.*, p. 110.

¹⁵ L. Stone, *op. cit.*, p. 4.

¹⁶ H. White, E. Tortarolo (a cura), *Forme di storia: dalla realtà alla narrazione*, Carocci, Roma 2006.

menti chiaramente narratologici¹⁷. La distinzione tra la storia intesa come narrazione e quella intesa come descrizione, difesa tra gli altri da François Furet, è consequenziale: una descrizione non è una narrazione, poiché solo il narrare ha a che fare con una proposta, un progetto, filo necessario per tessere la trama. Parafrasando Davide Bondi si potrebbe dire che *la descrizione di un singolo evento non è mai coincisa con alcuna forma di storiografia. Il realismo storico ha a che fare con il significato attribuito ad almeno due eventi, richiede cioè un giudizio di qualche tipo tra giudizi esistenziali*¹⁸.

Lynn Hunt sembra condividere quest'ultimo approccio, connotato anche dall'adesione alla *psychological narrativity thesis*¹⁹, cioè l'assunto che gli uomini necessitano di narrazione:

*Storytelling is an essential feature of human development. Narrative organizes individual memory, the sense of self, and even the individual notion of reality. Paradigms are problematic because by their nature they focus on only part of the picture, but they are also necessary, if not simply inevitable. Overarching stories, whether centered on a group, a nation, or the entire world, are crucial to the exercise of political and cultural power, which is why Western social scientists are so good at producing paradigm. It is an aspect of Western political and cultural hegemony to control the paradigms. For those who want to resist the power of a dominant group or nation, it is not enough to reject such stories altogether; an alternative narrative is essential.*²⁰

¹⁷ N.F. Partner, *Making Up lost times*, in "Speculum" 61 (1986), pp. 90-117.

¹⁸ D. Bondi, *La svolta linguistica in filosofia della storia. Louis O. Mink e Hayden White*, in "Paradigmi" 3 (2013), p. 149.

¹⁹ G. Strawson, *Against Narrativity*, in "Ratio" 17 (2004), p. 1.

²⁰ L. Hunt, *op. cit.*, p. 121. In ambito italiano d'Orsi riprende questa posizione; A. d'Orsi, *Piccolo manuale di storiografia*, B. Mondadori, Milano 2002, p. 3: *Ai nostri giorni, con minor enfasi ma con una fede più limitata nel valore della storia, qualcuno ha asserito che la storia è una necessità sociale, nel senso, cioè, che non esiste società che possa progredire senza una conoscenza della propria storia. Più precisamente: non esiste società riconoscibile come tale, non esiste una comunità in grado di autoidentificarsi, se rinuncia alla propria memoria, se non possiede e*

Non tutti i contemporanei condividono tale tesi secondo cui in quanto esseri umani, in quanto gruppi abbiamo bisogno di una narrazione. Tra coloro che la negano vi sono sicuramente Pierre Bourdieu e Galen Strawson, citati a loro volta come modelli negativi specialmente dai microstorici che si occupano di biografie di singoli personaggi²¹. Alcuni possono riconoscere nella narrazione solo un discorso con una struttura formale del tipo *this happened then that* o *this was the situation, then that occurred*, come mera contrapposizione alla spiegazione causale.

Gli autori del paradigma dei *Global Middle Ages* sembrano riprendere l'uso di Lynn Hunt. Il loro modello si propone di retrodatare l'approccio della *global history*, comunemente riferito alla tarda età moderna e contemporanea, al millennio che intercorre tra il 500 e il 1500. Una simile trattazione risulta insolita per una serie di ragioni: da un lato per il timore di applicare su scala globale una periodizzazione legata alle sole vicende europee, dopo le critiche mosse dai *post-colonial studies*; dall'altro lato, e in maggior misura, per la difficoltà di assimilare un periodo intrinsecamente alternativo alla modernità nella narrazione teleologica ed eurocentrica della gran parte degli storici globali. Per questi ultimi il processo di vaste aree del mondo verso la modernità globalizzata sarebbe una conseguenza dei cambiamenti avvenuti in Europa solo a partire dalla

conserva nel suo seno l'attività volta all'esercizio della propria storia. Se la storia è per la comunità l'equivalente della memoria per l'individuo, allora non occorre uno sforzo troppo grande per rendersi conto che la storia è indispensabile.

²¹ P. Lanaro (a cura), *Microstoria: a venticinque anni da L'eredità immateriale*, Franco Angeli, Milano 2011, p. 76: *Ho l'impressione che, nonostante la moda biografica, il vecchio progetto di diversificare il passato, o la vita tout court, continui a sedurre. Diversamente da un tempo, adesso viene giustificato con argomentazioni nuove, più insinuanti. Non si parla più di principio di causalità o di criteri di scientificità, come facevano Lamprecht o Simiand, ma di narrazione.* Cfr. anche: R. Pozzi, G. Turi, G. Pignatelli, L. Passerini, *La biografia: un genere storiografico in trasformazione*. Interventi a cura di Cristina Cassina e Francesco Traniello, in "Contemporanea, Rivista di storia dell'800 e del '900" 2 (1999), pp. 287-306.

prima età moderna, con un particolare riguardo verso il progressivo incremento di scambi transnazionali di merci.

Già Sebastian Conrad²² rifiutava un accostamento troppo teleologico della storia incentrato sulle sole dinamiche del flusso di beni²³, rimarcando come tale approccio *global* nella narrazione degli eventi non dovrebbe limitarsi ad avere una scala planetaria incentrata su fenomeni di connessione e scambio secondo il paradigma proprio anche della *world history*, ma dovrebbe semmai riflettere forme di integrazione globale in grado di modellare in modo profondo gli attori sociali. Tra queste vi sono le interazioni sociali, le aspettative e gli interrogativi delle persone che vivevano in questi periodi per rendere conto del loro presente, a cui si rifanno anche le due docenti di Oxford e Birmingham che credono nella necessità di interrogare più attori sociali muovendosi su un campo più vasto e fluido.

La storia globale non è quindi solo un oggetto di studio, ma anche un paradigma mediante il quale narrare la storia rifiutando di creare un discorso focalizzato su un solo agente chiuso tra vicende politiche e belliche. In questo senso non è tanto centrale una copertura illimitata del campo di analisi, quanto l'accento che viene posto su *writing a history of demarcated (i.e., non-“global”) spaces, but with an awareness of global connections and structural conditions. Many recent studies considered benchmarks in the field do not cover more than two or three locations*²⁴. In questo senso ambienti ristretti, come quello mediterraneo, possono divenire campi coerenti di una

²² S. Conrad, *What is global history?*, Princeton University press, Princeton, Oxford 2016.

²³ L'accusa è peraltro molto comune sia negli ambienti accademici statunitensi sia in quelli europei. Cfr. G. Levi, *L'histoire totale contre la Global History: l'historiographie avant et après la chute du mur de Berlin*, in *Les actes de colloques du musée du quai Branly Jacques Chirac*, 2016, mis en ligne le 15 novembre 2016, consulté le 26 novembre 2020: <http://journals.openedition.org/actesbranly/735> e R. Drayton, D. Motadel, *Discussion: The futures of global history*, in "Journal of Global History" 13 (2018), pp. 1-21.

²⁴ S. Conrad, *op. cit.*, p. 12.

narrazione sempre focalizzata sugli agenti culturali e sociali, oltre che economici²⁵.

Federico II, lo spazio europeo e il mito della tolleranza

Nell'approfondire quanto detto, passando dunque da un più generale impianto teorico alla sua applicazione pratica, può essere senz'altro d'aiuto analizzare un singolo caso, come quello di Federico II di Svevia, e la produzione che lo riguarda, tanto coeva quanto contemporanea. Nello specifico, l'esempio è stato scelto sulla base di alcuni criteri, ovvero l'inserirsi di parte dei territori governati dal sovrano in una più ampia rete geopolitica, commerciale e culturale; la precoce creazione di un mito orientalistico intorno alla sua figura; una sovrabbondante produzione scientifica di vario segno che lo riguarda. Va sottolineato che la natura del presente lavoro non mira ad aggiungere elementi inediti all'affresco federiciano, quanto piuttosto a presentare una serie di problemi noti alla letteratura scientifica ma alquanto dispersi, indagandoli attraverso l'ottica metodologica appena presentata.

Gli storici che si interessano alla figura e alla storia di Federico II si imbattono in due problemi principali: da un lato sono propensi a scegliere un'esposizione di tipo biografico, non sempre però riconosciuta come attinente alla disciplina storica²⁶; dall'altro lato si trovano imbrigliati in modalità di delimitazione dell'intreccio, il famoso *emplotment* tanto caro a Louis O. Mink e Hayden White, soprattutto a livello spaziale, che talvolta limita fortemente la possibilità di indagare il tipo storico in esame, in questo caso il famoso *puer Apuliae* o *stupor mundi*, per servire un disegno metastorico di diversa natura.

La trattazione che viene proposta da David Abulafia dell'imperatore è emblematica con riferimento a quest'ultimo riguardo. Dopo

²⁵ D. Abulafia, *Mediterranean history as global history*, in "History and Theory" 50 (2011), pp. 220-228.

²⁶ R. Pozzi, G. Turi, G. Pignatelli, L. Passerini, *op. cit.*

aver dedicato centinaia di pagine alla biografia che lo ha reso celebre, pochissime righe delle vicende federiciane sono offerte al lettore che vuole conoscere la storia del grande mare e dei suoi litorali:

Un cambiamento traumatico si ebbe anche in Sicilia, dove Federico II riportò in vita, rafforzandolo, il sistema di governo normanno; tra le sue iniziative vi fu la ricostruzione della flotta siciliana, che nel 1235 inviò contro la città nordafricana di Gerba. Quando il papato osteggiò la sua triplice potestà su Germania, Sicilia e parti dell'Italia settentrionale, Federico si avvalse della sua flotta per catturare, nel 1241, un'intera delegazione di vescovi che a bordo di navi genovesi si stavano recando a Roma per presenziare un concilio papale ... Se le aspre lotte tra quest'ultimo e il papato non rientrano in senso stretto nella storia mediterranea, gli anni successivi alla morte del sovrano (1250) ebbero notevoli ripercussioni su tutto il grande mare.²⁷

Come spiegare una limitazione del valore storico dell'imperatore al solo conflitto col papato, subordinando il valore degli altri attori coevi? Perché scegliere una narrazione che viene a formare quasi due blocchi distinti, uno rappresentato dal mondo mediterraneo segnato dalla *connectivity* e uno, italo-germanico che, sembrerebbe suggerire l'autore, ha seguito un cammino diverso, fatto di scontri tra filo-imperiali e filo-papali? Che differenza c'è tra la presentazione dell'innumerabile serie di personaggi secondari, rispetto a Federico II e ai due papi contemporanei, motori della biografia abulafiana, e all'eguale spazio dedicato a Federico, Silvestro II e Al-Kamil nel volume dello storico egiziano Ahmed Youssef²⁸?

Roberto Benigno in un appassionante capitolo dedicato alla costruzione del concetto di Mediterraneo nelle scienze sociali rileva nella trattazione abulafiana, così vicina ai crismi della *global history*,

²⁷ D. Abulafia, *Il Grande Mare. Storia del Mediterraneo*, Mondadori, Milano 2016, p. 336.

²⁸ A. Youssef, *Sylvestre II, le pape de l'an mille qui aimait Allah. De Cordoue au Vatican, mille ans de malentendus*, Dervy, Paris 2019.

sulla scia di quella di Horden e Purcell, un'influenza postmoderna²⁹. Il testo dello storico egiziano del 2019, al contrario, non dissimula un tentativo di riavvicinare i destini di Occidente e Oriente, rivitalizzando il progetto caro a Nicolas Sarkozy, di unire il Mediterraneo, creando una narrazione affascinante, ma che pretende di assurgere allo stato di memoria, in modo antitetico alle produzioni più recenti degli storici globali.

In quale orizzonte dunque collocare la figura di Federico II? Sovrano del Sacro Romano Impero, incarnazione quindi di uno dei due massimi poteri dello spazio medievale europeo, fu al contempo anche Re di Sicilia, una realtà ben più recente e fluidamente connotata sia per le origini dei suoi sudditi che per le relazioni in cui era inserita:

*la doppia eredità dei Cesari germanici e dei principi italo-normanni aveva portato alla creazione in lui di uno dei più complessi personaggi della storia, l'ultimo dei potentati dell'alto Medioevo per i suoi sogni di monarchia universale, il primo uomo del Rinascimento per la sua curiosità di spirito e la sua concezione tutta laica dello Stato.*³⁰

Questa duplicità, unitamente alle attese cui andò incontro sin da prima della sua nascita, contribuì alla creazione sincronica e diacronica di una spessa coltre mitica attorno alla sua figura, capace di condizionare la storiografia per secoli. Se infatti *il mito e la storia sono anche due espressioni contigue della stessa realtà: l'uno con-*

²⁹ R. Benigno, *Parole nel tempo. Un lessico per pensare la storia*, Viella, Roma 2013, p. 227: *È stato notato che questo Mediterraneo creatore di scambi, contrasti e contatti (medium che resiste all'omogeneità, all'ordine, al controllo sociale), questo Mediterraneo pensato come un Kulturraum, uno spazio privo di centro (e che talvolta trova la parola magica nella connectivity, la connettività tra popoli città e culture) si attaglia bene a un mood, un umore postmoderno che tende a rigettare gerarchie convenzionali, il prevalere di un «alto» che ordina il basso, di un «prima» che spiega il «poi».*

³⁰ R. Grousset, *L'epopea delle crociate*, Istituto geografico De Agostini, Novara 1968, pp. 277-278 (ed. orig. *L'Épopée des croisades*, Plon, Paris 1939).

diziona l'altra, e viceversa; l'uno ci fa comprendere meglio l'altra, e viceversa³¹, i due piani risultano quasi inscindibili per il sovrano svevo. Su questo aspetto, ovvero sulla decodifica dell'aura mitica che circonda Federico II, la bibliografia più recente ha più volte insistito con articoli e monografie, soprattutto in ambito italiano. Nello specifico, si faccia riferimento all'appena citato volume di Fulvio Delle Donne del 2012 e al di poco precedente testo di Marco Brando *Lo strano caso di Federico II di Svevia. Un mito medievale nella cultura di massa*³² (2008); entrambi gli autori sono ritornati sul tema anche nel 2019, il primo con una monografia dedicata alla cultura presso la corte sveva³³, il secondo con una riedizione – ampliata e arricchita da una nuova prefazione e postfazione a cura di Giuseppe Sergi e Tommaso di Carpegna Falconieri, che si aggiungono alle precedenti di Raffaele Licinio e Franco Cardini – dal titolo *L'imperatore nel suo labirinto. Usi, abusi e riusi del mito di Federico II di Svevia*. Merita senz'altro una menzione anche il lavoro di Hubert Houben – docente proprio nella Puglia dove il mito federiciano risulta più vivo e radicato nella cultura locale³⁴ – non a caso intitolato *Federico II. Imperatore, uomo, mito*, aggiornato per la seconda edizione del 2013³⁵, ma già edito nel 2009; nello stesso anno al pubblico italiano fu offerta anche la traduzione di quello che può considerarsi come uno dei profili biografici più completi e misurati, frutto dello storico tedesco Wolfgang Stürner³⁶, anticipato solo

³¹ F. Delle Donne, *Federico II: la condanna della memoria. Metamorfosi di un mito*, Viella, Roma 2012, p. 14.

³² M. Brando, *Lo strano caso di Federico II di Svevia. Un mito medievale nella cultura di massa*, Palomar, Bari 2008.

³³ F. Delle Donne, *La porta del sapere. Cultura alla corte di Federico II di Svevia*, Carocci, Roma 2019.

³⁴ Cfr. F. Delle Donne, *Federico II: la condanna della memoria ... cit.*, pp. 141-145; M. Brando, *L'imperatore nel suo labirinto*, Tessere, Firenze 2019, pp. 13-30, 113-124.

³⁵ H. Houben, *Federico II. Imperatore, uomo, mito*, il Mulino, Bologna 2013.

³⁶ W. Stürner, *Federico II e l'apogeo dell'impero*, Salerno Editrice, Roma 2009 (ed. orig. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999-2000).

qualche anno prima da una monografia di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri³⁷. Questa fitta serie di pubblicazioni ha accolto gli stimoli provenienti da una ricca agenda di convegni – soprattutto a partire dalla stagione di studi aperta dall’ottavo centenario della nascita di Federico (1994), unitamente alla pubblicazione nel 2005 con la pubblicazione dell’*Enciclopedia federiciana* – unificandone in parte i contributi che, per loro stessa natura, sono da considerarsi come rivoli tra loro anche distanti della ricerca storica³⁸.

Dopo questo rapido affresco sullo stato degli studi in Italia, e solo in relazione al rapporto tra lo Svevo e la sua trasfigurazione mitica, è opportuno concentrare l’attenzione su un solo aspetto di quest’ultima, ovvero il mito imperniato sul rapporto tra Federico II e culture *altre*. Basti pensare infatti alla fama dell’imperatore, *tollerante* sovrano di un regno multietnico e plurireligioso, aperto al dialogo come appare nella sua *crociata pacifica* al punto da essere considerato filoislamico (o addirittura segretamente musulmano); poliglotta interessato alla scienza e alla filosofia araba, amante di animali esotici e di tecniche di caccia di matrice orientale. Sebbene tali aspetti siano stati nell’ultimo quarto di secolo posti al vaglio dagli studiosi, e in particolar modo da quelli rapidamente citati nel paragrafo precedente, queste idee continuano a permeare l’immaginario collettivo e un certo tipo di produzione.

Il nostro scopo diviene quindi non tanto quello di soffermarci sulla decostruzione di ogni singolo elemento, quanto piuttosto quello di comprendere come e perché questi orientamenti siano sorti e si siano mantenuti così forti. Solo in parte infatti ciò è dovuto alla suadente prosa di Ernst Kantorowicz nel suo *Federico II imperatore*, tutt’ora capace con alcuni passaggi di risucchiare in una Palermo da *Mille e una notte* anche il più accorto degli studiosi – che gli restano in una certa misura debitori, in quanto non è possibile considerare la sua

³⁷ Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Federico II. Ragione e fortuna*, Laterza, Bari 2004.

³⁸ Per una panoramica di quanto detto, cfr. F. Delle Donne, *La porta del sapere* ... cit., p. 13.

opera un mero romanzo, come pure è stato suggerito³⁹ – a quasi cento anni dalla sua prima edizione⁴⁰, e nonostante l'ampio utilizzo che della figura imperiale fece suo malgrado l'ideologia nazista⁴¹. Non bisogna infatti dimenticare come lo studioso di Poznan avesse come obiettivo primario quello di tracciare una biografia, per cui nella sua narrazione, che sin dalle prime pagine ha a cuore di introdurre il lettore nell'immaginario degli uomini dei secoli XII-XIII,

*l'idea di auctoritas imperiale ... non si lascia esaurire nelle definizioni del diritto costituzionale ed ecclesiastico, ma conserva residui di irrazionalità, accessibili solo ad una analisi che tenga conto di quell'elemento carismatico, irriducibilmente individuale.*⁴²

Se Kantorowicz non aveva perso occasione per sottolineare gli esiti fecondi dell'incontro di culture diverse presso la corte federiciana, già da qualche anno in Italia⁴³ veniva maturando l'idea di un Federico II in cui

³⁹ Cfr. D. Abulafia, *Friedericus Rex et Imperator: dal mito alla realtà*, in *Mezzogiorno – Federico II – Mezzogiorno*, Atti del Convegno Internazionale di Studio promosso dall'Istituto Internazionale di Studi Federiciani, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Potenza-Avigliano-Castel Lagopesole-Melfi, 18-23 ottobre 1994, a cura di C.D. Fonseca, Roma 1999, pp. 17-32.

⁴⁰ E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Georg Bondi, Georg Bondi, Berlino 1927.

⁴¹ Sui rapporti tra Kantorowicz, la sua opera e il Terzo Reich si veda in particolare R. Delle Donne, *Kantorowicz e la sua opera su Federico II nella ricerca moderna*, in A. Esch e N. Kamp (a cura), *Federico II. Convegno dell'Istituto storico germanico di Roma nell'VIII centenario della nascita*, Max Niemayer, Tübingen 1996, pp. 67-86, in part. pp. 68-76.

⁴² *Ibidem*, p. 83.

⁴³ V. Bianchi, *Archeologia di un mito: Federico II fra storia virtuale e realtà materiale*, in *L'eredità di Federico II dalla storia al mito, dalla Puglia al Tirolo – Das erbe Friedrichs II. Von der Geschichte zum Mythos, von Apulien bis Tirol*, in F. Delle Donne, A. Pagliardini, E. Perna, M. Siller, F. Violante (a cura), *Atti del Convegno Internazionale / Internationales Symposium (Innsbruck – Stams – Schloss Tirol, 13-16 aprile 2005)*, Adda, Bari 2010, pp. 241-268, in part. pp. 243-245: nella storiografia pugliese degli anni Trenta, Federico II era visto come la personifica-

*si riflettono tutte le correnti dell'epoca di transizione e trasformazione in cui vive, in quanto raccoglitore dell'eredità latina e promotore della nuova poesia volgare, erede di due importanti quanto diverse stirpi – Hohenstaufen ed Altavilla – e forgiato dai contatti con la cultura greca ed araba al punto da essere giudicato «il primo orientalista».*⁴⁴

Fu però in particolar modo a partire da René Grousset che l'islamofilia di Federico – fatta risalire al suo antipapismo e soprattutto in relazione alla sua crociata – divenne tratto immediatamente riconoscibile della sua personalità⁴⁵: l'idea si rivelò essere particolarmente fertile fino ancora alle soglie del XXI secolo. Come acutamente evidenziato da Violante⁴⁶; in questo solco si colloca infatti anche Pierre Guichard che nel notissimo *Dizionario dell'Occidente medievale* curato dalla coppia Le Goff-Schmitt, parla apertamente di Federico II come di un sovrano filoarabo, filoislamico e persino tollerante⁴⁷, così come pure scrive nella *Storia d'Europa* uscita per Einaudi qualche anno prima⁴⁸. Prendendo le mosse da tali suggestioni e

zione del suo composito popolo, crogiuolo di genti diverse per la natura stessa del territorio aperto sul mare, con le caratteristiche di superuomo solitario, eccezionale per la sua epoca, incompreso dal suo tempo. È bene sottolineare che questo tipo di mitizzazione fu anteriore all'alleanza italo-tedesca; solo dopo la formalizzazione dell'*Asse Roma-Berlino* nel 1936, il sovrano svevo fu ritenuto il più adatto a propagandare l'unione delle due potenze.

⁴⁴ A.S. Luciani, *Il Sultano di Lucera*, in "Japigia" 5 (1934), p. 367.

⁴⁵ Cfr. R. Grousset, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, 3 voll., Plon, Paris 1934-36, in part. vol. III, pp. 271-347. Per una panoramica storiografica più ampia sull'argomento, cfr. F. Violante, *Federico II, la "crociata pacifica" e il mito della tolleranza*, in *L'eredità di Federico II dalla storia al mito ... cit.*, pp. 63-96, in part. pp. 65-66.

⁴⁶ F. Violante, *Federico II, la "crociata pacifica" ... cit.*, pp. 65-66.

⁴⁷ P. Guichard, *Islām*, in *Dizionario dell'Occidente medievale*, J. Le Goff, J. C. Schmitt (a cura), Einaudi, Torino 2004 (ed. or. *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiévale*, Fayard, Paris 1999) pp. 557-573. Con questa immagine mal si addice la segregazione di musulmani ed ebrei, che dal 1221 furono obbligati a portare segni distintivi: cfr. R. Delle Donne, *La porta del sapere ... cit.*, p. 147.

⁴⁸ P. Guichard, *L'Islām e l'Europa*, in *Storia d'Europa*, III, *Il Medioevo. Secoli*

portandole all'estremo, può essere interessante guardare all'influsso che esse hanno avuto in alcune realtà più specifiche, dove questioni identitarie e/o ideologiche hanno favorito approcci anacronistici alla figura dell'imperatore.

Un esempio emblematico può essere fornito dall'istituzione del *Premio Internazionale Federico II per la Pace* proprio in nome della presunta tolleranza *ante litteram* dello Staufen, organizzato dal Comune di Andria a partire dal 2002 (con il patrocinio del Ministero per i Beni e le Attività Culturali, della Soprintendenza per i Beni Architettonici e per il Paesaggio Puglia, della Regione Puglia, dell'Associazione Città e Siti Italiani Unesco, dell'Università degli Studi di Bari, dei Comuni di Assisi e di Alberobello e del Coordinamento Cittadino per la Pace Andria) che, nonostante una lettera firmata da Raffale Licinio, Vittorio Pesce Delfino, Tommaso Fiore e Raffaella Franco, apparsa sul Corriere del Mezzogiorno il 12 maggio 2006 e le critiche del giornalista Marco Brando⁴⁹, ha continuato a esistere fino alla V edizione nel 2010⁵⁰. Per ciò che concerne invece gli studiosi del mondo arabo, anche nei confronti di Federico II può valere quanto espresso da Carole Hillenbrand per inquadrare, più generalmente, la storiografia novecentesca araba sulle crociate. In particolare, la studiosa britannica nota come questa si divida essenzialmente in due filoni: il primo polemico, moraleggiante e con un'esplicita agenda politica, il secondo invece fortemente ancorato ai lavori di studiosi europei, con un approccio occidentale al problema, senza alcun uso di quelle fonti arabe ancora poco sfruttate. Ciò porta al paradosso di come

precisely those historians whose native language is Arabic have done very little indeed to provide a properly documented coun-

V-XV, G. Ortalli (a cura), Einaudi, Torino 1994, pp. 295-340.

⁴⁹ Cfr. M. Brando, *L'imperatore nel suo labirinto ... cit.*, pp. 127-128. Il riferimento era già presente nel volume del 2008, *Lo strano caso di Federico II ... cit.*

⁵⁰ <https://www.comune.andria.bt.it/v-edizione-premio-internazionale-federico-ii-per-la-pace/> (ultimo accesso: aprile 2020).

*terweight, based on Arabic materials, of the accounts of the Crusades produced by modern historians of the medieval West.*⁵¹

Nel solco della primo filone tratteggiato dalla studiosa possono inserirsi alcuni autori musulmani che tuttora ritengono convincente l'ipotesi di una segreta e dissimulata fede islamica di Federico II, con un'operazione ideologica di dichiarata contrapposizione ai *today's opinionated and querulous Muslims, especially those of Arab lineage* che dovrebbero ricordarsi della *serenity and cheerfulness of their ancestors, who in those days succeeded in making Islam and Muslims so attractive, soprattutto in contrast to our present situation*⁵². Non a caso, la drammaticità della repressione dei musulmani in Sicilia viene del tutto appiattita, a partire dal linguaggio secondo cui "*bands of brigands*" of Muslim origin vengono *pacified* grazie all'uso della forza militare e *pardoned*; lo stesso evento della deportazione in Puglia è del tutto assente, sostituito dall'affermazione di come dunque *the former rebels became his most loyal vassals, and he soon recruited even his bodyguards from their ranks*⁵³.

A questo punto, viene spontaneo chiedersi: come si è arrivati a tutto ciò? Quali sono i presupposti storici e metodologici dietro queste interpretazioni? Per cercare di rispondere a queste domande, è opportuno passare al vaglio le tipologie di fonti – più o meno coeve all'imperatore – e l'uso che nei secoli ne è stato fatto da parte della storiografia.

Le fonti che riguardano Federico II e i temi appena affrontati sono state sempre viste come essenzialmente di due provenienze: cristiane (occidentali) e musulmane. Mentre le prime sono state po-

⁵¹ C. Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, Psychology Press, New York 2000, pp. 4-5.

⁵² S.E. Spohr (a cura), *Editor's introduction*, in *A muslim on the throne of the Holy Roman Empire: the story of Frederick II of Hohenstaufen. A Collection of Essays about a little known part of European History (preliminary edition of essays one and two)*, Spohr Publishers, Lympia 2013, p. 8.

⁵³ S.R. Lullus, *Frederick the Greatest of Hohenstaufen, Sultan of the Occident*, in S.E. Spohr (a cura), *A muslim on the throne of the Holy Roman ... cit.*, p. 24.

ste criticamente al vaglio e suddivise in filopapali e filoimperiali, le seconde sono state (fino a una quindicina di anni fa) indagate come un blocco unico e unitario, private di un'esistenza propria perché sempre studiate solo per suffragare le idee or di questo or di quell'altro scrivente latino, dunque con un appiattimento totale della galassia islamica e delle dinamiche che all'interno di essa le avevano prodotte. Difatti,

agli occhi degli storici moderni, le fonti arabe e latine esercitano un eccezionale fascino perché si presentano contemporaneamente, depurate dal contesto per cui e in cui sono state scritte, e, indipendenti come sembrano, sono spesso citate a supporto le une dalle altre, come prove più efficaci e non manipolate, a formare un'immagine coerente della "tolleranza" di Federico.⁵⁴

Si capisce come, in tale contesto, un terzo e interessante – ma ancora poco indagato – insieme di fonti sia stato a lungo tralasciato dagli studi: si tratta infatti di scritti sì di matrice cristiana (in particolare scambi epistolari con il papa), ma orientali, che fuoriescono dalla dicotomia appena presentata, muovendo piuttosto da ragioni pragmatiche di controllo del territorio⁵⁵. Tornando alla bipartizione

⁵⁴ F. Violante, *Federico II, la "crociata pacifica"* ... cit., pp. 80-81.

⁵⁵ Un esempio è fornito da una lettera indirizzata dal patriarca Nicola d'Alessandria (nato ante 23 marzo 1209 – morto nel 1243) a papa Onorio III nel 1223, dove veniva richiesto l'intervento militare per liberare i cristiani d'Egitto; è interessante sottolineare come la lettera, conservata in un registro papale, ma con un probabile originale arabo, fornisca consigli strategici sui punti da attaccare e sia scritta anche in nome dei musulmani regnanti prima di Saldino, ovvero i Fatimidi. Un approccio ugualmente concreto si ravvisa in alcune risposte di principi georgiani a lettere papali, per essere informati con precisione della data di arrivo dell'imperatore, mentre un'immagine meno stereotipata di Federico si ravvisa nella cronachistica siriana. Cfr. D. Weltecke, *Emperor Frederick II, «Sultan of Lucera», «Friend of the Muslims», Promoter of Cultural Transfer: Controversies and Suggestions*, in J. Feuchter, F. Hoffman, B. Yun (a cura), *Cultural transfers in dispute: representations in Asia, Europe and the Arab World since the Middle Ages*, Campus Verlag, Frankfurt 2011 (Eigene und fremde Welten, 23), pp. 85-106, in part. pp. 98-105.

più tradizionale delle fonti federiciane, la distorsione prospettica è stata dovuta al mancato riconoscimento dell'esistenza di due partiti contrapposti anche nel mondo arabo, ovvero quello degli Ayyubidi d'Egitto e quello degli Ayyubidi di Damasco. La propaganda dei primi, sostenitori di al-Kāmil, tendeva a sottolineare gli aspetti di apertura del sovrano occidentale e la sua arguzia, facendo passare in secondo piano la consegna di Gerusalemme a un infedele; quella dei secondi esasperava questi aspetti, dipingendo Federico come un uomo talmente inaffidabile da rifiutare persino la propria religione: l'intera operazione del sultano era infatti vista come un vero e proprio tradimento dell'Islām. In generale, le fonti di entrambi gli ambienti si prestano a una lettura sinottica con le fonti filopapali, cosa che ha avuto un ruolo di primo piano nella costruzione dell'immagine di un sovrano aperto a tal punto verso la religione altrui da essere definito filoislamico. Basti pensare all'aneddotica relativa al soggiorno dell'imperatore a Gerusalemme e a quella sorta attorno alle trattative con al-Kāmil: in un notissimo episodio lo Svevo rimproverava la scelta del sultano di aver vietato gli appelli alla preghiera dei muezzin a causa della sua presenza; in un altro si racconta di come abbia iniziato la sua visita alla città santa scacciando un prete questuante dal santuario musulmano della Rocca⁵⁶. Gesti di questo tipo arrivarono da un lato a essere interpretati come segno tangibile del materialismo di Federico *che del Cristianesimo si faceva un semplice gioco*⁵⁷, dall'altro sostennero, con la loro pretesa veridicità, l'azione politica del sultano. La cessione di Gerusalemme seguita al trattato di Giaffa non fu infatti una scelta né apprezzata né condivisa nel mondo musulmano; da qui la volontà di *addomesticare* il sovrano straniero, rendendolo da dominatore infedele ad *amico*

⁵⁶ Questi episodi, citati con estrema frequenza nell'ambito degli studi federiciani, in questa sede sono ripresi da F. Gabrieli, *Federico II e il mondo dell'Islam*, in *Nel segno di Federico II. Unità politica e pluralità culturale del Mezzogiorno*, Atti del V Convegno Internazionale di Studi della Fondazione Napoli Novantanove, Napoli 30 settembre – 1° ottobre 1988, Napoli 1989, pp. 129-139, in part. pp. 132-133.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 132.

dei musulmani. Da rassicurare erano *in primis* i sudditi, ma senza dubbio vi era la necessità di contrapporre una narrazione diversa a quella propagandata dalla corte Ayyubide di Damasco, seppur assediata in quel momento proprio da al-Kāmil. Nello stesso solco si collocano anche le parole di Ibn Wāṣil in merito all'entità dell'operazione, ridotta dalla consegna di uno dei luoghi più sacri delle religioni abramitiche alla cessione di sole chiese e case in rovina⁵⁸. Non sorprende dunque la presenza di *rumores* già in tempo antico sulla presunta parentela tra Federico e il sultano, di cui sarebbe stato zio, così come quelli sulla segreta fede islamica dello Staufen⁵⁹, arrivati – come si è visto – fino ai giorni nostri.

A questo generico affresco sull'immagine di imperatore *tollerante* (ma sarebbe meglio dire, forse, rispettoso e prudente in senso latino), contribuì sicuramente il sincero interesse di Federico verso la scienza, soprattutto araba. Oltre alla presenza di intellettuali arabi ed ebrei a corte⁶⁰, bisogna tenere in considerazione, per la costruzione dell'immagine di *imperatore a suo agio tra uomini di genio arabi, greci, ebrei e latini, disinvolto nel mettere in discussione i dogmi dei vari credi monoteistici e nel penetrare i segreti dell'universo insieme a scienziati iconoclasti*⁶¹, anche del coevo immaginario orientalistico che concorse a forgiarla. Difatti, sebbene la consolidata interpretazione orientalistica dello Staufen sia frutto soprattutto del secolo XIX⁶², anche il Medioevo *had its own form of Orientalism*,

⁵⁸ Cfr. F. Violante, *Federico II e la crociata ... cit.*, pp. 80-81.

⁵⁹ Cfr. S. Leder, *Der Kaiser als Freund der Muslime*, in M. Fansa (a cura), *Kaiser Friedrich II. (1194-1250): Welt und Kultur des Mittelmeerraums. Begleitband zur Sonderausstellung im Landesmuseum für Natur und Mensch*, Oldenburg & Mainz von Zabern, Mainz am Rhein, 008, p. 90, n. 15; U. and M.C. Lyons (a cura), *Ayyubids, Mamlukes and Crusaders: Selections from the Tārīkh al-Duwal wa'l Mulūk of Ibn al-Furāt*, I-II, hist. introd. by S.C. Riley-Smith, Helfer, Cambridge 1971, p. 48.

⁶⁰ Sebbene ridimensionata, rispetto ai regni dei precedenti sovrani normanni, in D. Abulafia, *Federico II ... cit.*, pp. 211-222.

⁶¹ *Ibidem*, p. 213.

⁶² In particolar modo si fa riferimento all'area tedesca, nell'arco cronologico che parte da Novalis e che culmina con Kantorowicz. Cfr. D. Weltecke, *Emperor*

*even before the Crusades, and it expressed it in the combination of horror and fascination with the fabulous races of the world*⁶³: la stessa costruzione dell'Oriente nell'Europa medievale traeva la sua linfa da una tradizione ben consolidata già dalla filosofia e letteratura greca cui andava ad aggiungersi l'idea dell'est come culla del sapere originario.

Al termine di questa esposizione è utile riprenderne i punti salienti in modo da avviarsi verso una conclusione. In *incipit* si è postulata, sulla base di usi ricorrenti anche se diversi di narrazione storica, la sua pertinenza nel disvelamento di strategie comunicative atte a diffondere una particolare ricostruzione storica. Si è altresì insistito sulla difficoltà, in epoche a noi più lontane, di distinguere tra mito e storia, oltre la classica definizione dell'uso di fatti realmente accaduti da parte della seconda. In quest'ottica si è ricostruita da un lato la storiografia più recente sull'imperatore svevo, dall'altro lato si sono richiamate le fonti che hanno indirizzato verso certe conclusioni, soprattutto in merito alla questione della tolleranza di Federico II verso le culture *altre*. Tale questione è apparsa riflettere in modo particolarmente evidente la contrapposizione, così diffusa nel pubblico generalista, tra Medioevo rappresentato e narrato come epoca o di luce o di buio, in ottica di anticipazione o continuità od opposizione con un'altrettanto aprioristicamente definita modernità. Un grande limite dell'approccio al *problema Federico II* è dovuto in parte proprio alla tendenza a porre lo Staufen come perno delle fonti che ne parlano, finendo per giustapporre senza farle dialogare davvero, in quanto (fino a tempi recenti) la centralità di Federico ha oscurato i contesti nei quali – e le ragioni per le quali – esse si svilupparono. La trasposizione di questa primazia sul piano narrativo, biografico, degli storici che hanno voluto presentarne la figura verificandone la presunta attendibilità storica ha rilanciato un mito mai sopito, estremizzando posizioni pregresse e creando visioni forti e unificanti, come

Federick II ... cit., pp. 90-93.

⁶³ J.M. Grain, *Medievalism and Orientalism. Three essays on literature, architecture and cultural identity*, Palgrave Macmillan, New York 2008, pp. 73-74.

quella di Kantorowicz e di Ahmed Youssef. Una narrazione in ottica di *global history* può offrire una cornice storiografica e concettuale utile per comprendere tutti i tentativi, svolti soprattutto fuori dalle università anglofone, di reintrodurre una pluralità in una narrazione prevalentemente centrata su aspetti istituzionali, anziché economici e attenti alla costruzione delle identità degli agenti. Lo spazio della trattazione verrebbe dilatato, in questo caso all'area mediterranea, ma non solo. Due articoli possono essere esemplari in questo senso: il primo, di Mario del Treppo⁶⁴ analizza la *Constitutio super masariis* e la *Constitutio novorum portuum* nell'ottica della maggiore internalizzazione del commercio mediterraneo del secolo; il secondo, di Heather Dalton⁶⁵, è centrato sull'origine di una particolare specie di pappagallo, il *Sulphur-crested Cockatoo*, rappresentato nel *De Arte Venandi cum Avibus* e donato all'imperatore. Nel primo l'operato di Federico II assume valore in relazione a quel processo sombartiano di emersione del moderno capitalismo nell'arte della funzione contabile diffusasi nel XIII secolo, il secolo di Fibonacci. Nel secondo non emerge solamente la presenza, tra gli altri animali esotici posseduti dall'imperatore, di un pappagallo, proveniente addirittura dal Sud-est asiatico, grazie all'intermediazione del sultano arabo, ma si delinea anche la possibilità di interrogarsi maggiormente sulle grandi aree regionali di commercio e sulla costruzione della percezione dell'Oriente. Il Medioevo, a patto di considerarlo solo come una cornice temporale definita e non basata sul pregiudizio che gli eventi della vecchia Europa possano essere compresi solo da un'ottica interna, può lasciar spazio a narrazioni sempre più ampie e non semplificabili in opposizione a una modernità considerata come punto di arrivo teleologico del percorso storico.

⁶⁴ M. Del Treppo, *Prospettive mediterranee della politica economica di Federico II*, in A. Esch (a cura), *Friedrich II. Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994*, N. Kamp, Tübingen 1996, pp. 316-338.

⁶⁵ H. Dalton, *Frederick II of Hohenstaufen's Australasian cockatoo: a symbol of detente between East and West and evidence of the Ayyubid Sultanate's global reach*, in "Parergon" 35 (2018), pp. 35-60.

Marco Damonte

ANTHONY KENNY NARRATORE
DELLA FILOSOFIA MEDIEVALE

Abstract

In un'epoca, come quella attuale, votata allo specialismo, pochi autori sono disposti a scrivere una storia della filosofia che ambisca a coprire un intero periodo, quale quello medievale e, ancor meno, quelli che si cimentino a stilare una storia globale della filosofia. La settorialità ha molti pregi, ma almeno un difetto, cioè di evitare una narrazione unitaria che, seppur necessariamente parziale e non completa, sia capace di offrire una visione di insieme mettendo in scena i filosofi principali, aggregati in correnti, e i fondamentali indirizzi del pensiero speculativo. Il rischio di formulare una narrazione unitaria della filosofia, in qualità di unico autore, lo ha affrontato Anthony Kenny, dando alle stampe quattro volumi di una *Nuova storia della filosofia occidentale*. Il secondo di tali volumi è dedicato alla filosofia medievale e il presente contributo intende contestualizzarne la genesi, per poi esplicitare i criteri utilizzati da Kenny in quello che lui stesso definisce *racconto* e vagliare criticamente i risultati raggiunti.

In an era, like the present one, devoted to specialism, few authors are willing to write a history of philosophy that aspires to cover an entire period, such as the medieval one and, even less, those who attempt to draw up a global history of philosophy. The sectoriality has many advantages, but at least one defect, that is to avoid a unitary narrative which, although necessarily partial and not complete, is capable of offering an overview by staging the main philosophers, aggregated into currents, and the fundamental directions of speculative thought. The risk of formulating a unitary narrative of philosophy, as the sole author, was faced by Anthony Kenny, publishing four volumes of a New History of Western Philosophy. The second of these volumes is dedicated to medieval philosophy and the present contribution intends to contextualize its genesis, paying special attention

to the two sources Kenny refers to (Russell's and Copleston's histories of philosophy) to then clarify the criteria used by Kenny in what he himself defines as a narration and to critically examine the results achieved.

1. *Narrazione e storia: premessa a mo' di cautela*

Il nesso tra speculazione filosofica e approccio narrativo è un tema pienamente recepito nella tradizione italiana¹, dopo che le riserve neo-idealiste di inizio Novecento furono definitivamente superate dal suggerimento di Umberto Eco, secondo il quale ai limiti della filosofia si sarebbe potuto rimediare proprio con la narrazione². Ciò non toglie il sospetto verso la *narrazione* usata nell'ambito proprio delle ricerche storico-filosofiche: la dizione *narrare la storia* ha un che di ossimorico. Carlo Borghero riconosce al Garin di *La filosofia come sapere storico* del 1959 sia il merito di aver messo in guardia contro *le continuità presupposte e le unità imposte a priori alla storia della filosofia*³, sia quello di aver mostrato come un nuovo modo di fare filosofia dipenda da un modo alternativo di concepire la filosofia stessa. Borghero ne trae una duplice conseguenza. Da un lato, denuncia l'approccio narrativo di stampo idealista tipico dello storicismo; dall'altro riconosce l'imprescindibilità del carattere narrativo di ogni ricostruzione storico-filosofica. Tale carattere narrativo comporta dei rischi, quali quelli insiti *nella pretesa di sacrificare a una presunta unità di pensiero dell'autore la pluralità delle vie, anche di quelle non feconde, che si aprivano alla sua riflessione*⁴ e

¹ Cfr. G. Panella, *Filosofia e narrazione: ipotesi storiografiche e contesti letterari*, in P. Firrao (a cura), *La filosofia italiana in discussione*, Mondadori, Milano 2001, pp. 501-518.

² Cfr. M. Ferrari, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, il Mulino, Bologna 2016, p. 262.

³ C. Borghero, *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze 2017, p. 66.

⁴ C. Borghero, *Interpretazioni, categorie, finzioni ... cit.*, p. 69.

quello di creare *immagini filosofiche fuorvianti*⁵. Esso ha però altrettanti innegabili vantaggi, ad esempio il *rifiuto di assolutizzare le categorie storiografiche quasi fossero veicoli di valori e non descrizioni approssimate di oggetti complessi*⁶, il *rifiuto di fare la storia soltanto di quel che è sopravvissuto, rimuovendo la ricchezza dello sfondo*⁷ e la cautela nel ricorrere a nozioni storiografiche assodate, la cui estensione finisce per essere inversamente proporzionale alla loro comprensione⁸. La categoria di *narrazione*, quasi contrapposta a quella di *storia*, diventa così funzionale a individuare l'equilibrio auspicato da Garin nel convegno fiorentino del 1956:

*il convegno fiorentino fu anche un tentativo di valutare la possibilità di recuperare un uso ragionevole delle categorie storiografiche di 'unità', 'precorrimento' e 'superamento', che la prospettiva dialettica hegeliana (e quella dei neoidealisti italiani) coartava in uno schema metafisico precostituito e imposto alla storicità dei processi intellettuali reali ... A questo modo «teologale» di intendere l'unità delle filosofie nella loro successione storica, che finiva col sovrapporre alla storia della filosofia una filosofia della storia e faceva dipendere quella da questa, degradando la ricerca storica concreta a 'filologia', a 'storia letteraria' a 'erudizione', quando non addirittura ad aneddotica, Garin opponeva la ricerca di nessi, di legami, di rapporti, di unità concrete, che connettono aspetti diversi della cultura e della civiltà, nei quali vedeva l'essenza del mestiere dello storico della filosofia ... Da questa impostazione derivava anche la revisione sostanziale – non la rinuncia – della categoria di unità, non più presupposta ma ricostruita sulla base di nessi reali e vicende accertabili, che non sacrifica la pluralità delle filosofie a uno schema logico e metafisico precostituito ed è capace di rispettare l'alterità dell'oggetto dell'indagine storiografica.*⁹

⁵ Cfr. *ivi*, p. 278.

⁶ *Ivi*, p. 108.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 319.

⁹ *Ivi*, pp. 450-452.

Borghero mostra affinità tra questa posizione e i dibattiti storiografici che hanno caratterizzato la seconda metà del Novecento, prestando attenzione a quello sorto negli Stati Uniti e, più in generale, nei paesi di lingua inglese. In quel contesto l'equilibrio da conseguire era tra una *storia descrittiva* (stabilire che cosa hanno pensato gli autori del passato) e una *storia esplicativa* (rendere ragione del perché i pensatori del passato abbiano sostenuto determinate posizioni) e tra la *storia della filosofia* e la *storia delle idee*¹⁰. Anche in questo frangente la *narrazione storica* si è rivelata un'opportunità metodologica, a patto che venga debitamente contestualizzata: se non c'è storia senza narrazione, è altrettanto vero che una narrazione si deve confrontare, oltre che con i fatti, anche con le altre narrazioni. Con questa avvertenza ci accostiamo alla proposta di Kenny.

2. Il racconto di Bertrand Russell

Nel presentare la sua ultima raccolta di saggi storici, Kenny indugia sul suo interesse per la storia della filosofia e sulle occasioni che lo hanno spinto a scrivere una storia globale della filosofia¹¹. Con una sorta di malcelata modestia afferma che da giovane avrebbe desiderato essere un filosofo originale e che il dedicarsi allo studio degli autori del passato fu un ripiego dovuto al rendersi conto di non avere una mente brillante come quella dei suoi maestri e all'aver sacrificato troppo tempo alle responsabilità accademiche di tipo istituzionale, per poi aggiungere che tali studi gli risultano più stimolanti rispetto all'approfondimento della letteratura filosofica corrente. Per queste ragioni avrebbe accettato senza indugio l'invito della Oxford University Press, giuntogli nel 2001 in concomitanza con il suo pensionamento, di scrivere una storia della filosofia da Talete a Derrida in quattro volumi, ciascuno di circa 125.000 caratteri e da licenziare

¹⁰ Ivi, pp. 476-484.

¹¹ Cfr. A. Kenny, *From Empedocles to Wittgenstein. Historical Essays in Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2008, p. V.

uno per anno tra il 2003 e il 2006, così da poter essere pubblicati tra il 2004 e il 2007. Kenny ha ben presente i modelli a cui intendeva ispirarsi:

durante la seconda metà del Ventesimo secolo due sono stati gli storici della filosofia che hanno dominato questo campo. Il primo fu Bertrand Russell con il volume singolo intitolato Breve Storia; il secondo fu il gesuita padre Copleston con la sua storia in dieci volumi. Ciascuno ha i suoi vizi e le sue virtù: Russell è brillante, ma storicamente inaffidabile; Copleston è impeccabilmente giudizioso, ma uniformemente pedestre. Idealmente uno storico della filosofia dovrebbe avere lo spirito di penetrazione di Copleston e scrivere come Russell. Purtroppo non ho nessuno di questi due doni: non posso competere con l'eshaustiva competenza di Copleston, né imitare l'incomparabile stile di Russell, che gli è valso il premio Nobel per la letteratura. Mi sono posto un obiettivo più modesto: essere più accurato di Russell e più accattivante di Copleston.¹²

Nel dichiarare le sue fonti, Kenny esplicitamente afferma di discostarsene dal punto di vista formale, ma implicitamente prende le distanze anche dal loro modo di *narrare* la storia della filosofia. Vale perciò la pena di soffermarsi su entrambi gli autori richiamati.

Per quanto concerne Russell, il testo a cui Kenny fa riferimento è *Storia della filosofia occidentale e dei suoi rapporti con le vicende politiche e sociali dall'antichità ad oggi*¹³. Il libro ebbe una sorte ambigua: nonostante l'enorme successo sul piano commerciale, tanto da costituire per anni la principale fonte di reddito per il suo autore, l'opera fu accolta nel mondo accademico con freddezza. Nell'*Introduzione*, l'autore dichiara di concepire la filosofia come

¹² Ivi, p. VI. Qui come altrove, se non diversamente indicato, la traduzione è mia.

¹³ Cfr. B. Russell, *Storia della filosofia occidentale e dei suoi rapporti con le vicende politiche e sociali dall'antichità ad oggi*, trad. it. di L. Pavolini, Longanesi, Milano 1953 (ed. or. *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Simon and Schuster, New York 1945), pp. 590-1 e 601-3.

una disciplina a metà strada tra la teologia e la scienza, intendendo con ciò una sorta di *terra di conquista* tra le dichiarazioni di dogmi per mezzo dell'autorità e i risultati raggiunti dalla ragione umana procedendo attraverso nozioni definite¹⁴. In quest'ottica i dibattiti filosofici medievali diventano questioni di potere, legate alla politica ecclesiastica, meglio al conflitto tra diversi tipi di autorità:

la filosofia del Medioevo non è mai un esatto specchio dei tempi, ma soltanto di ciò che pensava un partito. Tra gli ecclesiastici però, e in particolarmente tra i frati francescani, un certo numero, per varie ragioni, era in disaccordo con il papa. In Italia, inoltre, la cultura si estese alla laicità alcuni secoli prima che a settentrione delle Alpi. Federico II, che cercò di fondare una nuova religione, rappresenta la punta estrema della cultura antipapale; Tommaso d'Acquino [sic!], che nacque nel Regno di Napoli dove imperava Federico II, rimane fino ad oggi il classico esponente della filosofia papale. Dante, una cinquantina di anni dopo, raggiunse una sintesi e diede l'unica esposizione equilibrata di tutto il mondo delle idee medievali.¹⁵

Coerentemente con questa visione, Russell non esita a indicare la filosofia medievale con l'aggettivo *cattolica*, intendendo con ciò una filosofia diffusa in tutta Europa e capace, come nessun'altra, di pervadere anche la sfera sociale e politica, ma soprattutto la filosofia imposta dal papato. Non a caso la cronologia di quest'epoca si estenderebbe per un millennio, da Agostino al Rinascimento. Una scansione più precisa implica il ricorso a eventi di natura politica: l'inizio viene anticipato alla conversione di Costantino¹⁶ e il termine identificato nell'*eclissi del papato* in seguito al *grande scisma*

¹⁴ Cfr. B. Russell, *Storia della filosofia occidentale ... cit.*, p. 15.

¹⁵ Ivi, p. 22.

¹⁶ Cfr. ivi, p. 457.

del Quindicesimo secolo¹⁷, con una frattura tra la morte di Boezio e l'anno mille, periodo dei *secoli bui*¹⁸.

Russell non ha remore a considerare il pensiero intellettuale di quest'epoca monocorde in quanto gli ecclesiastici hanno praticamente il monopolio della filosofia, e di conseguenza la filosofia è scritta dal punto di vista della Chiesa¹⁹. Nel periodo precedente agli evi bui, la figura più rappresentativa è Agostino, in quello successivo Tommaso, ma entrambi sarebbero accomunati dall'aver come unico obiettivo la difesa degli interessi dell'autorità ecclesiastica:

il primo grande periodo della filosofia cattolica è dominato da Sant'Agostino e, tra i pagani, da Platone. Il secondo periodo culmina in San Tommaso d'Aquino, ad opera del quale, e dei suoi successori, Aristotele acquistò un peso assai maggiore di Platone. Il dualismo della Città di Dio rimase però in pieno. La Chiesa rappresenta la città di Dio e, dal punto di vista politico, i filosofi sostengono gli interessi della Chiesa. La filosofia era dedita alla difesa della fede, ed invocava la ragione per far sì che la fede potesse competere con coloro che, come i maomettani, non accettavano la validità della rivelazione cristiana. Con questa invocazione alla ragione i filosofi sfidarono il criticismo, non solo come teologi, ma come inventori di sistemi destinati a difendere, presso gli uomini, un credo qualsiasi.²⁰

La cultura medievale viene ricondotta a una serie di stereotipi: la vita precaria, piena di pericoli e resa pesante da cupe superstizioni che lasciavano gli eventi in balia di maghi e streghe, presagiva una condanna all'inferno ed esasperava il sentimento religioso²¹. Quasi con rammarico, Russell dichiara di essere costretto a trattare questo periodo e, addirittura, di doverlo fare ampiamente, nella misura in cui comprenderne il fulcro, cioè la coincidenza tra aspetti specu-

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 700-715.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 592.

¹⁹ *Ivi*, p. 456.

²⁰ *Ivi*, p. 458.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 460.

lativi e aspetti politici, è estraneo alla mentalità contemporanea²². Russell inizia la sua esposizione presentando *L'evoluzione religiosa degli ebrei, Il cristianesimo durante i primi quattro secoli*, con particolare riferimento all'epistolario paolino e al *Contra Celso* di Origene, *Tre dottori della Chiesa* (Ambrogio, Gerolamo e Papa Gregorio Magno), per poi indugiare su *Filosofia e Teologia di Sant'Agostino*. Dopo averne tratteggiato la vita seguendo *Le Confessioni*, Russell identifica la *filosofia pura* di Agostino nella sua concezione del tempo e in quei passi dove discute la tensione tra la filosofia platonica e il racconto biblico. Introduce la sua filosofia della storia, citando stralci di *La Città di Dio* e facendo notare presunte corrispondenze con la posizione marxista (estendibili, ma solo parzialmente anche all'ideologia nazista), e la sua teoria della salvezza, difesa contro i pelagiani. La conclusione è *tranchant*:

*è strano che gli ultimi uomini di notevole levatura intellettuale prima degli evi bui si siano preoccupati non di salvare la civiltà o di espellere i barbari o di riformare gli abusi dell'amministrazione, ma di predicare i meriti della verginità e la dannazione dei fanciulli non battezzati. Dato che queste erano le preoccupazioni che la chiesa trasmise ai barbari convertiti, non fa meraviglia che l'epoca successiva abbia sorpassato quasi tutti gli altri periodi storici per crudeltà e superstizione.*²³

Facendo sua la storiografia di Edward Gibbon²⁴, di cui non esita a raccogliere gli accenti più anticlericali, Russell prosegue la sua carrellata nel Quinto e Sesto secolo, soffermandosi su Boezio, il cui *De consolatione philosophiae* dimostrerebbe che la filosofia pagana aveva su di lui una presa molto più forte che non la teologia cristiana²⁵, e su Benedetto da Norcia, valorizzato in quanto fondatore

²² Cfr. *ivi*, pp. 461-2.

²³ *Ivi*, p. 544.

²⁴ I riferimenti numerosi e non sempre espliciti sono a E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Macmillan, London 1914.

²⁵ B. Russell, *Storia della filosofia occidentale ... cit.*, p. 550.

dell'ordine monastico e del potere che esso avrebbe velocemente acquisito in dialettica con il papato. Nel periodo del *papato negli evi oscuri*²⁶, l'interesse di Russell si focalizza su Giovanni Scoto valorizzandone la presunta indipendenza da ogni autorità:

*Giovanni Scoto, cui talvolta si aggiunge l'appellativo Eriugena o Erigena, è il più sorprendente personaggio del IX secolo; sarebbe stato meno sorprendente se fosse vissuto nel V o nel XV secolo. Era Irlandese, neoplatonico, profondo studioso del greco, pelagiano, panteista. Passò gran parte della propria vita sotto la protezione di Carlo il Calvo re di Francia e, pur essendo certamente lontano dall'ortodossia, sfuggì, tuttavia, per quanto ne sappiamo, alla persecuzione. Poneva la ragione al di sopra della fede e non teneva conto dell'autorità degli ecclesiastici; tuttavia il suo arbitrato veniva richiesto per risolvere le loro controversie.*²⁷

A suggello di tale piglio da libero pensatore *ante litteram*, viene citato il seguente aneddoto, che ritroveremo, con un significato diverso, anche in Kenny:

*se bisogna prestar fede a Guglielmo di Malmesbury, il re, mentre Giovanni era a pranzo con lui, chiese: «Che cosa separa uno Scoto da un babbeo?» e Giovanni rispose: «Soltanto la tavola da pranzo».*²⁸

Nel capitolo dedicato alla riforma ecclesiastica nell'Undicesimo secolo, gli aspetti filosofici sono relegati nelle ultime pagine:

il X secolo fu privo di filosofi, eccettuato Gerberto (papa Silvestro II, 999-1003): e anch'egli era più un matematico che un filosofo. Ma, col volgere dell'XI secolo, cominciarono ad apparire uomini

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 577-593.

²⁷ *Ivi*, pp. 594.

²⁸ *Ivi*, pp. 597. Il gioco di parole, intraducibile in italiano, è tra *Scot* (Scoto) e *sot* (babbeo nella traduzione italiana che lo avrebbe reso meglio col termine *ubriacone*).

*di reale valore filosofico. I più importanti tra questi furono Anselmo e Roscellino, ma anche qualche altro merita menzione. Erano tutti monaci legati al movimento di riforma. Pier Damiani, il più anziano tra loro, è già stato ricordato. Berengario di Tours (m. 1088) è interessante per essere stato una specie di razionalista. Sosteneva che la ragione fosse superiore a qualsiasi autorità, e in appoggio a questa teoria invocava Giovanni Scoto, che subì per questo una condanna postuma. Berengario negava la transustanziazione, e fu obbligato due volte a ritrattarsi. Le sue eresie furono combattute da Lanfranco nel libro *De corpore et sanguine Domini*. Lanfranco nacque a Pavia, studiò legge a Bologna, e divenne un dialettico di prim'ordine. Ma abbandonò la dialettica per la teologia, ed entrò nel monastero di Bec, in Normandia, dove diresse una scuola. Guglielmo il Conquistatore lo nominò arcivescovo di Canterbury nel 1070. Sant'Anselmo, italiano come Lanfranco, fu anche lui monaco a Bec, e arcivescovo di Canterbury (1093-1109), nella quale carica seguì i principi di Gregorio VII e venne a contrasto col re. È famoso principalmente come l'inventore dell'«argomento ontologico» per l'esistenza di Dio.²⁹*

Dopo una presentazione sommaria di questo argomento, a cui Russell dichiara di non riconoscere alcun valore, ma di menzionare solo per la fortuna che ebbe in seguito, il capitolo successivo offre uno scorcio sulla *cultura maomettana*, seguendo la *Cambridge Medieval History*³⁰. L'apporto di tale cultura alla filosofia è liquidato con poche parole: *la filosofia araba non dette molto nel campo del pensiero originale. Uomini come Avicenna ed Averroè sono essenzialmente dei commentatori*³¹. Il valore del mondo *maomettano* consisterebbe piuttosto nella matematica, nella chimica, nel campo della tecnica e, soprattutto, nel fungere da intermediario tra gli *evi bui* e il Rinascimento, epoca alla quale Russell rimanda quasi impazientemente. Il pensiero ebraico, ricondotto a Maimonide, non gode,

²⁹ Ivi, p. 616.

³⁰ Cfr. J.B. Bury (planned by), *The Cambridge Medieval History*, Cambridge University Press, Cambridge 1936.

³¹ Ivi, pp. 630-631.

presso Russell, di sorte migliore. Per quanto concerne il Dodicesimo secolo, tra gli aspetti più interessanti, vengono annoverati la prosecuzione del conflitto tra impero e papato, il sorgere delle città lombarde, le crociate e, senza preoccuparsi eccessivamente di cercare eventuali legami con questi eventi, la nascita della scolastica:

*la scolastica, in senso stretto, comincia al principio del XII secolo. Come scuola filosofica, ha certe determinate caratteristiche. Primo, rimane entro i limiti di quella che allo scrittore appare come ortodossia; se le sue opinioni vengono condannate da un Concilio, egli di solito non domanda di meglio che ritrattarsi. Ciò non va attribuito interamente a codardia: è piuttosto un fatto analogo alla sottomissione d'un giudice alla decisione d'una Corte d'Appello. Secondo, entro i limiti dell'Ortodossia, Aristotele (sempre meglio conosciuto durante il XII e XIII secolo) viene accettato ognora di più come autorità suprema; Platone non tiene più il primo posto. Terzo, c'è una grande fede nella «dialettica» e nel ragionar sillogistico; il carattere generale della scolastica è minuzioso e litigioso, piuttosto che mistico. Quarto, la questione degli universali viene portata in prima linea dalla scoperta che Platone e Aristotele non sono d'accordo in proposito ...*³²

Se il ricorso ad Aristotele viene apprezzato per un uso *libero e vigoroso* della ragione, proprio tale ricorso eccessivo alla ragione viene additato come il tallone d'Achille di questo periodo, che sarebbe indifferente ai fatti concreti e alla dimensione scientifica e troppo attento alle distinzioni e alle sottigliezze verbali anche perché *tutta la scolastica può essere considerata, dal punto di vista politico, come un'espressione della lotta della chiesa per il potere*. Il primo autore a essere considerato uno scolastico è Roscellino, seguito da Abelardo, il cui approccio viene contrapposto al *movimento umanistico* proprio della scuola di Chartres e al movimento mistico di Bernardo e di Gioacchino da Fiore.

³² Ivi, pp. 641-642.

Tra i protagonisti del Tredicesimo secolo vengono annoverati Innocenzo III, Francesco, Federico II e Tommaso d'Aquino. A quest'ultimo viene riservato un intero capitolo che si chiude con un giudizio senza appello:

nell'Aquinate c'è ben poco del vero spirito filosofico. A differenza del Socrate platonico, egli non segue il ragionamento ovunque questo possa condurlo. Non è impegnato in una ricerca in cui è impossibile conoscere in anticipo il risultato. Prima di cominciare a filosofare, conosce già la verità, che è quella annunciata dalla fede cattolica. Se Tommaso può trovare argomenti apparentemente razionali in appoggio a qualche parte della fede, tanto meglio; se non può, deve solo rifarsi alla rivelazione. Trovare argomenti a sostegno a una conclusione già data in anticipo non è filosofia, ma solo una forma particolare di apologetica. Non posso quindi accettare che Tommaso meriti d'esser posto su uno stesso piano con i migliori filosofi della Grecia o dei tempi moderni.³³

Le simpatie di Russell vanno ad autori considerati meno legati all'ortodossia e meno compromessi con la figura di Tommaso: i francescani. Tra essi Ruggero Bacone, che ebbe il grande merito di prestare la debita attenzione alla scienza empirica; Duns Scoto, che Russell considera un interlocutore per quanto concerne il suo scritto *An Inquiry into Meaning and Truth*³⁴; Guglielmo di Ockham (il quale, con Marsilio da Padova, si oppose al papato ricorrendo al conciliatorismo); infine, annoverati tra i minori, San Bonaventura e Matteo d'Acquasparta. Dopo una digressione sulla logica di Ockham, per la cui esposizione si avvale degli studi di Ernest E. Moody³⁵, Russell si appresta a chiudere il suo racconto della filosofia medievale postulando una frattura netta tra Medioevo e rinascimento:

³³ Ivi, p. 681.

³⁴ Cfr. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, Allen & Unwin, London 1940.

³⁵ Cfr. E.A. Moody, *The Logic of William of Ockham*, Sheed & Ward, London 1935.

la nuova cultura era essenzialmente pagana, ammirava la Grecia e Roma, e disprezzava il Medioevo. L'architettura e lo stile letterario aderivano agli antichi modelli. Quando Costantinopoli, ultimo baluardo dell'antichità, fu occupata dai Turchi, i profughi greci in Italia furono ben accolti dagli umanisti. Vasco de Gama e Colombo ingrandirono il mondo, e Copernico ingrandì i cieli. La Donazione di Costantino fu respinta come una favola, e schiacciata sotto la derisione della critica. Con l'aiuto dei Bizantini, Platone fu conosciuto, non solo nelle versioni neoplatoniche o agostiniane, ma di prima mano. Questa sfera sublunare non apparve più come una valle di lagrime, sede unicamente di un penoso pellegrinaggio verso l'altro mondo, ma come un'occasione per godere i piaceri pagani, per la fama, la bellezza e l'avventura. I lunghi secoli di ascetismo furono dimenticati in un'orgia d'arte, di poesia e di piacere. Anche in Italia, è vero, il medioevo non morì senza lotta; Savonarola e Leonardo nacquero nello stesso anno. Ma in genere i vecchi terrori avevano cessato di spaventare, e si era scoperta la nuova, inebriante libertà dello spirito. L'ebbrezza non poteva durare, ma per il momento scacciò la paura. In questo momento di gioiosa liberazione nacque il mondo moderno.³⁶

4. Il racconto di Frederick Copleston

A differenza del *racconto* di Russell, quello di Copleston è troppo esteso e dettagliato per essere seguito nella sua trama. I filosofi citati sono molto più numerosi, per ciascuno vengono presentate le opere e le loro tesi vengono espone in maniera puntuale, attraverso il ricorso a citazioni abbondanti e opportuni rimandi in nota. Anzi, ché ripercorrerne il *racconto*, mi soffermerò pertanto su alcuni principi utilizzati e su alcuni aspetti tra i più funzionali a comprendere l'impostazione di Kenny.

Partiamo dai confini cronologici. Per *filosofia medievale* Copleston intende il pensiero e i sistemi filosofici elaborati tra la rinascita

³⁶ B. Russell, *Storia della filosofia occidentale ... cit.*, pp. 714-715.

carolingia, nell'ultima parte dell'ottavo secolo dopo Cristo (Giovanni Scoto Eriugena, il primo filosofo medievale di rilievo, nacque nell'810 circa) e la fine del quattordicesimo secolo³⁷. Questo criterio evita la facile associazione tra filosofia medievale e *filosofia cattolica*, come la definisce Russell. In realtà Copleston, nell'ideare la scansione in più volumi della sua *Storia della filosofia*, decise di dedicare al racconto della filosofia medievale ben due volumi. La cronologia della filosofia medievale viene pertanto anticipata e posticipata rispetto al criterio dichiarato. Nel primo volume a essa dedicato, vengono aggiunti i primi pensatori cristiani, Agostino e Gregorio di Nissa in primo luogo, ma in generale l'intera patristica da Aristide a Giovanni Damasceno, senza tralasciare lo Pseudo-Dionigi, Boezio, Cassiodoro e Isidoro. Tutti costoro, pur essendo pensatori associabili agli autori platonici a loro coevi e radicati nella cultura dell'Impero romano, ma non assimilabili agli intellettuali medievali, hanno scritto opere essenziali per capire l'origine della storia della filosofia medievale e i suoi sviluppi, poiché costituiscono le fonti principali degli autori propriamente medievali. Nel secondo volume, Copleston espone la filosofia del Quattordicesimo secolo, con particolare attenzione a Guglielmo di Ockham, e quella del Quindicesimo e Sedicesimo secolo, così da includervi quello che chiama *periodo d'argento del pensiero scolastico*. Copleston è consapevole dell'arbitrarietà di tale scansione, limitata, ribadisco, alla composizione dei volumi e non al criterio cronologico soggiacente, ma la difende fino a suggerire che forse anche Cartesio potrebbe rientrare in tale volume, in quanto potrebbe essere annoverato come uno degli ultimi esponenti della scolastica. Provocazione a parte, Copleston, giustifica la sua scelta con la volontà di rinunciare a quelle nette cesure con cui si è soliti far bruscamente terminare la filosofia medievale e come, per inciso, abbiamo visto fare a Russell:

³⁷ F. Copleston, *Storia della filosofia. Volume II. La filosofia medievale. Da Agostino a Scoto*, trad. di A. Balestrieri Sacchi, E. Maccagnolo, Paideia, Brescia 1971 (ed. or. *A History of Philosophy. Volume II: Mediaeval Philosophy, Augustine to Scotus*, Burns and Oates Limited, London 1950), p. 7.

*si deve ricordare che la storia del pensiero filosofico non può essere divisa e distribuita in compartimenti stagni, che i passaggi sono gradualmente e non bruschi, che molti temi si intrecciano e si connettono e che i sistemi si susseguono non sono separati l'uno dall'altro da un taglio netto.*³⁸

Copleston è cosciente che dedicare uno spazio ampio al periodo medievale significa andare contro a una storiografia tanto consolidata, quanto fuorviante. Per questo si accinge ad assolvere al proprio compito con gli opportuni accorgimenti:

*vi fu un tempo in cui si pensava che la filosofia medioevale non fosse degna di uno studio serio, e se ne affermava una tal subordinazione alla teologia da non poterne compiere un'effettiva distinzione. Inoltre, per quel tanto che si riusciva a distinguerla, si pensava che essa equivalesse a poco più che a sottigliezze logiche e costruzioni verbali. In altri termini, si dava per scontato che la filosofia europea constasse di due periodi fondamentali: il periodo antico, rappresentato esclusivamente dalla filosofia di Platone e di Aristotele; e il periodo moderno, in cui la ragione speculativa cominciò di nuovo a godere della libertà, dopo l'oscura notte del medioevo, durante la quale l'autorità ecclesiastica aveva regnato sovrana e la ragione umana, incatenata in pesanti ceppi, aveva dovuto limitarsi allo studio inutile e fantastico della teologia, fino a che un pensatore come Descartes non ebbe finalmente spezzate le catene, restituendo alla ragione la sua libertà.*³⁹

Benché non sia citata, il riferimento alla *Storia della filosofia occidentale* di Russell, pubblicata cinque anni prima, sembra scontato. Lungi dal voler polemizzare col suo contemporaneo, Copleston ravvisa le ragioni di tale ingeneroso giudizio, da un lato, nella tradizione storiografica inglese che si è accontentata di condividere i giudizi di Francesco Bacone e di John Locke sul periodo medievale, sen-

³⁸ Ivi, p. 8.

³⁹ *Ibidem*.

za preoccuparsi di contestualizzarne le critiche, talvolta, per altro, condivisibili e, dall'altro, nella tradizione storiografica che si rifà a Hegel. A fronte di questi due canoni,

... dopo il lavoro di filosofi come Baeumker, Ehrle, Grabmann, De Wulf, Pelster, Geyer, Mandonnet, Pelzer, ecc., deformazioni di quel genere non possono essere tollerate. Dopo la pubblicazione di testi, dopo le edizioni critiche di opere già pubblicate, che hanno fatto tanta luce sulla filosofia medievale, dopo gli splendidi volumi editi dai padri francescani di Quaracchi, dopo la apparizione di tanti numeri dei Beiträge e dopo la presentazione di manuali di storia come quelli di Maurice De Wulf, dopo i lucidi studi di Etienne Gilson e il paziente lavoro compiuto dalla Accademia medioevale d'America, non si ha più il diritto di pensare che i filosofi medioevali erano «tutti dello stesso stampo», né che la filosofia medievale manca di ricchezza e di varietà, o che i pensatori medioevali erano indistintamente uomini di scarso rilievo e di limitata cultura.⁴⁰

Rivelate le sue numerose fonti, Copleston risponde all'osservazione secondo cui la storia della filosofia medievale sarebbe in ultima analisi una carrellata di dottrine teologiche presentate in forma dialettica. Attraverso tre osservazioni egli ribalta l'accusa rendendola una peculiarità positiva: anzitutto, nota come il nesso tra filosofia e teologia che ha caratterizzato la filosofia medievale abbia promosso lo studio del rapporto tra fede e ragione; secondariamente, mostra come a seguito di tale nesso la filosofia abbia assunto una propria autonomia; infine, osserva come l'uso della filosofia da parte dei teologi non abbia appiattito la prima a vantaggio della seconda, infatti persone che condividevano la stessa fede, avevano opinioni filosofiche diverse e addirittura incompatibili. Questo ultimo aspetto rende la storia della filosofia medievale estremamente variegata. Copleston si trova in difficoltà e propone la metafora dell'escursionista che, guardando il singolo albero, perde la bellezza del bosco, mentre godendo del fascino del bosco, trascura i particolari dei singoli al-

⁴⁰ Ivi, p. 11.

beri. Fuor di metafora egli riconosce, in quanto onesto storico della filosofia, di non poter fare del tutto a meno di criteri teoretici su cui basare alcune scelte: gli autori da includere e l'estensione della loro trattazione. In particolare ecco in che cosa consiste il suo *racconto*:

*non mi propongo di elencare tutte le opinioni conosciute di tutti i filosofi medioevali conosciuti. In altre parole il secondo e il terzo volume della mia storia non sono destinati ad essere un'enciclopedia della filosofia medioevale, della quale, d'altra parte, non intendo limitarmi ad offrire uno schema o una serie di impressioni. Ho cercato di dare un resoconto intelligibile e coerente del suo sviluppo e delle fasi attraverso cui è passata, omettendo molti nomi e mettendo l'accento su quei pensatori che sono di particolare importanza e interesse per il contenuto del loro pensiero e che rappresentano o illustrano un tipo particolare di filosofia o una caratteristica fase di sviluppo.*⁴¹

Copleston aggiunge inoltre due cautele per il suo *racconto*. La prima riguarda la correttezza con cui lo storico della filosofia deve evitare facili anacronismi sostituendo le idee dei filosofi posteriori, se non, peggio, le sue proprie idee, alle idee dei filosofi dell'epoca che sta analizzando. Non si può, per utilizzare il suo esempio, considerare Agostino un proto-cartesiano, solo perché il suo *si fallor sum* anticipa il *cogito ergo sum*. Ciò nonostante egli ritiene legittimo richiamare l'attenzione sulla somiglianza di alcuni problemi filosofici e sull'analogia di certe soluzioni: tali confronti devono però essere compressi in digressioni contenute e dichiarate. La seconda cautela è una presa di posizione verso un approccio storiografico di ispirazione marxista, vicino a quello di Russell:

in gran parte per influsso del marxismo, si vorrebbe talvolta che lo storico della filosofia richiamasse l'attenzione sulle condizioni sociali e politiche del suo periodo e mettesse in luce l'influenza dei fattori sociali e politici sullo sviluppo del pensiero e della filosofia.

⁴¹ Ivi, p. 15.

Ma prescindendo dal fatto che per contenere la storia in limiti ragionevoli, si deve rivolgere tutta la propria attenzione sulla filosofia stessa più che sugli avvenimenti e sugli sviluppi sociali e politici, è ridicolo supporre che tutte le filosofie o tutti gli aspetti di una data filosofia siano egualmente influenzati dall'ambiente sociale e politico. Per comprendere il pensiero politico di un filosofo è, evidentemente, augurabile possedere qualche conoscenza del quadro politico del suo tempo, ma per discutere la dottrina di San Tommaso sulla relazione tra essenza ed esistenza o la teoria di Scoto sull'univocità del concetto di essere, non vi è affatto bisogno di riferirsi alle condizioni politiche o economiche.⁴²

Dalla narrazione non emerge un vero e proprio *primo attore*, anche se con dieci capitoli a lui dedicati e che spaziano dalla sua teologia filosofica, alla dottrina della conoscenza e dalla psicologia, alle dottrine morali e politiche, è senz'altro Tommaso a fare la parte del leone. Al di là dell'apprezzamento verso questo autore, ben diverso da quello di Russell, è opportuno sottolineare quale sia il ruolo che egli ricopre nel racconto di Copleston e come il giudizio su di lui venga formulato attraverso un atteggiamento talvolta critico, ma sempre documentato che non procede da mere contrapposizioni, ma dalla fedeltà ai testi:

si potrebbe essere tentati di credere che san Tommaso voleva riabilitare Aristotele, ma non si deve dimenticare che 'Aristotele' significa per san Tommaso molto più di quanto non significhi per uno storico moderno della filosofia greca; si tratta, almeno in una certa misura, di un Aristotele visto attraverso i suoi commentatori e attraverso filosofi che non erano puri aristotelici. Anche gli Averroisti latini, che si dichiaravano aristotelici radicali, non erano aristotelici puri nel senso preciso del termine. Se si adotta questo punto di vista, sarà più facile comprendere come Aristotele abbia potuto essere per san Tommaso 'il Filosofo', e si capirà, anche, che battezzando l'aristotelismo, san Tommaso non lo sostituiva semplicemente con il

⁴² Ivi, pp. 18-19.

*neo-platonismo, ma completava quel processo di assimilazione della filosofia greca che era iniziato nei primi giorni dell'era cristiana. In un certo senso, si può dire che il neoplatonismo, l'agostinismo, l'aristotelismo, la filosofia araba e quella giudaica si uniscono e si fondono nel tomismo non nel senso che gli elementi scelti siano giustapposti meccanicamente, ma nel senso che una vera fusione, una vera sintesi si erano compiute sotto l'azione regolatrice di alcune idee fondamentali.*⁴³

L'importanza attribuita a Tommaso sulla base della sua capacità di sintesi e di utilizzo di fonti eterogenee per proporre una visione coerente, rischia di rendere questo autore il metro di giudizio dell'intera storia della filosofia medievale. Considerare Tommaso il culmine della filosofia medievale è una linea di interpretazione non del tutto illegittima⁴⁴. Egli però non la fa propria, per poter meglio mettere in luce la *ricca varietà della filosofia medievale e l'originalità dei diversi filosofi*⁴⁵. Un racconto adeguato della filosofia medievale deve dare rilievo all'individualità di ciascun pensatore. La *Weltanschauung* medievale è unitaria, sia per l'appartenenza alla medesima cultura cristiana, sia per l'uso di un *corpus* di fonti non troppo ampio. Ma, proprio per questo, le differenze tra i suoi esponenti risultano significative. Se Copleston predilige questa linea interpretativa rispetto a quella evolutivo-lineare, attribuita a Gilson, egli non manca di evidenziarne i limiti. Insistere sullo spirito proprio dei diversi pensatori può comportare la perdita di una visione d'insieme e una rinuncia a farsi carico di un progresso tipico dell'epoca medievale. Accanto a questi due filoni, Copleston ne propone un terzo:

si può studiare lo sviluppo della filosofia medioevale considerando il rapporto del pensiero cristiano con l' 'umanesimo', con il pensiero greco, con la cultura e la scienza in generale. San Pier Damiani

⁴³ Ivi, p. 701.

⁴⁴ Cfr. ivi, p. 703.

⁴⁵ Ivi, p. 704.

rappresenta l'atteggiamento negativo verso l'umanesimo, sant'Alberto Magno e Ruggero Bacone l'atteggiamento positivo, mentre il tomismo, dal punto di vista politico, è un accordo della natura e dell'umanesimo con il soprannaturale, che è, invece, assente nella caratteristica dottrina politica di Egidio Romano. Sa Tommaso, ancora, in virtù della gran parte in più che attribuisce all'attività umana nella conoscenza e nell'azione, a paragone dei suoi predecessori e con i suoi contemporanei, può essere giudicato un rappresentante dell'umanesimo.⁴⁶

Come vedremo l'uso di un criterio intrinseco alla filosofia medievale per apprezzarne lo sviluppo unitario, senza rinunciare a rendere ragione delle sue articolazioni, interne sarà condiviso da Kenny.

5. Kenny storico e narratore della filosofia medievale

Benché l'opera di Kenny qui considerata sia una delle più tarde nella sua vasta produzione, essa non deve essere considerata come il vezzo di uno studioso che, al termine della carriera, intenda darsi un tono da storico della filosofia esibendo la sua erudizione o che voglia legittimare storicamente le sue scelte teoretiche. La sua formazione romana e la sua attività di traduttore⁴⁷, così come il suo impegno a interessarsi di autori del passato⁴⁸, oltre che a curare e a scrivere storie globali della filosofia⁴⁹, garantiscono che la sua sensibilità storica sia una costante del suo pensiero e che rappresenti un reale e non estemporaneo interesse. Per limitarmi al suo impegno nei confronti

⁴⁶ Ivi, pp. 705-706.

⁴⁷ Cfr. M. Damonte, *Bernard Lonergan e "Method in Theology": un'influenza tra rilevanza e ambiguità*, in "Sensus Communis" 21 (2015), pp. 167-190.

⁴⁸ Cfr. M. Damonte, *La storia della filosofia secondo Anthony Kenny*, in "Studia Philosophica" 76 (2017), pp. 205-220

⁴⁹ Cfr. A. Kenny, *An Illustrated Brief History of Western Philosophy*, Blackwell, Oxford 1998 e A. Kenny (ed.), *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1993.

della filosofia medievale e senza pretesa di esaustività, ricordo la curatela, con Norman Kretzmann e Jan Pinborg di *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, testo che ebbe, tra gli altri, il merito di rendere giustizia degli studi medievali in materia di logica⁵⁰; le sue monografie su Tommaso⁵¹; e alcuni articoli riediti nella sua ultima antologia⁵². Indubbiamente il suo impegno di storico è stato declinato *sui generis*, attraverso il principio di ricorsività⁵³ e condensato in discutibili principi ermeneutici⁵⁴ che lo hanno portato a essere annoverato tra gli esponenti del *tomismo wittgensteiniano*⁵⁵. In un programmatico articolo del 1959 dagli accenti provocatori presto abbandonati, Kenny chiama in causa Tommaso e Scoto rendendoli gli interlocutori privilegiati per discutere l'opposizione tra (il presunto nominalismo di) Russell e (il presunto realismo di) Wittgenstein⁵⁶. Kenny invoca inoltre un ritorno agli autori medievali

⁵⁰ Cfr. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

⁵¹ Cfr. oltre la curatela A. Kenny (eds.), *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, MacMillan, London 1969; Id., *The Five Ways*, Routledge & Kegan Paul, London 1969; Id., *Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 1980 (trad. it. di A. Colombo, *Tommaso d'Aquino*, Dall'Oglio, Milano 1980; Id., *Aquinas on Mind*, Routledge, London and New York 1993 e Id., *Aquinas on Being*, Clarendon Press, Oxford 2002 (trad. it. di G. Ventimiglia e R. Saccenti, *L'essere secondo Tommaso d'Aquino*, Carocci, Roma 2013).

⁵² Cfr. A. Kenny, *From Empedocles to Wittgenstein ... cit.: Aristotle's Categories in the Latin Fathers* (pp. 62-73); *Essence and Existence: Aquinas and Islamic Philosophy* (pp. 74-98); *Aquinas on the Beginning of Individual Human Life* (pp. 99-113); *Thomas and Thomism* (pp. 114-122).

⁵³ Cfr. M. Damonte, *Un contributo alla storiografia della filosofia analitica*, in R. Davies (a cura), *Analisi. Annuario della Società Italiana di Filosofia Analitica 2011*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 331-342.

⁵⁴ Cfr. M. Damonte, *Criteri storiografici dell'ontologia analitico-tomista*, in "Doctor Virtualis", 13 (2015), pp. 201-242.

⁵⁵ Cfr. M. Damonte, *An Historiographical Label, Its Evidence, Its Misunderstanding and Its Future: Wittgensteinian Thomism*, in "Lexicon Philosophicum. International Journal for the History of Texts and Ideas" 6 (2018), pp.199-213.

⁵⁶ Cfr. A. Kenny, *Aquinas and Wittgenstein*, in "The Downside Review" 77 (1959), pp. 217-235.

contro le derive dell'individualismo caratteristico dell'antropologia moderna⁵⁷: tali scritti polemici, poco storicamente informati, sono comunque rilevanti, in quanto chiariscono quale sia la prospettiva entro cui Kenny intende muoversi.

Il Kenny *narratore*, a differenza del Kenny storico e del Kenny polemist, deve essere sintetico, evitare eccessivi approfondimenti e seguire un numero limitato di tracce senza cadere nella superficialità, nell'approssimazione e nella soggettività. Per salvaguardare questo equilibrio, egli rinuncia a un unico racconto, proponendone due: uno cronologico e uno tematico, quest'ultimo moltiplicato quanti sono i temi considerati: la logica e il linguaggio, la conoscenza, la fisica, la metafisica, la mente e l'anima, l'etica, la riflessione su Dio. I capitoli tematici si ritrovano anche negli altri volumi della *Nuova storia della filosofia occidentale* e hanno il pregio di mettere in evidenza il ruolo della filosofia medievale nello sviluppo dei diversi ambiti disciplinari. Piuttosto che costringersi a scelte unilaterali, con questo espediente estremizza la tensione che Borghero segnala tra una *storia 'storica'* e una *storia 'filosofica' della filosofia*⁵⁸ preferendo giustapporle. Le considererò separatamente nei prossimi paragrafi. Prima però ritengo opportuno richiamare le ragioni che Kenny invoca a sostegno della sua scelta di fornire una *narrazione unitaria* (il termine inglese da lui utilizzato è *narrative*)⁵⁹ della storia della filosofia. Ciò è teso a evitare le derive dello specialismo che rendono sempre più difficile avere una visione unitaria e complessiva dello sviluppo storico della filosofia. Egli dichiara di accollarsi questo compito non in quanto storico di professione, ma in quanto filosofo che ritiene *la storia della filosofia di grande importanza per*

⁵⁷ Cfr. A. Kenny, *The Self*, Marquette University Press, Milwaukee 1988 e M. Damonte, *L'individualismo epistemico e il "mito" di Cartesio*, in "La Società degli Individui" 53 (2015), pp. 35-45.

⁵⁸ Cfr. C. Borghero, *Interpretazioni, categorie, finzioni ... cit.*, pp. XXVI-XXVII.

⁵⁹ A. Kenny, *Nuova storia della filosofia occidentale. Filosofia medievale ... cit.*, p. XIII.

lo studio della filosofia stessa⁶⁰ e che considera il pensiero dei grandi filosofi del passato non affatto datato⁶¹. Consapevole, pur a cinquant'anni di distanza da Copleston, che la filosofia medievale viene ancora troppo spesso vista con sospetto, quando non addirittura espunta dai corsi universitari, Kenny tralascia le ragioni ideologiche di tale scelta e si sofferma su quattro ostacoli significativi che rendono oggettivamente complessa la ricezione della filosofia medievale. Il primo è linguistico-terminologico: il latino usato nelle università medievali ha peculiarità proprie non immediatamente comprensibili neppure a chi ha una formazione classica; inoltre viene utilizzato un lessico specifico, denso di neologismi e di tecnicismi e, anche quando si ha a che fare con termini noti, spesso il loro significato è diverso da quello corrente e le traduzioni troppo frettolose possono risultare fuorvianti. Per ovviare a questo inconveniente, il racconto di Kenny accompagna il lettore nell'uso dei termini principali, utilizzando frequentemente brevi citazioni e parafrasando i passi più ambigui. Il secondo inconveniente è quello della *professionizzazione*: nel Medioevo la filosofia diventa un sapere trasmesso e costruito in particolari contesti (soprattutto quello universitario) da persone normalmente di sesso maschile, celibi e appartenenti a un qualche grado della gerarchia ecclesiastica. Kenny non trascura le poche figure femminili (oltre a Eloisa, Ipazia, inclusa tra gli autori medievali in virtù delle scelte cronologiche di Kenny, analizzate nel prossimo paragrafo) e indugia sulla biografia dei diversi autori, la cui vita si dimostra sorprendentemente movimentata e, talvolta, vicina a quell'ideale di *filosofo romantico* e *genio solitario* che può appassionare il lettore nella misura in cui il racconto mostra come la personalità del singolo e le sue esperienze abbiano ripercussioni sulla sua speculazione. Kenny inoltre auspica di riuscire a fare anche il contrario, cioè a far emergere *un individuo in carne ed ossa intento ad agire*⁶² dal modo in cui, per esempio, affronta e conduce

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ Cfr. *ivi*, p. XIV.

⁶² Cfr. *ivi*, p. XVII.

una disputa quodlibetale. Connesso a questo secondo, il terzo inconveniente è così presentato:

poiché i più noti filosofi medievali appartenevano alla Chiesa cattolica, la loro filosofia è spesso considerata come un ramo della teologia o dell'apologetica. Ciò tuttavia non rende giustizia alla questione: quei filosofi erano ben coscienti della differenza che separa un argomento filosofico da un evangelismo dal sapore dogmatico. È però altrettanto vero che, poiché la maggior parte di loro condusse la propria carriera accademica in facoltà di Teologia, gran parte dell'opera filosofica migliore di questi autori è effettivamente contenuta nei loro scritti teologici; e per individuarla ci vuole un po' di mestiere.⁶³

Infine, il quarto ostacolo è legato al modo con cui la *Aeterni Patris* ha reso ufficiale e promosso il pensiero di Tommaso. Il presentarlo come una sorta di difensore di una presunta ortodossia religiosa (così lo ha inteso Russell, come abbiamo visto), ha provocato un disinteresse nei suoi confronti da parte dei filosofi non interessati alle questioni religiose, soprattutto nel contesto anglosassone⁶⁴.

Due sono le metafore che Kenny usa per introdurre questo periodo. La prima, riservata alla scolastica del Tredicesimo secolo, è quella della cattedrale medievale. La filosofia medievale somiglia a una cattedrale nella misura in cui alla sua costruzione contribuiscono innumerevoli artigiani che, sebbene individualmente dotati, preferiscono evitare di attribuirsi singoli meriti, per poter meglio collaborare a edificare un edificio più vasto partendo da materiale esistente. La seconda metafora, pur esplicitando un giudizio di valore, intende mostrare la ricchezza e la varietà del mondo medievale:

⁶³ Ivi, p. XVI.

⁶⁴ Cfr. A. Kenny, *The Reception of Aeterni Patris among Non-Christian Philosophers*, in *La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il Magistero di Leone XIII*, Atti del convegno (Perugia, 29 maggio - 1 giugno 2003), Archidiocesi di Perugia - Città della Pieve, Perugia 2004, pp. 389-392.

Tommaso, a mio modo di vedere, può ancora considerarsi a buon diritto come il filosofo più rappresentativo dell'età medievale al suo apogeo. Ma egli non è che la vetta più elevata d'una catena montuosa che presenta varie altre cime splendenti. La filosofia medievale è soprattutto un continuum, e quando se ne legge un singolo esponente – che si tratti di Abelardo, di Tommaso o di Ockham – non si fa che saggiare in modo parziale un processo che non ha soluzione di continuità. Presto si impara che tra due vette maggiori ve ne sono sempre di minori, che pure non vanno trascurate: tra Tommaso e Scoto, per esempio, c'è Enrico di Gand, e tra Scoto e Ockham c'è Enrico di Harclay.⁶⁵

Le guide da cui Kenny afferma di essersi fatto accompagnare in queste *scalate*, non sono le opere generiche e le fonti secondarie di Russell e neppure i testi classici degli storici della filosofia consultati da Copleston, bensì la *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, la *Rouledge Encyclopedia of Philosophy*, i lavori di Kretzmann e della sua scuola presso la Cornell University, e i consigli di John Marenbon e Robert Pasnau, accompagnati dalle fonti primarie abbondantemente citate nella bibliografia (richiamate nel testo secondo l'uso anglosassone) e da quelle secondarie prudentemente dosate nelle note a piè di pagina.

6. Un racconto cronologico

Il racconto cronologico occupa i primi due capitoli e inizia con la cosiddetta conversione al cristianesimo di Agostino, meglio con le opere che precedono il suo battesimo celebrato nella Pasqua del 387, per giungere fino a John Wyclif, al platonismo rinascimentale di Cusano e di Pico, all'aristotelismo rinascimentale del Caetano e di Pomponazzi, e arrestarsi infine al 1513, anno in cui una bolla papale circa l'immortalità dell'anima prendeva posizione su una te-

⁶⁵ A. Kenny, *Nuova storia della filosofia occidentale. Filosofia medievale ...* cit., p. XIX.

oria della conoscenza, creando un cortocircuito. Dopo i due paragrafi su Agostino, a quello su Boezio e Proclo e prima di quelli su Anselmo e Abelardo, nell'economia del racconto va notato l'ampio spazio riservato alla filosofia islamica e a quella ebraica. Si segnalano inoltre paragrafi specifici per Averroè e Maimonide che fanno da spartiacque tra il primo e il secondo capitolo, avente per oggetto principale la scolastica. L'unità narrativa è data da diversi fili che si intrecciano tra loro: la successione storica degli eventi interni alla caduta dell'Impero romano (che permette il passaggio da Agostino a Boezio), la ricezione e l'utilizzo della filosofia greca (che consente di accostare tematicamente Boezio a Eriugena e di spostarsi all'ambito islamico ed ebraico), il ruolo riconosciuto alla dialettica e l'opposizione a essa (i cui protagonisti sono principalmente Abelardo e Anselmo) e, più semplicemente, un criterio di contemporaneità (in base al quale sono accostate le diverse *scuole cattedrali*). L'ordine di Kenny resta cronologico e lo schema seguito abbastanza riconoscibile: una cornice storica contestualizza i singoli autori dei quali viene presentata la biografia e sintetizzate criticamente le opere più rilevanti, cioè quelle più originali e quelle che hanno influenzato i successori. Alcuni autori vengono semplicemente citati, allo scopo di lasciare intendere al lettore quanto sia in realtà sintetica la storia con cui si sta confrontando. Il ricorso all'aneddotica è controllato e sobrio, volto ad alleggerire il discorso e a favorire la memorizzazione del testo. Il curioso e leggendario scambio di battute a tavola tra Eriugena e Carlo il Calvo, incontrato in Russell, viene presentato con un intento diverso: anziché fare di Eriugena un *libero pensatore*, Kenny lo utilizza per sottolineare l'importanza di questo autore e della fama che godeva presso i suoi contemporanei per i suoi meriti filosofici. Di fronte alle condanne ecclesiastiche, Kenny non evita di indugiare su di esse, ma ne spiega le ragioni filosofiche, rinunciando alla mera interpretazione politica e all'aspetto scandalistico tipici di Russell. Una particolare attenzione è riservata al modo di praticare la filosofia. Basti pensare alla conclusione del paragrafo su Abelardo:

il Sic et non di Abelardo è, per così dire, l'antenato delle dispute medievali. Il principale manuale di teologia medievale, le Sentenze di Pietro Lombardo, ha una struttura simile a quella dell'opera di Abelardo, e favorì l'adozione canonica di questo tipo di dibattito nelle scuole. Si potrebbe così sostenere che è in ultima istanza merito di Abelardo il fatto che la discussione filosofica abbia assunto una forma agonistica, sul modello del tribunale – con gli allievi nel ruolo degli avvocati e l'insegnante nel ruolo del giudice –, anziché inquisitoria. Sebbene non sia mai stato altro che un maestro di scuola, Abelardo definì così uno stile di pensiero che esercitò la sua influenza sui professori e gli accademici fino al Rinascimento.⁶⁶

L'attenzione al modello universitario, fa sì che il secondo capitolo sia in parte riconducibile a una storia dell'università medievale, a una presentazione dei suoi esponenti e alle dispute tra loro: Roberto Grossatesta e Alberto Magno, Bonaventura, Tommaso d'Aquino (e la sua ricezione), Sigieri di Brabante e Ruggero Bacon, Duns Scoto e Guglielmo di Ockham (e la sua ricezione), fino ai *Calculatores* di Oxford. Il paragrafo dedicato alla ricezione di Tommaso che, si noti, non costituisce una sproporzione in quanto analogo a quanto avviene per Ockham, è l'occasione per Kenny per allontanarsi ulteriormente da Russell. L'accusa che questi rivolge a Tommaso, cioè di far filosofia già conoscendo le conclusioni a cui intende arrivare, è ribaltata prima contro Cartesio, che Russell considera il campione della filosofia moderna, ma che spende buona parte del suo tempo a dimostrare l'esistenza del proprio corpo e poi contro Russell stesso il quale, nei suoi *Principia mathematica*, ha impiegato centinaia di pagine per dimostrare che $1 + 1$ fa 2. Il maggiore interesse di questo paragrafo risiede nello sforzo di segnalare l'attualità di Tommaso e, con lui, del pensiero medievale. Oltre ai contenuti, spesso oggetto di interpretazione, tale attualità consiste nel metodo dell'Aquinate, metodo che il *filosofo* Kenny mostra di aver bene appreso nella stesura del suo racconto:

⁶⁶ Ivi, p. 51.

lo stesso approccio dell'Aquinate agli scritti dei suoi predecessori fu di norma estremamente irenico: invece di attaccare una proposizione che a prima vista pareva errata, egli cercava di trarne – mediante una “interpretazione benigna”, spesso al di là della verosimilità storica – una tesi vera, o per lo meno un'opinione corretta. L'ampia accoglienza che egli riserva nelle sue riflessioni ai testi greci, ebraici e islamici (anche tra loro eterogenei) apre a interpretazioni molto divergenti fra loro, e sprona gli interpreti a imitare l'esempio di Tommaso, ponendo la ricerca ecumenica di una verità filosofica più in alto della devozione pedissequa nei confronti dell'attendibilità filologica.⁶⁷

Con l'approssimarsi degli ultimi paragrafi del racconto cronologico, Kenny, interessato a mostrare la continuità tra il periodo medievale e quello moderno, tende a cedere a qualche generalizzazione pur di prendere le distanze da una presunta frattura:

i dibattiti che, nell'ambito della Riforma, opposero Lutero e Calvino ai loro avversari cattolici, ebbero luogo sullo sfondo di assunti essenzialmente scotisti; e anche il contesto in cui Descartes elaborò i fondamenti della filosofia moderna era, nelle sue componenti fondamentali, una costruzione eretta a Oxford intorno al 1300. Il quarto di secolo che separò la Summa Theologica di san Tommaso dalla Lectura di Scoto fu uno dei periodi più importanti e decisivi della storia della filosofia.⁶⁸

Il racconto termina sforando in quello che di solito viene considerato rinascimento, così da chiudere con l'immagine dei dipinti di Raffaello nella Stanza della Segnatura in Vaticano: gli affreschi della *Scuola di Atene* e della *Disputa del Sacramento* diventano emblematici di quella eredità che il mondo medievale consegna a quello moderno.

⁶⁷ Ivi, p. 84.

⁶⁸ Ivi, p. 96.

7. Un racconto tematico

Il racconto cronologico ha la funzione di contestualizzare i sette racconti tematici e, per contro, questi ultimi sono pensati come un approfondimento dei temi solo accennati nel primo tipo di racconto. I rimandi incrociati vorrebbero rendere unitario il racconto di Kenny, anche se si rende necessario un certo sforzo per passare da uno all'altro, in quanto la cifra del primo consiste nell'esibire la continuità del pensiero medievale, mentre quella del secondo nel metterne in evidenza la ricchezza attraverso le tensioni che lo percorrono. Nei racconti tematici Kenny è più propenso a prendere posizione rispetto alle teorie man mano presentate e a mostrarne la ripresa in epoca contemporanea, senza farsi troppi scrupoli a discuterne alcune, smettendo così gli abiti dello storico e indossando quelli del filosofo analitico, più attento a come una posizione sia difesa dal suo autore che a come sia effettivamente presentata. In ciascun racconto tematico sono presenti sia Agostino (eccetto che in quello sulla metafisica), sia Tommaso (eccetto che in quello sulla fisica), sia Duns Scoto e Ockham, accompagnati da autori già incontrati o da altri minori introdotti all'uopo.

A mo' di esempio analizziamo la struttura di quello su *Logica e Linguaggio*, il più esteso. Esso prende le mosse dal primo libro delle *Confessioni* di Agostino, citando il passo ripreso da Wittgenstein all'inizio delle *Ricerche filosofiche* che riguarda le definizioni e che ha un precedente nel *De Magistro* dove Agostino metteva in guardia il figlio Adeodato dai trabocchetti insiti nelle definizioni ostensive. Il sostanziale disinteresse di Agostino per le *Categorie* di Aristotele, che avrebbe letto in gioventù senza giovamento, diede origine a una lacuna colmata dal Boezio traduttore, grazie al quale l'*Isagoge* di Porfirio e la maggior parte delle opere logiche di Aristotele vennero messe a disposizione del mondo latino. Boezio, come pensatore originale (apprezzato da Kenny attraverso le traduzioni di Eleonore Stump) ebbe il merito di commentare queste opere soffermandosi sui tipi di relazione in cui un predicato può stare rispetto al soggetto

e sull'elaborazione di schemi sillogistici complessi, compresi quelli ipotetici. Sarà Abelardo a indicare la logica con il termine di *dialettica*, a offrire un'analisi accurata della nozione di esistenza capace di reggere il confronto con quella di Frege e di Russell, a distinguere quella che verrà chiamata predicazione *de re* dalla predicazione *de dicto* e a proporre una via media per la questione degli universali, equidistante tanto dal nominalismo di Roscellino, quanto dal realismo di Guglielmo di Champeaux, entrambi suoi maestri. La caduta in discredito dei pur numerosi meriti di Abelardo fu dovuta alla traduzione completa dell'*Organon* aristotelico e alla conseguente comparsa dei manuali di Guglielmo di Sherwood e di Pietro Ispano. La riflessione di Tommaso spostò l'attenzione dalla logica formale allo studio sulla natura del linguaggio e dei suoi rapporti con il pensiero. Di particolare interesse risulta la sua dottrina circa l'analogia riferita all'ente, dottrina che Scoto rifiuterà decisamente, riferendosi però alla formulazione datane da Enrico di Gand. Scoto influenzò inoltre la discussione circa le proposizioni che concernono la potenzialità (logica modale), anche se l'opera a lui attribuita, *Grammatica speculativa*, oggetto della tesi dottorale di Heidegger, è con ogni probabilità di Tommaso di Erfurt. Attento alla logica dei termini, più che a quella delle proposizioni, fu Guglielmo di Ockham che, come approfondito da Peter Geach, si mosse in un sistema nominalista e non più realista per definire la verità e l'inferenza. I suoi studi sulla teoria delle conseguenze a partire dalle proposizioni furono sviluppati da Walter Burley e criticati da Wyclif in favore di un ritorno al realismo attraverso una strategia non troppo lontana da quella che utilizzerà Wittgenstein, sempre nelle *Ricerche filosofiche*. Tra gli ultimi frutti della logica medievale Kenny si occupa della logica a tre valori di verità, introdotta da Pietro de Rivo all'interno della Facoltà delle Arti dell'università di Lovanio. Alcuni spregiudicati usi che ne vennero fatti suscitavano l'indignazione degli esponenti della Facoltà di Teologia che sottoposero la questione ad alcuni colleghi romani. L'epilogo della vicenda costituisce la conclusione di questo racconto:

le proposizioni di Pietro de Rivo vennero condannate dal papa nel 1474. L'idea di una logica a tre valori dovette attendere il XX secolo per essere presa in considerazione e debitamente articolata. L'episodio è importante tuttavia anche per un'altra ragione. Esso mostra come sia impossibile, per la storia della filosofia, tracciare una netta demarcazione tra medioevo e rinascimento. Il logico che intervenne in questo dibattito squisitamente scolastico non fu altri che colui che, divenuto papa, avrebbe pronunciato nel 1474 la condanna di Pietro de Rivo: si tratta del futuro Sisto IV, figura emblematica del Rinascimento, che avrebbe dato il suo nome alla Cappella Sistina.⁶⁹

8. Storia e narrazione: conclusione a mo' di riserva

Senza porre la *ricerca* storico-filosofica sulla stessa linea della *narrazione* storico-filosofica, quest'ultima ha il merito, come abbiamo visto, di indicare intrecci, contaminazioni, nessi inaspettati, continuità e fratture: in ultima analisi di rendere ragione della rilevanza di un periodo storico, quale l'epoca medievale, che, soprattutto nel contesto analitico, ha rischiato di rimanere marginale a causa di ingiustificati pregiudizi fomentati, quando non creati, proprio dall'opera di Russell. Basti pensare che il suo collega Alfred N. Whitehead aveva una opinione migliore sul Medioevo e non aveva remore a considerare la scienza moderna originata dalla fede di matrice medievale nella razionalità del mondo⁷⁰. Il racconto storico-filosofico aspira, da un lato, a identificare gli elementi forti e unificanti che caratterizzano la filosofia medievale; dall'altro, a non trascurare i vivaci dibattiti che sfociarono in veri e propri scontri. Esso inoltre è capace di assolvere a un ulteriore compito, cioè a quello della divulgazione. Considerato nel suo senso più alto *fare divulgazione* comporta promuovere presso un ampio pubblico un nuovo modo di

⁶⁹ Ivi, p. 168.

⁷⁰ Cfr. C. Sini, *Whitehead e la funzione della filosofia*, Marsilio, Vicenza 1965, pp. 138 e 142.

accostarsi alla storia della filosofia medievale, abbandonando ogni pregiudizio. Non a caso quello della divulgazione è un ulteriore compito a cui Kenny intende assolvere:

il livello di preparazione del pubblico al quale ho in mente di rivolgermi è quello di studenti universitari del secondo o del terzo anno. Molti di coloro che sono interessati alla storia della filosofia sono tuttavia iscritti a corsi di studio di argomento non principalmente filosofico. Di conseguenza, mi adopererò per non presupporre nel lettore una dimestichezza con i tecnicismi o la terminologia peculiari della filosofia contemporanea. Mi propongo inoltre di scrivere in uno stile abbastanza chiaro e semplice, in modo tale che nel racconto di questa storia possano dilettersi anche coloro che la leggono non per ragioni curricolari di studio, ma per chiarirsi le idee e per soddisfare un interesse personale.⁷¹

La narrazione di Kenny risulta interessante perché risponde a tre esigenze talvolta non convergenti: quella divulgativa, quella di fornire una identità chiara e un valore imprescindibile alla filosofia medievale e quella di inserirla all'interno dello sviluppo proprio della storia delle idee con le sue tensioni interne. Alla vivacità narrativa, resa ancor più vivida dal ricorso all'iconografia, aspetto che merita di essere almeno ricordato⁷², corrisponde proprio la fecondità teoretica del Medioevo. Lo sforzo di Kenny, per essere apprezzato, va inserito nel suo contesto: si tratta di una proposta storiografica interna al filone analitico⁷³ che si presenta come alternativa a quella *canonica* di Russell e come complementare a quella *classica* di Copleston, senza avere l'onere di confrontarsi con un approccio ti-

⁷¹ Ivi, p. XIV.

⁷² Cfr. M. Damonte, *Storia della filosofia e filosofia della pittura*, in I. Pozzoni (a cura), *Rassegna storiografica decennale*, Limina Mentis, Villasanta 2018, pp. 7-14.

⁷³ Sul rapporto tra filosofia analitica e storia della filosofia cfr. H.J. Glock, *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 89-114.

pico della storiografia filosofica anglosassone ben rappresentata, ad esempio, dalla *intellectual history* di Marcia L. Colish⁷⁴.

Una narrazione come quella esaminata non cade in nell'*impasse* denunciata da Pietro Rossi perché non si pone come una nuova forma di storicismo:

il richiamo allo storicismo di un Gadamer, declinato in chiave anti-illuminista, assume la tradizione come fondamento della comprensione; il narrativismo, non disponendo neppure di una base del genere, priva la storiografia di qualsiasi criterio di verifica delle sue ricostruzioni. Anche se per vie differenti, lo storicismo è divenuto un aspetto del clima culturale «postmoderno» e dei suoi vaniloqui.⁷⁵

Al contrario, è proprio il carattere narrativo che permette a Kenny di ricostruire problemi teorici e meccanismi concettuali senza rinunciare a individuare fattori casuali e accidentali presentandoli come dati di fatto non comprimibili in un precostituito disegno interpretativo ideale. I meccanismi narrativi di cui è intessuta la sua storia gli evitano di concepirla, da un lato, come un percorso a tappe verso il vero e, dall'altro, di cadere nel *pirronismo storico* evidenziato da Borghero sulla scorta di Eugenio Garin⁷⁶. Attraverso il carattere narrativo Kenny intende proprio evitare l'idealizzazione, positiva o negativa, dell'epoca storica presa in esame, senza però rinunciare a una visione di insieme che, pur non postulando arbitrari precorrimenti o anacronistiche anticipazioni, indichi la continuità (non scevra da fratture polemiche) del processo storico-filosofico. In quanto ricerca un equilibrio tra storia, storiografia e narrazione (se lo raggiunga è questione che, in questa sede, tralascio), non si

⁷⁴ Cfr. M.C. Colish, *La cultura del Medioevo (400-1400)*, trad. di C. Azzara e E. Gallo, il Mulino, Bologna 2001 (ed. or. *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition. 400-1400*, Yale University Press, New Haven 1997).

⁷⁵ P. Rossi, *Avventure e disavventure della filosofia. Saggi sul pensiero italiano del Novecento*, il Mulino, Bologna 2009, p. 159.

⁷⁶ Cfr. C. Borghero, *Interpretazioni, categorie, finzioni ... cit.*, pp. X-XI.

può imputare a Kenny l'accusa rivolta da Borghero a chi si ostina a proporre storie complessive della filosofia:

la strada delle ricerche monografiche specialistiche ha comportato la rinuncia all'idea di una narrazione complessiva della storia della filosofia, che oggi sembra sopravvivere, oltre che nella manualistica divulgativa di un'editoria di largo consumo, nelle ricostruzioni 'militanti' di qualche cultore di filosofia speculative, 'analitiche' o 'continentali' che siano, alla ricerca di una galleria di antenati da esibire per gli usi interni e le polemiche esterne della propria disciplina. Nella storia della filosofia le grandi narrazioni erano finite ancor prima che il postmoderno ne decretasse l'estinzione.⁷⁷

Valutare la narrazione che Kenny offre della filosofia medievale comporta il metterne in luce la specificità rispetto a tentativi analoghi e rifuggire dalla tentazione di giudicarla in base a un criterio di completezza. Significa ammettere che le filosofie e i filosofi di cui ha seguito i molteplici percorsi, le crisi e i mutamenti non esauriscono certo un quadro che può essere oggetto di indagini più specifiche, di ricostruzioni più analitiche e di apprezzamenti diversi, come egli stesso ha fatto in altre sue opere più propriamente storiche, ma che ciò nonostante resta vero quanto Massimo Ferrari, rifacendosi, in parte, ancora a Garin, sostiene a proposito della storia della filosofia contemporanea:

contrariamente a quanto spesso si pensa, gli storici della filosofia non sono dei semplici cronisti (nemmeno quando scrivono delle cronache) e fanno ricorso a filtri interpretativi, a criteri di selezione, a presupposti e a orientamenti senza i quali non si potrebbe intraprendere non solo il lavoro storiografico, ma nemmeno la narrazione di quanto è avvenuto in quel mondo spesso imprevedibile, intrecciato con altri mondi e contaminato da altre matrici culturali o altre forme di sapere, che è il mondo delle idee filosofiche.⁷⁸

⁷⁷ Ivi, p. XXVI.

⁷⁸ M. Ferrari, *Mezzo secolo di filosofia italiana ... cit.*, p. 8.

Roberto Rossi

TRA ROMANZO E RIVOLUZIONE.
IL MILLENARISMO MEDIEVALE
SOTTO LA PENNA DI UMBERTO ECO

Abstract

A partire dalla produzione saggistica e letteraria di Umberto Eco, l'articolo analizzerà l'immaginario del Medioevo inteso come culla di ogni genere di millenarismo. La trattazione prenderà avvio dal suo saggio *Palinsesto su Beato* (1963); tenendo conto dell'originalità della prospettiva strutturalista di Eco, si confronterà l'ultima riedizione di questo scritto con un quadro bibliografico sul ruolo dell'*Apocalisse* di San Giovanni in seno alla tradizione occidentale. Il primo riferimento sarà la tesi genealogica di Karl Löwith, il quale nel suo *Significato e fine della storia* (1949) affermò che le moderne filosofie della storia rispondono alla stessa ispirazione millenarista della cultura cristiana. Il secondo confronto sarà con uno dei ritratti dell'eresiarca Fra Dolcino; nella fattispecie, sarà considerata la prospettiva del filosofo socialista Antonio Labriola, elaborata a fine Ottocento per distinguere le applicazioni scientifiche del materialismo storico dai suoi fraintendimenti escatologici. Questi due opposti interlocutori condurranno a problematizzare l'interpretazione del millenarismo per come rappresentato da Umberto Eco ne *Il nome della rosa* (1980). Il romanzo intende infatti l'apocalittica dolciniana come la prefigurazione del terrorismo degli Anni di Piombo? O si tratta di una mera strizzata d'occhio, un gioco con il lettore, il quale è chiamato a non confidare troppo nella potenza simbolica delle analogie?

Considering Umberto Eco's articles and novels, the paper will examine the imaginary of the Middle Age as the cradle of every kind of millenarianism. The analysis will start from Eco's essay Palinsesto su Beato (1963). Looking at the originality of his structuralist view, I will compare the last editing of this text with a bibliographical framework about the role of the Apocalypse of St. John in the Western tradition. The first reference will be

the genealogical thesis of Karl Löwith, who in Meaning in History (1949) affirmed that the modern philosophies of history have the same eschatological aim of the Christian culture. The second comparison will be with a portrait of the medieval heresiarch Fra Dolcino. In this case, I will consider the perspective of the socialist philosopher Antonio Labriola, who elaborated it at the end of the XIX Century to distinguish the scientific applications of historical materialism from his eschatological misinterpretations. These two opposite references will drive me to problematize the representation of millenarianism as it was depicted by Umberto Eco in his The Name of the Rose (1980). Indeed, is Dulcinian millenarianism intended by the novel as a prefiguration of the political terrorism in Italy during the Years of Lead? Or is this only a wink, a joking interaction with the reader, who should be careful to rely not on the symbolic strength of analogies?

Se oltre che un'epoca il Medioevo è anche un immaginario, nessuno può affermarlo meglio di uno storico del pensiero e romanziere. Umberto Eco (1932-2016) dedicò nel 1985 un intervento al ruolo che l'Età di Mezzo ha nella fantasia contemporanea, indicando *Dieci modi di sognare il Medioevo*¹.

Approfondire tutte e dieci le prospettive di Eco richiederebbe non pagine, bensì volumi. Questo scritto si limita a dare un contesto bibliografico al decimo spunto del filosofo alessandrino, che sonda il Medioevo come una *“attesa del Millennio”*, *attesa che ha ossessionato in modi diversi ogni secolo, dai circoncellioni ai terroristi, dai fraticelli agli ecologisti*². È questo uno dei caratteri classicamente attribuiti agli umori spirituali dell'uomo medievale, una sete di apocalisse che veicolò l'azione dei singoli e dell'ordine sociale tra il V e il XVI secolo, ma che Eco pensa essere ancora viva in epoche meno sospette.

¹ Intervento mutuato in articolo l'anno seguente (U. Eco, *Dieci modi di sognare il Medioevo*, in U. Eco, *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani, Milano 2012, pp. 1093-1108).

² Ivi, p. 1104.

1. Un intertesto di riferimento

Attorno a questo nodo, la tela di Eco si dirama anzitutto verso altri due suoi scritti. Il primo è il suo commento a un manoscritto della Spagna visigota dell'VIII secolo, edito per l'editore Franco Maria Ricci con il titolo di *Palinsesto su Beato* (1973)³ e oggi reperibile nella rielaborazione dei suoi passi salienti con il titolo *L'“Apocalisse” di Beato* (2012)⁴. A partire da un'analisi iconografica delle miniature di Beato da Liébana, Eco ripercorre la storia del millenarismo occidentale spaziando dalle polemiche di Agostino d'Ipbona contro i donatisti, per giungere alle diagnosi socio-economiche del *Manifesto del partito comunista*. Il secondo testo invece è il suo romanzo capolavoro, *Il nome della rosa* (1980)⁵, ambientato in un'abbazia di fantasia del 1327, affollata da frati inquisitori e da monaci in odore d'eresia dolciniana.

Accanto a questi due testi s'intravedono poi in filigrana almeno due invitati di pietra. Per quanto riguarda una genealogia capace di ricondurre il progetto rivoluzionario di Marx ed Engels alle riflessioni agostiniane sull'avvento della *Città di Dio*, il gran nome dell'eremeneutica novecentesca è quello di Karl Löwith (1897-1973)⁶. Per

³ U. Eco, *Palinsesto su Beato*, in U. Eco, *Beato di Liébana: Miniature del Beato de Fernando I y Sancha* (Codice B. N. Madrid Vit. 14-2), intr. di Luis Vázquez de Parga Iglesias, Franco Maria Ricci, Parma 1973, pp. 21-80.

⁴ U. Eco, *L'“Apocalisse” di Beato*, in U. Eco, *Scritti sul pensiero medievale ... cit.*, pp. 775-842. Il testo è una riproposizione delle *Noterelle su Beato* (2007) presentate nella sua raccolta *Dall'albero al labirinto* (U. Eco, *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e sull'interpretazione*, Bompiani, Milano 2007, pp. 227-259; U. Eco, *L'“Apocalisse” ... cit.*, pp. 778-830), ricavate dalla rielaborazione del *Palinsesto ... cit.*, e un articolo del 1995 (U. Eco, *Jerusalem and the Temple as Signs in Medieval Culture*, in G. Manetti (a cura di), *Knowledge through signs: Ancient semiotic theories and practices*, Brepols, Turnhout 1996, pp. 329-344). Nella rielaborazione del 2012 è tuttavia presente un'appendice che rielabora e riassume altri passi del *Palinsesto* sull'importanza dell'*Apocalisse* nella storia occidentale (U. Eco, *L'Apocalisse ... cit.*, pp. 831-841).

⁵ U. Eco, *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano 1980.

⁶ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, trad. it. di F. Tedeschi Negri, intr.

quel che pertiene invece all'attualizzazione delle ansie dolcinate, non si possono non citare gli studi sulla setta degli Apostolici compiuti a fine Ottocento da Antonio Labriola (1843-1904) all'insegna del materialismo storico⁷.

Simili a un telaio a cornice di un arazzo ormai compiuto, si delineano infine le *Postille al "Nome della rosa"* (1983)⁸, preziose per comprendere quanto queste affinità tematiche s'animino di vita propria nel passare dalla prosa didascalica della saggistica a quella divertente, polifonica e respirata del romanzo storico.

2. Il millenarismo sulla linea del tempo

In *L' "Apocalisse" di Beato*, Eco osserva come il commentario del miniaturista di Lièbana sia animato da un preciso afflato ermeneutico: sottoporre le immagini del profeta di Patmos a una lettura allegorica capace di esaurirne *apertissime* ogni significato⁹. Attraverso un'opera di meticolosa sovra-determinazione, infatti, Beato rintraccia per ogni numerologia e ogni icona del testo sacro un'occorrenza capace di conferire un senso evidente, anche a costo di deformare le citazioni dei Padri della Chiesa e delle Scritture. La profezia oscura, *opaca*, dell'*Apocalisse* neotestamentaria diviene

di P. Rossi, Il Saggiatore, Milano 1991 (ed. orig. The University of Chicago Press, Chicago 1949).

⁷ A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e filosofia*, in A. Labriola, *Concezioni materialistiche della storia*, intr. di E. Garin, Laterza, Bari 1965, pp. 172-288; A. Labriola, *Fra Dolcino*, a cura di A. Savorelli, Edizioni della Normale, Pisa 2013.

⁸ U. Eco, *Postille a "Il nome della rosa"*, in "Alfabeta" 49 (1983), pp. 19-22.

⁹ Laddove il latino *apertissime* va inteso nel senso di *chiaramente*, *con referenza trasparente, evidente*, e non nell'accezione di *polisemantico* o *indeterminato* impiegata pochi anni prima dallo stesso Eco nella nozione di *opera aperta* (U. Eco, *Palinsesto ... cit.*, pp. 31-35; U. Eco, *L' "Apocalisse" ... cit.*, pp. 786-793; U. Eco, *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Bompiani, Milano 1962).

così d'improvviso una *profezia trasparente*, il cui senso diventa decodificabile in forma univoca da un interprete devoto¹⁰.

Da una parte, la possibilità d'intendere i tropi del profeta come riferiti a particolari occorrenze (i ventiquattro vegliardi come la somma dei patriarchi e degli apostoli, i quattro Viventi come gli evangelisti) è una pratica in linea con l'esegesi allegorica di ambrosiana memoria – la medesima adottata dall'ultimo dei pensatori antichi e primo tra i medievali, Agostino d'Ippona –. D'altra parte però, sostiene Eco, la precisione e la saturazione delle determinazioni di Beato appartengono anche alla scuola dei diretti avversari dell'ippone: i chiliasti della setta donatista, i circoncellioni. Dove infatti Agostino attribuisce un significato mistico al passo che indica i *mille anni* che separerebbero l'avvento di Cristo da quello dell'Anticristo (per cui il riferimento cronologico affermerebbe non una scadenza letterale, ma sarebbe una metafora per indicare un lungo periodo)¹¹, i circoncellioni vi vedono una previsione stringente, che li spinge ad agire in vista del giorno del Giudizio già nel tempo presente¹². Secondo Eco, tuttavia, proprio l'ansia che connette la capacità di previsione dei tropi apocalittici a quella di una conseguente azione nel secolo dettò il successo di questo sacro testo entro l'immaginario medievale. Sarebbe dunque questa stessa ansia ad accomunare la mentalità dell'Età di Mezzo alle moderne filosofie della storia¹³. La tesi è, naturalmente, una citazione.

Già nel 1949, Karl Löwith aveva avanzato l'idea di una correlazione tra la concezione biblica della storia e le filosofie di Marx, Nietzsche, o Hegel. Nel suo *Significato e fine della storia*, attraver-

¹⁰ U. Eco, *Palinsesto ... cit.*, pp. 31sgg; U. Eco, *L'“Apocalisse” ... cit.*, pp. 786 sgg.

¹¹ Eco cita Agostino, *De civitate Dei*, XX, 7 (U. Eco, *Palinsesto ... cit.*, p. 58). Riguardo all'interpretazione agostiniana della *civitas Dei* come metafora, vedi anche M. Parodi, *La città di Dio e la storia. Escatologia e metafora in Agostino*, in “Filosofia e teologia” 32/3 (2018), pp. 528-538.

¹² U. Eco, *Palinsesto ... cit.*, pp. 49-50; U. Eco, *L'“Apocalisse” ... cit.*, pp. 817 sgg.

¹³ U. Eco, *Palinsesto ... cit.*, pp. 70-77.

so una retrospezione all'insegna del riduzionismo teologico, questo allievo di Heidegger già rimarcò come lo stabilire il termine ultimo della storia comporti un'attribuzione di senso alle azioni umane che, per effetto collaterale, andrebbe a fomentare fenomeni di radicalismo politico¹⁴. Eco mantiene le conclusioni dell'argomento di Löwith.

Come lui, ravvisa che la Chiesa istituzionale si è sempre premurata di usare il testo apocalittico non tanto per prevedere l'*éschaton* (ἔσχατον) dei tempi, quanto per indicare (tramite l'affermazione di un principio e di un compimento narrativo) il centro sacro della Storia stessa: l'avvento di Cristo. Secondo Agostino e la Chiesa romana, la *civitas Dei* è così la promessa necessaria all'assemblea dei fedeli per peregrinare speranzosa fra le ingiustizie del secolo, non per annichilirle¹⁵.

Come Löwith, d'altronde, Eco individua in Gioacchino da Fiore l'esegeta che per primo riportò nell'interpretazione del testo apocalittico l'ansia millenaristica di una nuova era di giustizia, trasformando la profezia di Giovanni nel racconto in cui riconoscere i segni precursori nella propria epoca, permettendo ai propri seguaci d'individuare nell'imperatore Federico II la figura dell'Anticristo, o nell'anno 1260 l'inizio dell'Età dello Spirito¹⁶. Certo, chiosa il filosofo alessandrino nella sua rielaborazione del 2012, *l'aver reintrodotta il tema dell'Apocalisse ventura* rende Beato forse *responsabile, sia pure alla lontana, di alcuni avvenimenti successivi*¹⁷.

Come Löwith, infine, pure Eco pone in parallelo la teoria gioachimita delle Tre Età con i costrutti triadici delle filosofie dello Spirito o il determinismo del materialismo storico, fino a sottoscrivere la disamina che il filosofo tedesco riserva al *Manifesto del partito comunista*, per la quale:

¹⁴ P. Rossi, *Prefazione* in K. Löwith, *op. cit.*, pp. 9-18.

¹⁵ K. Löwith, *op. cit.*, pp. 194-98; U. Eco, *Palinsesto ... cit.*, pp. 49-50; U. Eco, *L'"Apocalisse" ... cit.*, p. 818.

¹⁶ K. Löwith, *op. cit.*, p. 174; U. Eco, *Palinsesto ... cit.*, pp. 75.

¹⁷ U. Eco, *L'"Apocalisse" ... cit.*, p. 831.

Non è affatto un caso che l'antagonismo estremo dei due campi nemici, la borghesia e il proletariato, corrisponda alla credenza in una lotta finale tra il Cristo e l'Anticristo nell'ultima epoca della storia, e che il compito del proletariato sia analogo alla missione storico-universale del popolo eletto. L'universale funzione redentrice della classe oppressa corrisponde alla dialettica religiosa di Croce e Resurrezione, e la trasformazione del regno della necessità in un regno della libertà corrisponde alla trasformazione della civitas terrena in civitas Dei. L'intero processo storico, quale è delineato nel Manifesto del partito comunista, riflette lo schema generale dell'interpretazione ebraico-cristiana della storia come divenire provvidenziale della salvezza verso un fine ultimo dotato di senso.¹⁸

È questo il senso con cui Eco pone infatti il *Manifesto del partito comunista* tra gli eredi del testo giovanneo. La vocazione glossatoria di questi passi di *L'“Apocalisse” di Beato* gli consente tuttavia di non esplicitare il riferimento a Löwith, facendogli bastare un appunto sul fatto che *tanto si è già detto sulla componente ebraico-messianica di Marx*¹⁹. Non a caso, nel presentare la sua riedizione del 2012, egli indica il *Palinsesto* come uno tra i suoi scritti *minori ed extravaganti*, ma che, a un certo punto della sua carriera, poteva riproporre senza violare *le buone maniere e i buoni costumi*, dal momento che esso era uno di *quegli scritti che non si pretendono accademici, né aspirano ad una qualche originalità scientifica*, ma nei quali *certe volte si annidano alcune idee che vale la pena di non lasciar cadere*²⁰.

¹⁸ K. Löwith, *op. cit.*, pp. 64-65.

¹⁹ U. Eco, *Palinsesto ... cit.*, p. 77; U. Eco, *L'“Apocalisse” ... cit.*, p. 840.

²⁰ U. Eco, *Scritti sul pensiero medievale... cit.*, p. 12. Invero, quando deve esplicitare un riferimento circa la lettura schematica dell'*Apocalisse* su eventi politici del Novecento, Eco cita un celebre studio di Norman Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse* (1957) successivo all'opera di Löwith e consultato dal semiologo italiano in una traduzione del '65 per i tipi delle Edizioni Comunità (U. Eco, *Palinsesto ... cit.*, p. 79). Il testo di Cohn sembra tuttavia più intenzionato a leggere nel Medioevo fenomeni di anarchia e rivoluzione piuttosto che rintracciare forme di millenarismo nella contemporaneità (Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutio-*

Ciononostante, anche nella citazione si riscontrano differenze dall'originale. Per Löwith, infatti, la prova dell'inadeguatezza filosofica del marxismo risiederebbe nella radice teologica delle diagnosi del *Manifesto*; a suo avviso è perciò sufficiente ridurre la promessa comunista a una sua presunta radice medievale (dal momento che essa si riscontra nelle escatologie di Gioacchino e Agostino) per confutare ogni filosofia lineare della storia, ripristinando così la concorrente visione cosmico-ciclica della filosofia antica²¹.

Per Eco, invece, il problema non è insito tanto nella radice teologica del *Manifesto*, quanto nello schema narrativo che Löwith individua nel ricondurre lo scritto di Marx ed Engels ai tropi del testo apocalittico, a prescindere però dal fatto che quest'ultimo ne sia o meno l'origine effettiva. La decostruzione presentata nel *Palinsesto* difatti non è più genealogica, ma strutturale, spiegando così perché qualsiasi *modello permanente dell'attesa di una catastrofe, di speranza di trasformazione e di una conflittualità che attraversa tutta la storia umana* scateni analoghe perturbazioni politiche nel corso delle vicende umane²².

La differenza è sottile, ma implica numerosi vantaggi teorici. Anzitutto, la decostruzione di Eco non vede nell'iterazione di una struttura la trasmissione degli scopi per cui essa è stata impiegata altrove: resta così indeterminato l'atteggiamento di ogni singolo interprete nel considerare queste narrazioni come profezie *opache* o *trasparenti*, come processi *aperti* o *chiusi*²³. Nella genealogia di Löwith, infatti, un autore come Agostino entra a far parte dialetticamente come già da sempre complice di una colpa storica (aver abbandonato il modello temporale degli antichi per una concezione escatologica della storia). Nell'analisi strutturale di Eco, egli è invece il testimone di una lotta teologica sempre possibile contro il modello

nary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages: Revised Edition, Oxford University Press, Oxford 1970).

²¹ K. Löwith, *op. cit.*, p. 236.

²² U. Eco, *Palinsesto* ... cit., p. 78; U. Eco, *L'“Apocalisse”* ... cit., p. 840.

²³ U. Eco, *Palinsesto* ... cit., p. 79; U. Eco, *L'“Apocalisse”* ... cit., p. 840.

millenarista; ne risulta così, oggi come allora, eticamente distinto. La dicotomia tra l'insondabilità agostiniana e il millenarismo gioachimita resta irrisolta, permettendo al Regno dei Cieli di assumere ragionevolmente nella storia funzioni morali tra loro differenti, se non opposte.

Inoltre, l'ansia di cambiamento non è più esclusiva della sola apocalittica, ma è estendibile ad altri testi biblici di analoga struttura, seppur legati più al tema del *passaggio* che alla *fine della Storia* – ad esempio l'*Esodo* –. Come rilevato già in una monografia del 1965 e poi approfondito in un saggio del 1985 dallo studioso statunitense Michael Walzer, questo libro veterotestamentario è infatti ben presente nella retorica politica di millenaristi come Girolamo Savonarola, o tra gli esponenti del repubblicanesimo calvinista, con campi d'applicazione che spaziano dai riti pattizi della Repubblica di Ginevra alle orazioni di Cromwell, sino a raggiungere fenomeni come la Rivoluzione americana e la sua omologa francese²⁴. Lo stereotipo medievale del millenarismo in questo modo ne esce, se non indebolito, variegato, permettendo un comparativismo più plausibile tra radicalismi fra loro eterogenei per fonti, epoche e intenti.

Più in generale, si sottrae l'analisi dell'atteggiamento millenarista all'ambito della sola mitografia, per renderlo indagabile da un campo di studi plurale, a metà strada tra la teoria politica, la storiografia, la semiotica e la critica letteraria. La declinazione messianica

²⁴ M. Walzer, *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, trad. it. di M. Sbaiffi Girardet, intr. di M. Miegge, Claudiana, Torino 2000 (ed. orig. Harvard University Press, Cambridge (usa), 1965); M. Walzer, *Esodo e Rivoluzione*, trad. it. di M. D'Alessandro, Feltrinelli, Milano 2004 (ed. orig. Basic Books, New York 1985). Sulla scorta del testo di Walzer, tuttavia, un autore come Arnaldo Momigliano osserva che il passaggio dalla struttura della *rottura* apocalittica a quella della *liberazione* di Esodo introduce paradigmi di utopia più politico-antropici che messianico-divini. Con riferimento all'episodio del vitello d'oro, Momigliano rimarca ad esempio il contrasto tra figura politica e figura sacerdotale presente in Esodo, ritenendo questo testo capace di laicizzare l'autorità delle rivoluzioni a esso ispiratesi (A. Momigliano, *Indicazioni preliminari su Apocalissi ed Esodo nella tradizione giudaica*, in A. Momigliano, *Pagine ebraiche*, Einaudi, Torino 1987, pp. 95-107).

dell'escatologia viene così riconsiderata alla luce di un quadro cognitivo comprensibile secondo ragione e ricco di sfumature, senza erigere un modello univoco con cui sostituirla. In tal senso, con questa mossa Eco accosta il suo interesse per l'apocalittica medievale alle decostruzioni narratologiche delle filosofie della storia che, dal finzionalismo barthesiano degli anni Sessanta al *grand récit* lyotardiano di fine Settanta, avevano affollato il dibattito postmoderno²⁵.

Annullata la dicotomia genetica tra Medioevo ed Età Classica, però, Eco riprende implicitamente anche le tesi di quegli intellettuali tardo-ottocenteschi che, pur vedendo in fenomeni come la rivolta anabattista di Münster o nelle imprese degli Apostolici dolciani un'anticipazione della lotta proletaria, avevano rifiutato tanto il pre-determinismo socioeconomico quanto l'analogia strutturale come chiave d'applicazione del materialismo storico.

3. "Beato te, Fra Dolcino ..."

Tra questi autori, nella tradizione del marxismo italiano spicca il nome di Antonio Labriola. Interlocutore e riferimento per studiosi come Benedetto Croce e Giovanni Gentile, si distinse nel dibattito nazionale per i suoi studi storiografici compiuti attraverso le metodologie del materialismo storico. Particolarmente rilevante nella sua produzione fu la problematizzazione epistemologica di questi strumenti, compiuta grazie all'accesso diretto agli studi di Engels (corredato da una ricca corrispondenza con il medesimo), nonché per il vivace confronto con altri esponenti socialisti del panorama

²⁵ Per il finzionalismo barthesiano applicato alla decostruzione narratologica delle prospettive storiografiche e delle filosofie della storia ottocentesche, vedi H. White, *Metahistory. Retorica e storia*, intr. di F. Milazzo, trad. it. di P. Virulano, Meltemi, Milano 2019 (ed. orig. John Hopkins University Press, Baltimore 1973). Per la nozione di *grand récit*, vedi invece J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, trad. it. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 2014 (ed. orig. Minuit, Paris 1979), approfondita attraverso la nozione di *narrazione cosmopolita* in J.F. Lyotard, *Il dissidio*, trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1985 (ed. orig. Minuit, Paris 1983).

internazionale. Tra questi, si evidenzia quello con Georges Sorel. Dopo aver diffuso alcuni scritti labrioliani in Francia, infatti, egli divenne il destinatario ideale di dieci sue lettere, riunite nel 1898 in un unico volume dal titolo: *Discorrendo di socialismo e filosofia*²⁶.

Questa trattazione epistolare, con oggetto di riflessione l'intreccio tra metodologia storica e orizzonte politico, va letta anzitutto alla luce del fatto che Labriola era già ricorso a strumenti materialistici nell'ambito della sua didattica prettamente storiografica. Nell'opera si possono trovare infatti riferimenti espliciti ai corsi da lui tenuti tra il 1893 e il 1897 circa le origini del socialismo, con un ciclo di lezioni monografiche sul contesto socioeconomico della rivolta di Fra Dolcino da Novara. Nell'arco di questi discorsi, Labriola aveva analizzato il conflitto tra città e campagna in seno ai regimi comunali del XIV secolo, correlandolo alla predicazione millenarista del celebre eresiarca e ai tumulti da lui scatenati tra la Valsesia e il biellese²⁷.

Tuttavia, lo schema materialista qui adottato non è volto a una riduzione delle ansie chiliastiche di Dolcino alle tensioni socioeconomiche che le hanno scatenate. Labriola si rifiuta di leggere nella setta degli Apostolici la manifestazione di una classe contadina in contrapposizione a quella borghese, individuando invece nel sistema feudale-ecclesiastico il nemico eletto dal Novarese. Si confuta così quella che potrebbe essere definita una teoria del *Capitale eterno* ricavata dalla vulgata del Partito Socialista Italiano nel leggere il *Manifesto*²⁸. La mentalità apocalittica di Dolcino è per Labriola una

²⁶ A. Labriola, *Discorrendo ... cit.*

²⁷ A. Savorelli, *Introduzione*, in A. Labriola, *Fra Dolcino... cit.*, pp. 6 sgg.

²⁸ La polemica si concretizza nella critica a testi osannati dal Partito Socialista Italiano, quali le opere di Giorgio Adler (A. Labriola, *Discorrendo ... cit.*, p. 186), o *I precursori del socialismo* (1895) dell'austriaco Karl Kautsky, scritto sulla linea di *La guerra dei contadini in Germania* (1850) di Engels (A. Savorelli, *op. cit.*, p. 7) e argomentato ricorrendo frequentemente al *diritto alla conclusione analogica* (citato, come l'espressione di *Capitale eterno*, in D. Bondi, *Recensioni* in "Rivista di storia della filosofia" 70/3 (2015), p. 675). In generale, Labriola polemizza contro il *dogmatismo dei «volgari marxisti», ripetitori meccanici delle formule del Capitale* (A. Savorelli, *op. cit.*, p. 10).

specificità spirituale che il contesto (anche) ideologico del Medioevo gli consente di assumere senza remore intellettuali, creando così una discrasia tra le tensioni materiali scatenanti e la loro interpretazione storicamente collocata, a cui consegue l'unicità evenemenziale e non logico-ipostatica delle sue conseguenze storiche²⁹.

È in questo senso che nel *Discorrendo* egli condanna tutte le riletture evolutive e darwinistiche del materialismo, dacché esse, nel loro prevedere l'avvento della comunità socialista, travisano la scientificità della diagnosi socioeconomica in un cieco profetismo affollato di predeterminazioni storiche e di supposti precursori³⁰. L'afflato referenziale del materialismo per Labriola non si traduce dunque nell'incasellare qualsiasi occorrenza in un astratto schema deterministico, ma individua piuttosto quali siano i fattori contestuali favorevoli all'azione rivoluzionaria, discostandosi così dagli errori di interpreti le cui utopie si son rivelate la proiezione di mere istanze soggettive. In questo senso egli invidia retoricamente la certezza millenarista di Dolcino, dal momento che nessuna diagnosi del materialismo storico – sebbene indispensabile a dare scientificità al momento della *presa di coscienza* di una classe con ambizioni rivoluzionarie – potrebbe offrire agli albori del Novecento una promessa altrettanto sicura e onnipervasiva.

Nella lettera X del *Discorrendo*, Labriola infatti scrive:

*Il tempo dei profeti è trapassato. Beato te, Fra Dolcino, che nelle tue tre lettere potesti trasfigurare gli accidenti politici del momento (Papa Celestino e Papa Bonifacio VIII, Angioini ed Aragonesi, Guelfi e Ghibellini, misere plebi e patriziati dei comuni, e così via) in tipi già simboleggiati dai profeti e dall'Apocalisse, misurando ad anni, a mesi ed a giorni, con successive correzioni, i tempi della provvidenza.*³¹

²⁹ Ivi, pp. 12-13.

³⁰ Le accuse al Darwinismo come forma di profezia sono presenti nella lettera I e tematizzati nella lettera VII del *Discorrendo* (A. Labriola, *Discorrendo ... cit.*, pp. 182-183; 238-248).

³¹ Ivi, pp. 287-288.

per poi aggiungere:

Quell'umile Marx, tutto prosa di scienza, andò raccogliendo modestamente nella società presente i primi indizi delle transizioni a quella che diverrà ... e fu rassegnato (specie nell'opera spesa nella Internazionale) alla parte di ostetrico, che non è proprio quella di un artefice del futuro.³²

Al millenarismo medievale, il materialismo storico di Labriola preferisce la scientificità moderna. Questo richiamo a Dolcino esemplifica così come l'intellettuale marxista, seppur armato di categorie formali, non possa permettersi analogie o connessioni tra i contesti storici più disparati, dovendo adattarne e circoscriverne l'analisi in base alle loro specificità concrete.

Le teorie di Marx ed Engels non sarebbero dunque una riproposizione delle teologie gioachimite sposate da Dolcino; eppure è necessario che Labriola ne espliciti la differenza affinché i socialisti di fine Ottocento possano rendersi conto del fraintendimento. In linea con l'argomentazione di Eco si mostra così come, pur in un contesto che biasimi epistemicamente l'interpretazione di date strutture narrative nella forma di trasparenti profezie, non consegue che tale atteggiamento venga meno nella mentalità politica. Seppur non tematizzabili nei medesimi termini normativi, si offrono perciò margini di raffronto tra i radicalismi della nostra epoca e le rivolte di età medievale.

4. *L'Apocalisse nel Paese dei Romanzi*

Fermo restando che la correlazione qui tracciata tra gioachimismo medievale, il Marx *scienziato* di Labriola, quello *teologico* di Lowith e quello *strutturalista* di Eco si affida più a una convergenza tematica che a comprovate influenze bibliografiche, si può passare

³² Ivi, p. 288.

dal dominio concettuale della filosofia a quello narrativo del romanzo, considerando il millenarismo per come rappresentato nelle pagine de *Il nome della rosa*.

I temi del *Palinsesto* sono infatti qui rielaborati da Eco nei nodi della sua trama, con tanto di citazioni esplicite dei manoscritti di Beato di Lièbana³³. Lo schema delle sette trombe apocalittiche è impiegato da Guglielmo da Baskerville nell'erroneo tentativo di decifrare la sequela di delitti che tormenta l'abbazia, nella vana speranza di poterla prevenire³⁴. Lo zelo conservatore di Jorge da Burgos ha senso soltanto in un mondo dicotomico, ove la virtù del santo si contrappone alla *folia suicida del circoncellone* e alla *vertigine del male del fratello del libero spirito*, salvo poi rivelarsi loro eguale³⁵. Inoltre, le vicende del romanzo toccano a più riprese la leggenda di Fra Dolcino, che aleggia fatalmente sul passato del cellario del monastero, Remigio da Varagine, e del suo aiutante, il babelico Salvatore; ed è proprio nelle confessioni del cellario a Guglielmo che Eco delinea il ritratto motivazionale del millenarista radicale, immaginandone l'umanità:

*Ho creduto alla predicazione di Dolcino, come molti altri come me. Non sono un uomo colto, ho ricevuto gli ordini ma so appena dir messa. So poco di teologia. E forse non riesco neppure ad affezionarmi alle idee. Vedi, un tempo ho tentato di ribellarmi ai signori, ora li servo e per il signore di queste terre comando a quelli come me. O ribellarsi o tradire, è data poca scelta a noi semplici.*³⁶

Nel ritratto, Eco si sofferma anche a decostruire l'idea dei *semplici* come millenaristi dottrinali o dei dolciniani come manifestazione compatta di un disagio di classe, poiché Remigio rivela di essere figlio di una famiglia urbana e ammette la spiritualità *carne-*

³³ U. Eco, *Il nome della rosa* ... cit. pp. 163; 317.

³⁴ Ivi, p. 495.

³⁵ Ivi, p. 480.

³⁶ Ivi, p. 275.

valesca delle proprie motivazioni, legata, più che a una teoria o a un progetto sociale, a un modo di vivere autenticato sul piano illogico dell'ebrezza:

Non sapevo prima cosa fosse la libertà, i predicatori ci dicevano: «La verità vi farà liberi.» Ci sentivamo liberi, pensavamo che fosse la verità. Pensavamo che tutto quello che facevamo fosse giusto...³⁷

L'eretico è in fondo sin da sempre ispirato da moventi viscerali, ma giustificato dalla certezza del profeta. La struttura narrativa dell'*Apocalisse* assume così i suoi caratteri di apertura onnicomprensiva all'interno di un gioco linguistico capace di annullare i vincoli sociali del desiderio³⁸. La narrazione apocalittica nel romanzo di Eco si deve calare in un crogiuolo di pulsioni e di convinzioni pregresse per poter diventare l'arma da contrapporre all'ordine sociale, assumendo la funzione epidittica di giustificare ciò che l'ordine stesso tende a reprimere. L'*Apocalisse* è per Remigio una narrazione che non serve a raccontare la propria esperienza di ribelle, ma a renderlo orgoglioso di averla vissuta davanti a chi la condanna, mostrandogli (stavolta sì sul piano concettuale proprio della gerarchia) come la propria azione abbia avuto luogo in un mondo ove tutto si è rivelato necessario. Di diverso tono è infatti la confessione che il cellario riserva all'inquisitore Bernardo Gui, al fine evitare la tortura e abbracciare fieramente la propria condanna:

Noi volevamo un mondo migliore, di pace e di gentilezza, e la felicità per tutti, noi volevamo uccidere la guerra che voi portavate con la vostra avidità, perché ci rimproverate se per stabilire la giustizia e la felicità abbiamo dovuto versare un po' di sangue ... è ... è che

³⁷ Ivi, p. 276.

³⁸ L'idea che le strutture linguistiche da una parte siano espressione di desiderio e, dall'altra, siano ragione di vincolo sociale, è il centro della diagnosi lyotardiana dello statuto postmoderno della cultura nelle società postindustriali (J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna* ... cit.; D. Tarizzo, *Il pensiero libero. La filosofia dopo lo strutturalismo*, Cortina, Milano 2003, p. 139).

*non ce ne voleva molto, per fare presto, e valeva pur la pena di fare rossa tutta l'acqua del Carnasco, quel giorno a Stavello, era anche sangue nostro, non ci risparmiavamo, sangue nostro e sangue vostro, tanto tanto, subito subito, i tempi della profezia di Dolcino erano stretti, bisognava affrettare il corso degli eventi...*³⁹

In una scena che pare costruita più all'ombra delle teorie congetural-indiziarie di Carlo Ginzburg che di un post-strutturalismo del potere à la Foucault⁴⁰, l'eretico dolciniano assume il vocabolario dell'inquisitore (rigurgitando imperatori celesti, papi santi e angeli di Filadelfia) per prender posizione contro il suo stesso giudice, deformando la rappresentazione del proprio discorso ma esprimendone comunque l'autentica voce. *L'Apocalisse* è il racconto dei dotti, non la motivazione dei semplici, eppure per questi ultimi è intuitivo scombussolarne la maglia interpretativa per rivolgersi contro chi se ne arroga l'esclusività dell'esegesi. Nessuna struttura linguistica difatti possiede in sé uno scopo pratico univoco, ma è aperta a finalità che sfuggono al suo stesso artefice, rendendo l'universo dei segni indecifrabile da un solo metro di giudizio.

Se dunque la struttura narrativa elaborata del profeta di Patmos è conforme a scatenare fenomeni di radicalismo politico, dietro a ciascuno di questi si cela un gioco linguistico tra enunciatori, destinatari, desideri, responsabilità e rapporti di forza differenti. Questo modo di reinventare la funzione dei tropi apocalittici sembra perciò efficace in un ambiente medievale per ragioni diverse dal successo delle teorie comuniste nello scatenare la Rivoluzione russa o il terrorismo degli Anni di piombo. Il Medioevo non ha un sapere al-

³⁹ U. Eco, *Il nome della rosa* ... cit., p. 388.

⁴⁰ Per Ginzburg la cultura popolare può essere ricostruita filologicamente considerando le fonti della letteratura *istituzionale* come un filtro che, per quanto deformante, permetterebbe di rintracciare l'espressione autonoma dei ceti più umili, poiché questa, pur adeguandosi alle norme strutturali del potere che la sopprime, manterrebbe una vivacità autonoma nel recepirne e articolarne le parti (C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Einaudi, Torino 1976, pp. XI-XXV).

ternativo a quello teologico per contrastare queste deformazioni; il progetto comunista può distinguere invece, almeno nei suoi propositi, l'applicazione scientifica del materialismo storico dai suoi abusi teologizzanti.

Unendo la poetica echiana alle apologie di Labriola, si potrebbe concludere dicendo che, pur ammessa l'impersonalità strutturale del racconto apocalittico, la comparazione tra i suoi modi di reinvenzione millenarista sul piano antropologico è possibile solo tenendo conto che un'analogia serrata tra le cause sociali, gli effetti storici, o il senso morale di tali fenomeni equivarrebbe all'iterazione del loro stesso *surplus* interpretativo.

5. *La storia a bordo pagina*

Il raffronto differenziato tra millenarismo medievale e millenarismi contemporanei si ripropone anche sul piano metanarrativo del romanzo. Nelle *Postille al «Nome della rosa»* Eco si trova difatti a precisare i processi di creazione della propria opera, spiegando come molti aspetti cosmogonici del suo Medioevo siano stati determinati da una somma di fattori combinatori, filologici e meramente funzionali sul piano diegetico, a partire ad esempio dalla scelta di ambientare la vicenda proprio nel novembre 1327⁴¹.

In questa ricostruzione, la trama secondaria dei dolciniani e il suo intreccio con la disputa sulla povertà risulta perciò una creazione contingente rispetto agli intenti principali, riassunti ironicamente da Eco nel suo aver voglia *di avvelenare un monaco*⁴².

Tuttavia, come invita a intendere egli stesso, le strutture risultanti del testo vivono di significazione propria. Si può dunque rilevare come questa particolare conformazione della trama inviti il lettore a una forte lettura analogica con la crisi dell'ideologia comunista per come delineata ormai all'alba degli anni Ottanta. Nel prologo, il

⁴¹ U. Eco, *Postille ... cit.*, p. 20.

⁴² Ivi, p. 19.

manoscritto di Adso è salvato rocambolescamente dai disordini della Primavera di Praga⁴³; Fra Dolcino, già icona rivoluzionaria della lotta di classe, richiama le deformazioni terroristiche della dottrina perpetrate delle Brigate Rosse; di controcanto, i francescani sembrano la parodia dei funzionari del Partito Comunista Italiano, incapaci di difendere l'ortodossia della propria regola davanti alle gerarchie del potere occidentale.

Eppure, se è vero che Eco riconoscerebbe la pertinenza di simili parallelismi, troverebbe «oziosa»⁴⁴ ogni riduzione esplicativa della struttura del romanzo a un riferimento estrinseco alla sua rappresentazione, poiché in contraddizione con il senso principale dell'opera, da cui un lettore ingenuo dovrebbe essere spinto invece a entrare *a contatto diretto, senza mediazione dei contenuti, con il fatto che è impossibile che ci sia una storia*⁴⁵ capace di elevare la regolarità occasionale di un'analogia a legge necessaria della realtà. Il Medioevo della finzione di Eco, invero, non vuole essere una scenografia per parlare di problemi presenti, né la cornice enciclopedica a un intreccio di cappa e spada, bensì una creazione archeologica che si propone di far parlare l'epoca ricostruita con la voce che le è propria⁴⁶.

Per il lettore postmoderno ha allora senso rammentare l'invocazione di Labriola, per cui Dolcino non è da intendersi come il precursore di Marx, e accorgersi che la propria ansia di corrispondenza tra significati altro non è che una tendenza antropologica che si trascina sin dalle epoche di Agostino e di Beato di Lièbana, dei fraticelli e del loro ispiratore Gioachino, dalla quale egli può ormai esimersi persino nel divertimento dato dalla più romanzesca fra le narrazioni. Per riassumere con le parole di Eco: *esistono idee osses-*

⁴³ U. Eco, *Il nome della rosa* ... cit., p. 11.

⁴⁴ U. Eco, *Postille* ... cit., p. 22.

⁴⁵ Ivi, p. 21.

⁴⁶ Ivi, p. 22. In questa precisazione, Eco delinea già nelle *Postille* alcuni dei dieci modi per sognare il Medioevo esposti nella conferenza dell'85 (U. Eco, *Dieci modi per sognare il Medioevo* ... cit.).

*sive, non sono mai personali, i libri si parlano tra loro, e una vera indagine poliziesca deve provare che i colpevoli siamo noi*⁴⁷.

6. Tre modi per sognare la fine della storia

In conclusione, si possono ricapitolare i tre modi fin qui presentati nell'interpretare le azioni umane secondo un intreccio apocalittico capace di attribuire una fine alla storia.

Il primo è il modo mistico di Agostino, che pensa la fine dei tempi come una visione *per speculum in aenigmate*, il cui compimento è indipendente dall'agire umano, ma attraverso la quale è possibile chiarire l'ordine morale del giudizio universale al fine di sopportare speranzosi le avversità del secolo. Il secondo è il modo profetico che Beato recupera inconsapevolmente dai circoncellioni, poi ripreso da Gioachino e dai dolciniani, per cui la fine della storia può essere pensata come un evento da realizzarsi nella propria epoca, esortando ad agire nel presente allo scopo di accelerare un processo certo e ineluttabile. Pur salvaguardando le debite comparazioni a fenomeni dell'età moderna e del secondo Novecento, sarebbero queste le due maniere medievali di intendere la fine della storia.

Il terzo modo, infine, consiste nel rifiutare che la Storia sia un romanzo e, a voler strafare, nel cominciare a scrivere romanzi in cui non si intenda più la conclusione diegetica come una forma di compimento, divenendo autori di finzione più fedeli a questo genere di prospettiva. Allora si possono escogitare doppi finali da cui il lettore ricaverà *che nella vita le cose accadono perché accadono, ed è solo nel Paese dei Romanzi che sembrano accadere per qualche scopo o provvidenza*⁴⁸, o annotare che l'*Apocalisse* può essere letta al più come un *testo immaginifico e polivalente, che ha ispirato svariate*

⁴⁷ U. Eco, *Postille ... cit.*, p. 22.

⁴⁸ U. Eco, *L'isola del giorno prima*, Bompiani, Milano 1994, p. 470.

*letture e che ancora produce i suoi effetti*⁴⁹, da cui però non si trae *apertissime* alcuna conclusione, né si è costretti ad abbracciare la città di Dio come rassegnata consolazione ai propri affanni. Ed è questa la maniera di Eco.

⁴⁹ U. Eco, *Palinsesto* ... cit., p. 79; U. Eco, *L'“Apocalisse”* ... cit., p. 841.

Medioevo tra romanzi e narrazioni

Costantino Marmo

FILOSOFI, FILOSOFE, MEDICI E GUARITRICI
IN ALCUNI ROMANZI STORICI MEDIEVALI

Abstract

Il genere della *medieval crime fiction* ha preso il volo (dal punto di vista della quantità e della qualità delle creazioni) dall'inizio degli anni '80 del secolo scorso, grazie ai romanzi di Ellis Peters (*A Morbid Taste for Bones*, 1977) e soprattutto di Umberto Eco (*Il nome della rosa*, 1980). Da allora a oggi oltre 150 tra autrici e autori hanno proposto storie di indagine criminale ambientate nel Medioevo. In questo articolo saranno esaminati alcuni casi interessanti che stanno a cavallo tra romanzo storico medievale e *medieval crime fiction*, in cui le autrici o gli autori hanno fatto ricorso a personaggi (storici o d'invenzione) impegnati a vario titolo nella riflessione filosofica, teologica o medica medievale. Oggetto di analisi saranno in particolare sia le descrizioni del loro aspetto fisico che i rispettivi ruoli attanziali e narrativi.

The genre of medieval crime fiction took off (from the point of view of both quantity and quality of the books) from the beginning of the 1980s, thanks to the novels of Ellis Peters (A Morbid Taste for Bones, 1977) and especially by Umberto Eco (The name of the rose, 1980). Since then, more than 150 authors have proposed criminal investigation stories set in the Middle Ages. In this article we will examine some interesting cases that straddle medieval historical novel and medieval crime fiction, in which the authors have resorted to characters (historical or purely fictional) engaged in various capacities in philosophy, theology or medicine. In particular, both the descriptions of their physical aspect and their actantial and narrative roles will be analyzed.

Introduzione

Un recente studio di Anne McKendry¹ ha sottolineato come il genere della *medieval crime fiction* (MCF) – pur vantando alcuni rari casi precedenti² – abbia preso il volo (dal punto di vista della quantità e della qualità delle creazioni) dall’inizio degli anni ’80 del secolo scorso, grazie ai romanzi di Ellis Peters (il primo volume della serie di Brother Cadfael è del 1977) e soprattutto di Umberto Eco (*Il nome della rosa*, 1980). Da allora a oggi oltre 150 tra autrici e autori hanno proposto storie di indagine criminale ambientate nel Medioevo³. Il genere si colloca all’incrocio tra romanzo storico, *medievalismo*⁴ e *crime fiction*, ed ha ricevuto scarsa attenzione da parte degli studiosi di letteratura, di medievalismo o di giallistica⁵. Impossibile in questa sede anche solo tentare una sintesi di questa enorme produzione letteraria o degli studi che l’accompagnano. In quel che segue mi limiterò a esaminare alcuni casi interessanti che stanno a cavallo tra romanzo storico medievale e MCF, in cui le autrici o gli autori hanno fatto ricorso a personaggi (storici o d’invenzione) impegnati a vario titolo nella riflessione filosofica, teologica o medica medievale.

¹ A. McKendry, *Medieval Crime Fiction. A Critical Overview*, McFarland & Co., Jefferson (NC) 2019 (poiché lo possiedo solo in versione elettronica, si farà riferimento alla posizione indicata dal dispositivo di lettura). Le traduzioni dall’inglese sono mie se non diversamente indicato.

² Come per esempio i romanzi di E. Frankland, *Murders at Crossby* (1955) e di J. Potter, *Death in the Forest* (1977), su cui si veda A. McKendry, *op. cit.*, pos. 756-802.

³ A. McKendry, *op. cit.*, pos. 4568.

⁴ Si tratta di un ambito disciplinare nuovo definito come *la ricezione, interpretazione o ri-creazione del Medioevo europeo nelle culture post-medievali* (L. D’Arcens (ed.), *Cambridge Companion to Medievalism*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, p. 1, cit. in A. McKendry, *op. cit.*, pos. 312). Organo della nuova disciplina è una rivista (*Postmedieval: a journal of medieval cultural studies*) che ha dedicato all’eredità di Eco (e di Peters) un numero monografico: *Novel medievalism*, eds. B. Holsinger & S. Trigg, 7 (2016).

⁵ Cfr. A. McKendry, *op. cit.*, ch. 1.

1. Personaggi storici e personaggi d'invenzione

La decisione di far *vivere* all'interno di un romanzo un personaggio storico da parte di un autore è uno dei vari dispositivi narrativi che consentono di conferire un effetto di verisimiglianza alle vicende narrate, ancorandole a precisi dati biografici (ancorché molto scarni per il Medioevo) e a vicende e situazioni documentabili. Il più delle volte si tratta di personaggi di sfondo, semplici comparse, veri e propri camei, in cui il personaggio storicamente esistito (e conosciuto al lettore) fa la sua comparsa, senza svolgere alcuna speciale funzione narrativa se non quella di contribuire alla ricostruzione di un autentico Medioevo. È il caso di John Wyclif (o Wycliffe) nel romanzo di Ann Swinfen, dove il filosofo e teologo inglese viene menzionato diverse volte come docente di Etica e di Retorica a Oxford e collega di uno dei protagonisti, Jordain Brinkylsworth, docente di arti all'università, che assieme al libraio Nicholas Elyot indaga sull'omicidio di uno studente⁶. Come osserva McKendry, *una relativamente recente tendenza, nella scrittura di gialli storici, è quella di spostare questi personaggi riconoscibili dalla periferia narrativa al centro della vicenda arruolandoli come investigatori*⁷. Tra gli autori medievali (o rinascimentali) coinvolti si possono ricordare Dante Alighieri, Geoffrey Chaucer, John Gower (altro poeta inglese, amico e contemporaneo di Chaucer), Leonardo da Vinci, Niccolò Machiavelli e Lucrezia Borgia. Ci sono vantaggi e svantaggi nel realizzare questo tipo di operazione. Uno dei passatempi preferiti del lettore appassionato di questo genere, la *historical crime fiction*, consiste infatti nel cercare l'incoerenza e l'anacronismo in cui l'incauto/a

⁶ Cfr. A. Swinfen, *The Bookselle's Tale*, Shakenoak Press (self-publishing), Scotland 2016, pos. 721 e 3110. Mi sono già occupato, brevemente, del caso Swinfen in un articolo di prossima pubblicazione (C. Marmo, *Fictiones nelle filosofie medievali e filosofie medievali nelle fictions*) che dovrebbe essere pubblicato a breve su *Mediaevalia*. Anche da parte dei critici letterari la valutazione circa la qualità dei romanzi della Swinfen non è positiva (cfr. A. McKendry, *op. cit.*, pos. 1634).

⁷ A. McKendry, *op. cit.*, pos. 3815.

autore/trice può essere incorso/a; di conseguenza, far rivivere nella finzione narrativa qualcuno la cui vita è ben documentata *incrementata enormemente l'opportunità da parte del lettore di farsi distrarre dal gioco – esplicitamente godibile – del trova-l'errore-storico*⁸. Per questo autrici e autori puntano solitamente sui periodi oscuri o poco documentati delle biografie dei personaggi messi in scena per coinvolgerli in attività investigative, in sé poco probabili⁹, legandole talvolta agli interessi letterari o scientifici del personaggio (come nel caso dei molti Chaucer o di Leonardo, narrati da diversi autori e autrici con risultati molto diversi, esaminati da McKendry). Se Leonardo da Vinci è messo in scena, da diversi autori ma senza eccezioni, in maniera decisamente idealizzata¹⁰, per Dante il caso è piuttosto l'inverso: per Giulio Leoni che lo rappresenta alle prese con diversi casi di indagine per omicidio, dal periodo in cui ha ricoperto la carica di priore della città di Firenze agli anni dell'esilio, Dante è *un prepotente dal cattivo carattere che dimostra in maniera preoccupante tendenze misogine*, insomma un uomo del suo tempo, e non un intruso nel mondo medievale o un personaggio che trascende il proprio tempo per apparire più vicino al lettore¹¹. Il rischio di restituire un Medioevo anacronistico si fa ancora più marcato nel momento in cui si mettono in scena investigatrici (per lo più di invenzione), siano esse laiche o religiose, che in qualche modo devono dimostra-

⁸ Ivi, pos. 3823.

⁹ A. McKendry, *op. cit.*, sottolinea a più riprese l'anacronismo intrinseco del proiettare nel passato le procedure investigative tipiche del giallo contemporaneo, con effetti stranianti (personaggi che riprendono stereotipi dello *hardboiled*) o quanto meno discutibili, compensati spesso da una buona qualità di scrittura o da un *plot* ben congegnato. Una recente ricerca di S.M. Butler, *Forensic Medicine and Death Investigation in Medieval England*, Routledge, New York-London 2010, potrebbe mettere tuttavia in questione quest'osservazione. Ho scoperto, purtroppo, tardi questo studio sulle procedure investigative medievali in Inghilterra per poterlo usare in questo articolo

¹⁰ A. McKendry, *op. cit.*, pos. 4339.

¹¹ Ivi, pos. 4397-4425.

re acume e indipendenza, entro i limiti di una società patriarcale e fondamentalmente misogina.

Tra i personaggi storici fatti rivivere come investigatori, ben pochi sono i filosofi, più numerosi i medici; per questa ragione ho deciso di ampliare l'orizzonte dell'indagine prendendo in considerazione anche romanzi storici ambientati nel Medioevo (in toto o in parte, come vedremo) di genere non investigativo. L'obiettivo è quello di esaminare alcuni casi, soffermandosi anche su aspetti che sono completamente estranei al lavoro dello storico del pensiero medievale, come quello dell'aspetto fisico del personaggio: ciò che ne fa per molti versi un autentico *figmentum*, molto vicino al personaggio di totale invenzione.

2. Teologi, inquisitori, predicatori e badesse

2.1 Francescani vs. domenicani nel 1327

Il primo personaggio storico che si incontra, in *carne ed ossa*, ne *Il nome della rosa* è Ubertino da Casale, ex-frate minore, all'epoca della vicenda narrata ormai nelle fila dei benedettini, ma ancora punto di riferimento per gli spirituali francescani. L'Abate dice a Guglielmo che Ubertino ha sessantotto anni nel novembre 1327, ma è ancora molto lucido. La sua descrizione introduce un uomo che incarna tratti di delicatezza femminile e, insieme, di morte, ciò che anticipa alcuni temi sviluppati nel dialogo successivo sull'ambiguità della devozione, sul limite a volte impercettibile tra l'amore estatico e lo sregolamento dei sensi, il fuoco dell'amore soprannaturale e il deliquio dei sensi, la fascinazione per la bellezza e la sua ripulsa¹²:

¹² Cfr., per esempio, U. Eco, *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano 1980 (ed. riveduta 2012), p. 269 (Terzo giorno, Dopo compieta), dove Ubertino commenta le sembianze fisiche della statua della Vergine e le reazioni emotive che esse provocano nel giovane Adso da Melk.

*L'uomo, udendo il rumore dei nostri passi, alzò il volto. Era un vegliardo, col volto glabro, il cranio senza capelli, i grandi occhi celesti, una bocca sottile e rossa, la pelle candida, il teschio ossuto a cui la pelle aderiva come fosse una mummia conservata nel latte. Le mani erano bianche, dalle dita lunghe e sottili. Sembrava una fanciulla avvizzita da una morte precoce. Posò su di noi uno sguardo dapprima smarrito, come lo avessimo disturbato in una visione estatica, poi il volto gli si illuminò di gioia.*¹³

L'incontro con Ubertino offre anche lo spunto al narratore (Adso da vecchio) per ripercorrere brevemente le vicende degli spirituali e del dibattito tra papa Giovanni XXII e i vertici dell'Ordine francescano sulla povertà di Cristo e dell'ordine, in modo da preparare il lettore alla *fraterna* discussione messa in scena nel Quinto giorno, ora prima.

Un altro protagonista del dibattito sulla povertà di Cristo e degli apostoli, Michele da Cesena, giunge all'Abbazia nel Quarto giorno, a ora di sesta, e subito si ritira a parlare con Guglielmo da Baskerville e Ubertino per preparare la discussione del giorno successivo. La sua descrizione è un piccolo omaggio agli abitanti delle terre di Romagna:

*Michele doveva essere un ben strano uomo: ardentissimo nella sua passione francescana (aveva talora i gesti, gli accenti di Ubertino nei suoi momenti di rapimento mistico); molto umano e gioviale nella sua terrestre natura di uomo delle Romagne, capace di apprezzare la buona tavola e felice di ritrovarsi con gli amici; sottile ed evasivo, di colpo diventando accorto e abile come una volpe, sornione come una talpa, quando si sfioravano problemi di rapporti tra i potenti; capace di grandi risate, di fervide tensioni, di eloquenti silenzi, abile nel distogliere lo sguardo dall'interlocutore quando la domanda di quello richiedeva di mascherare, con la distrazione, il rifiuto della risposta.*¹⁴

¹³ Ivi, pp. 63-64 (Primo giorno, Sesta).

¹⁴ Ivi, p. 338 (Quarto giorno, Sesta).

Nella discussione sulla povertà Michele, al momento di parlare, cede *con grande sua gioia e commozione* la parola a Ubertino per illustrare le posizioni dei francescani – ciò che forse non sarebbe mai successo in un vero dibattito, visti gli attriti passati tra i due e il ruolo istituzionale di Michele – ma la mossa rende più credibile il ricompattarsi dei francescani e l'interpretazione ecclesiologica del dibattito da parte di Eco che sposta l'accento della discussione dalla povertà dell'ordine a quella della chiesa¹⁵.

L'altro protagonista della discussione e della successiva vicenda processuale è l'inquisitore domenicano Bernardo Gui, l'antagonista (o antisoggetto) del conduttore dell'indagine, Guglielmo da Baskerville (su cui torneremo in conclusione):

*Era un domenicano di circa settant'anni, esile ma diritto nella figura. Mi colpirono i suoi occhi grigi, freddi, capaci di fissare senza espressione, e che molte volte avrei visto invece balenare di lampi equivoci, abile sia nel celare pensieri e passioni che nell'esprimerli a bella posta.*¹⁶

Le descrizioni fisiche dei personaggi sono narrativamente importanti, come si può vedere anche da quella di Bernardo, in quanto li qualificano dal punto di vista del carattere e dei comportamenti: l'inquisitore, l'unico *abilitato* a condurre un'indagine in quel frangente, è presentato a partire dalla sola qualità dello sguardo come un abile simulatore e dissimulatore, capace di assumere la maschera neutra (la tipica *faccia da poker*) per evitare che l'avversario possa

¹⁵ Su tutti questi temi, si vedano i fondamentali lavori di R. Lambertini, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1990; *La povertà pensata: evoluzione storica della definizione dell'identità francescana da Bonaventura a Ockham*, Mucchi, Modena 2000; e A. Tabarroni, *'Paupertas Christi et Apostolorum'. L'ideale francescano in discussione (1322-1324)*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1990.

¹⁶ U. Eco, *Il nome della rosa ... cit.*, p. 349 (Quarto giorno, Nona).

indovinare le sue intenzioni. Nel corso del processo, Eco gli metterà in bocca le parole stesse del suo *Manuale dell'inquisitore*¹⁷.

2.2 Abati e predicatori (benedettini)

Se nel romanzo di Eco, l'abate Abbone parla in varie occasioni citando le parole di Sugero di Saint-Denis¹⁸, nel primo romanzo della serie di Catherine LeVendeur di Sharan Newman, Sugero, alle prese con lavori di rinnovamento della chiesa di Saint-Denis, compare diverse volte. Le vicende narrate si svolgono nel 1139 e hanno luogo, in parte, proprio nell'abbazia governata da Sugero. Viene presentato nel momento in cui, subito dopo il primo omicidio avvenuto sul cantiere della nuova chiesa, l'abate si fa largo per esaminare la vittima:

*La folla si divise non appena giunse l'abate Sugero, seguito da Uberto [il padre della protagonista, mercante e fornitore dell'abbazia] e dal priore Erveo. Ruggero [zio della protagonista e cognato di Uberto] si sollevò in fretta per permettere loro di esaminare il corpo. L'abate era un uomo minuto di sessant'anni, forte e determinato. Il priore cercò di impedirgli di inchinarsi nella pozzanghera di fianco a Garnulfo [la vittima]. Sugero gli fece cenno di levarsi di torno. Fece il segno della croce sulla fronte del morto e intonò sommessamente una preghiera. Gli astanti si tacquero chinando la testa.*¹⁹

¹⁷ Cfr. C. Marmo, *Introduzione e Note*, in U. Eco, *Il nome della rosa*, per le Scuole Superiori, a cura di C. Marmo, Bompiani, Milano 1990, pp. 555-556 (Appendice I), in riferimento al processo che si tiene nel Quinto giorno, Nona (Eco, *Il nome della rosa ... cit.*, 426-450).

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 526 (da Suger de Saint-Denis, *De rebus in administratione sua gestis*, in E. Panofsky, *Abbot Suger on the Abbey Church of Saint-Denis and its Art Treasures*, Princeton University Press, Princeton 1979), in riferimento al secondo colloquio tra Guglielmo, Adso e Abbone nel Secondo giorno, Nona (U. Eco, *Il nome della rosa ... cit.*, pp. 168-171).

¹⁹ S. Newman, *Death Comes As Epiphany*, Tom Doherty Ass., New York 1993 (ed. digitale 2012), pos. 700: *The crowd parted as Abbot Suger arrived, followed by*

L'autorevolezza dell'abate traspare dai gesti più che dall'aspetto fisico (su cui l'autrice non si sofferma), la stessa che emerge più avanti nel momento in cui, dopo una breve processione in occasione della posa della pietra della nuova navata, Suger obbliga col proprio esempio anche gli altri prelati a gettare i propri gioielli nel cemento ancora fresco, così che si realizzi il detto di Isaia (54,12) *E tutte le tue mura sono pietre preziose (All Thy walls are precious stones)*²⁰. Dal punto di vista narrativo, Suger svolge un ruolo importante, poiché, anziché ostacolare la protagonista nelle sue indagini, le offre l'opportunità di trascorrere un periodo presso l'abbazia, e in particolare nella biblioteca, senza obbligarla a ricorrere a sotterfugi²¹.

Nel secondo episodio della serie, fa la propria comparsa anche Bernardo di Chiaravalle mentre prende la parola al concilio di Sens, nel 1140, per condannare le posizioni di Abelardo²²:

*Un uomo si fece avanti separandosi dal gruppo. Caterina aveva pensato che fosse più alto, almeno quanto Abelardo. E più giovane; sembrava molto più vecchio dei suoi cinquant'anni. Era esile come una canna, e i capelli che circondavano la tonsura grigi come il suo abito. Lentamente l'abate Bernardo salì sul pulpito.*²³

Hubert and the prior, Herveus. Roger got up quickly to let them examine the body. The abbot was a tiny man of sixty, strong and determined. The prior tried to keep him from kneeling in the puddle beside Garnulf. Suger waved him off. He made the sign of the cross on the dead man's forehead and softly intoned a prayer. The onlookers grew silent and bowed their heads.

²⁰ Ivi, pos. 883-884.

²¹ Ivi, pos. 1126.

²² Cfr. S. Newman, *The Devil's Door*, Forge, New York 1994 (ed. digitale Hachette, s.d.), pos. 5296-5318.

²³ Ivi, pos. 5300: *A man stepped out from the group. Catherine had thought he would be taller; at least as tall as Master Abelard. And younger; he looked much older than his fifty years. His was reed-thin, his tonsured circle grey as his robe. Slowly Abbot Bernard mounted the pulpit.*

Sharan Newman mette in scena anche parti del discorso di Bernardo, in latino, in cui sono elencati i capi di accusa contro Abelardo. Come precisa tuttavia in una sua nota conclusiva, l'autrice ha integrato con la propria inventiva ciò su cui le fonti sono ambigue o tacciono: che il concilio di Sens si sia tenuto nel 1140 e abbia comportato una svolta cruciale negli ultimi anni della vita di Abelardo non c'è dubbio; che vi abbiano partecipato, oltre ad Abelardo, anche Gilberto di Poitiers, Giovanni di Salisbury e vari altri personaggi (incluso il figlio di Abelardo ed Eloisa, Astrolabio) non si sa; quale fosse la lista delle accuse di Bernardo, neppure: *Ho fatto del mio meglio per ricrearlo seguendo i resoconti rimasti (I have done my best to recreate it according to surviving accounts)*, confessa l'autrice²⁴. Il suo lavoro – precisa ancora – è innanzitutto quello di intrattenere il pubblico, ma l'amore per il periodo e per i medievali la inducono a scusarsi con gli studiosi per le libertà che si è presa nella creazione delle personalità dei personaggi storici, maggiori e minori, che fanno la propria comparsa nelle sue storie²⁵. È esattamente questo lavoro creativo che rende i personaggi storici altrettanto finzionali di quelli di totale invenzione.

2.3 Una badessa: Ildegarda

Grace M. Dyrek ha scritto due romanzi, rivolti a lettori e lettrici adolescenti, che hanno come protagonisti Ildegarda di Bingen e il suo scrivano Volmar²⁶. Date sia la difficoltà di reperirne il testo (anche in formato elettronico), sia il genere, tendente a lasciare fin troppo spazio al soprannaturale (come sottolinea McKendry), ho deciso

²⁴ Ivi, pos. 5457.

²⁵ Ivi, pos. 5458-5469.

²⁶ G M. Dyrek, *The Seer and the Scribe: Spear of Destiny*, Luminis Books, Carmel (IN) 2011; e *The Seer and the Scribe: Lost Book of Noah*, Luminis Books, Carmel (IN) 2013(?) (si veda anche il sito dell'autrice: <https://www.gmdyrek.com/books>). Cfr. A. McKendry, *op. cit.*, pos. 4478-4485.

di non prenderli in considerazione in questa sede. La mistica tedesca, tuttavia, compare anche in un romanzo (tedesco), non del tutto riconducibile al genere della MCF: *Der Fall Hildegard von Bingen (Il caso Ildegarda)* di Edgar Noske²⁷. Il romanzo non si focalizza sulle indagini legate a un delitto (che pure c'è, ma resta marginale); racconta bensì delle trame che furono opposte alla fondazione del monastero di Rupertsberg, concedendo pochissimo spazio alla Ildegarda mistica e medico²⁸. Il racconto procede per balzi temporali e spaziali, tra il 1177 a Rupertsberg e il 1146-52 a Disibodenberg. Se nei romanzi di Dyrek è messa in scena una Ildegarda ancora giovane, qui la prima descrizione è di una Ildegarda ormai molto anziana, nel 1177, due anni prima della morte:

*La vecchia piccola e magra, che camminava a fatica per un problema alla gamba, emanava un fascino davvero irresistibile. La sua voce, nitida e penetrante, incatenava l'attenzione di tutti senza mai alzarsi troppo. Chi si trovava faccia a faccia con lei rimaneva affascinato dai suoi occhi scuri e misteriosi. Occhi che sembravano capaci di guardare nel cuore. Occhi che ci si sarebbe aspettati di trovare solo in qualcuno assai più giovane e non in una persona già nell'ottavo decennio di vita. Inoltre, Ildegarda emanava una calma e una serenità che avevano un effetto più tranquillizzante di un infuso di melissa.*²⁹

Il punto di vista assunto dal narratore è quello di Wibert, il segretario di Ildegarda che ha preso il posto di Volmar, scomparso ormai da quattro anni: fin dal primo incontro con Ildegarda, Wibert di Gembloux ha avvertito scorrere tra i due un senso di fiducia recipro-

²⁷ E. Noske, *Der Fall Hildegard von Bingen*, Emons Verl., Köln 2015; tr. it. *Il caso Ildegarda*, Emons Italia, Roma 2016 (non avendo potuto consultare l'edizione originale, mi limiterò a citare la traduzione italiana).

²⁸ Si possono giusto ricordare un paio di pagine (ivi, pp. 130-131) in cui Ildegarda propone al suo segretario, Wibert, di curare le fastidiose emorroidi di cui soffre, dopo una diagnosi che ha molto dell'abduzione peirceana, ovvero dell'inferenza ipotetica a partire da indizi più o meno labili.

²⁹ Ivi, p. 14.

ca, a differenza di quanto sarebbe invece accaduto con Bernardo di Chiaravalle nella cui urgenza e fervore *aveva riconosciuto una sorta di isteria e [che] producevano in lui solo repulsione*³⁰. La scoperta dei resti di un cadavere presso le mura del monastero di Rupertsberg è l'occasione per ordinare a Wibert una revisione della sua biografia, redatta con troppa indulgenza da Volmar, e per raccontare le vicende che, oltre trent'anni prima, portarono, da un lato, alla fondazione del monastero, vincendo l'opposizione delle autorità (maschili) del monastero di Disibodenberg e della diocesi di Magonza³¹, e, dall'altro, alla morte di un uomo, della quale in qualche modo Ildegarda si sente responsabile.

3. *Medici, mediche e guaritrici*

Il ruolo sociale che più si attaglia a mettere in scena l'investigatore medievale senza incorrere in eccessivi anacronismi è senz'altro quello del medico. In quel che segue illustrerò vari casi, il primo dei quali riguarda un personaggio storico (Mondino de' Liuzzi), i restanti sono invece personaggi d'invenzione e in alcuni casi anche di genere femminile.

3.1 *Un 'vero' medico: Mondino de' Liuzzi*

Protagonista di una fortunata serie di romanzi di Alfredo Colitto, ambientati nella Bologna del secondo decennio del XIV secolo, è il

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Del vescovo Enrico di Magonza, Noske fa dire a Ildegarda che *È un misogino ancora più inveterato del nostro abate* [Kuno di Disibodenberg] (ivi, p. 62). Il tema della disparità di genere è ovviamente al centro di molte delle storie narrate nel genere della MCF, specie quando il detective o il protagonista – come in questo caso – è donna (cfr. A. McKendry, *op. cit.*, ch. 4, intitolato *An Unsuitable Job for a Medieval Woman*).

medico e anatomista Mondino de' Liuzzi, uno degli allievi di Taddeo Alderotti che hanno dato vita alla scuola medica bolognese³². L'autore non ne dà alcuna descrizione di presentazione, ma lo proietta direttamente al centro della vicenda relativa al ritrovamento di un cadavere con il cuore trasformato in una sorta di scultura di ferro (da cui il titolo del primo romanzo della serie, *Cuore di ferro*)³³. Naturalmente, la trasformazione non ha nulla di naturale e si deve ad arcane conoscenze alchemiche, che alla fine scompaiono con la morte dell'omicida. Questa concessione ad alcuni dei luoghi comuni del Medioevo *fantasticato*, assieme a quello dei templari, fa uscire questo romanzo dal genere propriamente investigativo (MCF) per farlo cadere piuttosto nel genere del racconto *fantasy*, intessuto di trame oscure, complotti segreti, formule alchemiche (altrettanto segrete), sette pagane sopravvissute a secoli di cristianesimo³⁴, che rendono meno credibile una ricostruzione storica che è invece piuttosto accurata e attenta ai dettagli. Anche il ruolo investigativo di Mondino, almeno nel primo romanzo, non si trova particolarmente enfatizzato: la soluzione dell'enigma arriva quasi da sé, per iniziativa dell'omicida e non grazie alle doti speculative del dotto medico. Solo all'inizio del secondo romanzo, Mondino è presentato in aula di fronte ai suoi studenti, secondo l'immagine che ne danno miniature e bassorilievi dell'epoca, dando un piccolo affresco delle condizioni in cui si poteva tener lezione in quel periodo:

³² Su cui si veda il classico N.G. Siraisi, *Taddeo Alderotti and His Pupils*, Princeton University Press, Princeton 1981.

³³ A. Colitto, *Cuore di ferro*, Piemme, Milano 2009.

³⁴ La vicenda narrata nel secondo romanzo (*I discepoli del fuoco*, Piemme, Milano 2010) si incentra sulla scoperta di una setta di cultori del dio Mithra, che minaccia la vita di Bologna. Anche nel terzo e ultimo romanzo (*Il libro dell'angelo*, Piemme, Milano 2011) compare un'enigmatica stirpe di custodi che risale all'epoca del diluvio. In questo i romanzi di Colitto si avvicinano a serie come quella della Languedoc di K. Mosse, nel cui primo volume (*Labyrinth*, Orion, London 2005) si presentano i Catari come custodi dei segreti del Graal, in una vicenda, peraltro molto avvincente, che si muove tra il passato e il presente, tra reincarnazioni e tradizioni esoteriche.

Ritto sul podio, ammantato della lunga veste rossa da medico, Mondino de' Liuzzi sentiva il freddo di dicembre salirgli lungo le gambe e arrivare fino alla testa. Il carbone nel braciere al centro dell'aula era diventato cenere e si era spento, ma non voleva creare distrazione chiedendo al suo bidello particolare di cambiarlo. Tanto non mancava molto alla fine della lezione. Gli studenti seduti nei banchi erano tutti a testa china. I più poveri, o quelli che avevano sperperato in donne e vino il sussidio passatogli dalla famiglia, scrivevano con uno stilo su tavolette cerate. Poi a casa avrebbero copiato gli appunti su pezzi irregolari di carta bambagia o pergamena. Gli altri facevano scricchiolare sui fogli da minute una varietà di calami, intinti in inchiostri commisurati alle possibilità economiche di ciascuno. Quella vista era rinfrancante ... Era tornato a insegnare all'università di Bologna.³⁵

Nonostante il *cedimento* di fronte a temi cari all'esoterismo, anche nei romanzi di Colitto si trova una rappresentazione del conflitto tra autorità (irragionevole) e ricerca scientifica che ha invece bisogno di fare tesoro dell'esperienza, di vedere con gli occhi anche ciò che normalmente non si può attingere con gli organi di senso: di qui la difesa della pratica della dissezione anatomica (del tutto congeniale a un Mondino de' Liuzzi) in opposizione all'autorità ecclesiastica. In *Cuore di ferro*, l'avversario della conoscenza scientifica è (naturalmente) un inquisitore, Uberto da Rimini, che si appella alla bolla *De sepulturis* di Bonifacio VIII: questa però – gli fa giustamente osservare Mondino – vietava *di smembrare e bollire i cadaveri, non di sezionarli a scopo scientifico ... È stata promulgata* – prosegue – *soprattutto per evitare il commercio di false reliquie e ossa di santi*³⁶.

³⁵ A. Colitto, *I discepoli del fuoco ... cit.*, p. 9.

³⁶ A. Colitto, *Cuore di ferro ... cit.*, p. 32.

3.2 Medici e mediche d'invenzione

Il tema dell'opposizione ecclesiastica alle pratiche di dissezione dei cadaveri è presente anche in altri romanzi, come per esempio nel romanzo di Bruce Holsinger, dedicato alle prime testimonianze dell'uso di pistole (*handgonnes*) alla fine del XIV secolo³⁷. Un medico, Thomas Baker, formatosi a Bologna, è convocato sulla scena di un efferato crimine, in cui ben sedici uomini sono stati uccisi da palle di metallo sparate da ancora rudimentali pistole. Dal dialogo tra i presenti – il poeta John Dower, incaricato dell'indagine e narratore in prima persona della vicenda, e Ralph Strode, filosofo e rappresentante dell'associazione delle corporazioni londinesi che lo ha convocato – emerge l'esistenza di una *italian way* nel condurre le indagini sui cadaveri, non ammessa dalle autorità ecclesiastiche londinesi:

*'Di sicuro non stai pensando alla maniera italiana', dissi a Strode. Scosse il mento, 'Anche in queste circostanze il vescovo non vorrebbe sentir parlare di dissezione. Conosci Braybrooke. Il suo ritornello è 'non si può'. Anche se questi sedici cadaveri fossero mille e seicento non otterremmo alcuna dispensa dal vescovo di Londra. Si guarda bene la chiesa dall'autorizzare la libera indagine, la curiositas, la genuina conoscenza.'*³⁸

Per avvalorare l'impressione che i sedici uomini non siano morti impiccati, nonostante i segni di corde alla gola, Baker prende un libretto e mostra agli astanti varie rappresentazioni anatomiche, il

³⁷ B. Holsinger, *The Invention of Fire*, Harper Collins, London 2015. Ci torneremo più avanti, in quanto compare anche il filosofo Ralph Strode, come committente dell'indagine affidata al poeta John Dower.

³⁸ B. Holsinger, *The Invention ... cit.*, p. 14: *'Surely you're not thinking of the Italian way,' I said to Strode. His jowls shook. 'Even in this circumstance the bishop won't hear of dissection. You know Braybrooke. His cant is all can't. Were these sixteen corpses sixteen hundred we'd get no dispensation from the Bishop of London. Far be it from the church to sanction free inquiry, curiositas, genuine knowledge.'*

cui dettaglio – crudo e privo di ogni remora – colpisce il narratore³⁹. La scuola di medicina di Bologna viene descritta come più pratica e sperimentale di quella inglese, dedita come è alla sistematica dissezione dei cadaveri:

‘A Bologna la tradizione è più – più pratica della nostra’, disse il medico, avendo notato il nostro disagio. ‘Lì si affetta, si taglia, si mette a bollire, si verifica e si prova. Si osserva e si sperimenta, e si ammette di aver sbagliato quando è il caso. È stato così per molti anni ... fin dai tempi di Barbarossa. È veramente qualcosa di sorprendente e se siete interessati a questa linea di ricerca, vi consiglio di leggere l’Anatomia di Mondino de’ Liuzzi, un maestro di chirurgia a Bologna di diversi anni fa che era un adepto della lama, una persona profondamente dedita alla dissezione ...’⁴⁰

Robert Jeremy Cole, allievo di Avicenna in un romanzo di Noah Gordon⁴¹, è costretto a sezionare cadaveri di nascosto (anche dal maestro) perché si è reso conto – nell’XI secolo – che limitarsi a studiare le interiora del maiale, proposto da Galeno come modello

³⁹ C’è da chiedersi cosa avesse in mente l’autore, vista la scarsità di testimoni del genere per quell’epoca e soprattutto l’approssimazione delle immagini anatomiche anche in trattati del secolo successivo, come il manoscritto Wellcome Library 290, ff. 49v-52v, della metà del XV secolo (accessibile in formato digitale al seguente URL: <https://wellcomelibrary.org/item/b1964601x#?c=0&m=0&s=0&cv=0&z=-0.572%2C0%2C2.144%2C1.2744>).

⁴⁰ B. Holsinger, *The Invention ... cit.*, p. 16: *In Bologna the tradition is more – more practical than our own,’ said the physician, noting our unease. ‘They slice, they cut, they boil and prove and test. They observe and they experiment, and they admit when they are wrong. Such has it been for many years, good gentles, since the time of Barbarossa. It’s really quite something and if you are interested in this line of inquiry I recommend the Anatomia of Mondino de’ Liuzzi, a surgical master at Bologna some years ago who was an adept of the blade, a man thoroughly committed to dissection ...*

⁴¹ N. Gordon, *The Physician*, Simon & Schuster, New York 1986 (tr. it. *Medicus*, Rizzoli, Milano 1988). Ho potuto vedere solo la traduzione italiana da cui citerò in seguito. Mi sono già occupato del ritratto di Avicenna in un altro articolo (cfr. C. Marmo, *Fictiones nella filosofia medievale ... cit.*).

in quanto molto simile all'essere umano, non era più sufficiente. Ciò che va oltre la verosimiglianza storica e culturale, è che Cole non solo scopre l'appendice, ma disegna anche (anacronistiche) tavole anatomiche che poi si porta in Inghilterra, dove finisce per esercitare la professione medica.

La questione della dissezione compare anche nel secondo volume della trilogia di Kingsbridge di Ken Follett⁴², ambientato all'inizio degli anni '50 del XIV secolo. Viene anche messo in scena un predicatore che conciona contro di essa. Poco più avanti si precisa però che la proibizione, pur essendo un dogma tradizionale, dopo la piaga della peste nera si era attenuata, e una giovane generazione di medici pareva opporsi al modo tradizionale di fare medicina seguito da parte dei membri stessi della chiesa⁴³. In questo racconto infatti l'opposizione principale non è tra l'autorità ecclesiastica e la conoscenza medica, ma tra medici maschi (per lo più uomini di chiesa) e guaritrici donne. Diversi monaci medici, infatti, compaiono nel romanzo. In opposizione a questi viene presentato un altro tipo di medico, non formato sui libri, presso le università dell'epoca, ma alla scuola dell'esperienza, incarnato da Caris Wooler, donna, guaritrice e anche autrice di un testo, la cosiddetta *Panacea di Kingsbridge*, in inglese, una sorta di dizionario che presenta le malattie e le rispettive cure in ordine alfabetico di malattia. Come altri medici (laici, ma sempre maschi) di altri romanzi, per esempio Matthew Bartholomew (nella serie a lui dedicata da Susanna Gregory⁴⁴), Caris ha maturato un'avversione per i metodi di cura tradizionali (salsassi con ventose o sanguisughe, impiastri che facciano suppurare le piaghe e così via) e preferisce le cure a base di erbe. Verso la fine del

⁴² K. Follett, *World Without End*, Penguin Random House, New York 2007 (tr. it. *Mondo senza fine*, Mondadori, Milano 2007).

⁴³ Ivi, p. 1116 (tr. it., p. 1233).

⁴⁴ S. Gregory (pseudonimo di Elisabeth Cruwys), *A Plague on Both Your Houses*, Sphere, London 1996; tr. it. *I segreti di Cambridge*, TEA, Milano 2007 (primo di una serie di 24 volumi).

romanzo, quando la giovane novizia ha ormai fatto carriera, viene così descritta:

*Caris era una donna straordinaria: una badessa che metteva in discussione molti insegnamenti della Chiesa; una guaritrice riconosciuta da tutti, che rifiutava la medicina ufficiale; una suora che si abbandonava con entusiasmo all'atto di amore con il suo uomo non appena ne aveva l'occasione.*⁴⁵

Come in altri casi⁴⁶, anche in questo la donna-medico è portatrice di punti di vista e valori non-tradizionali, contrari al mero sapere libresco che si basa sul principio di autorità. Al pari di Avicenna – nel romanzo di Noah Gordon⁴⁷ – anche Caris dirige un ospedale, a Cambridge, e costruisce la propria competenza medica affrontando, ad armi pari coi medici ippocratico-galenici, la sfida posta dalla peste nera⁴⁸.

Diversi romanzi sono ambientati in anni di peste, o subito dopo, e sottolineano come questa metta in crisi le conoscenze mediche di ogni epoca. Robert Cole, nel romanzo di Gordon, si trova ad affrontarla nel corso di una spedizione a Shiraz, nell'XI secolo. Tiene un diario in forma di lettere indirizzate ad Avicenna, in cui descrive i sintomi del contagio e constata l'inefficacia dei metodi tradiziona-

⁴⁵ K. Follett, *World Without End ... cit.*, p. 930: *She was an extraordinary woman: a prioress who doubted much of what the church taught; an acclaimed healer who rejected medicine as practiced by physicians; and a nun who made enthusiastic love to her man whenever she could get away with it.* (tr. it., p. 1041).

⁴⁶ Come quello di varie monache erboriste dei romanzi di M. Frazer, della serie di *sister* Frevisse (cfr. *The Novice's Tale*, Berkley-Penguin Books, New York 1992) e della serie dell'attore Joliffe (cfr. *A Play of Piety*, Berkley-Penguin Books, New York 2010).

⁴⁷ N. Gordon, *The Physician ... cit.*

⁴⁸ Attorno alla conduzione di un ospedale da parte di suore inglesi, esperte di medicina *alternativa* e in opposizione con i medici-maschi tradizionalisti, si muovono anche le vicende narrate da M. Frazer (pseudonimo di Gail Lynn Brown, † 2013), *A Play of Piety*, Berkley, New York 2010) e *The Novice's Tale*, Dream Machine Productions, 1992 (che ho letto solo in formato elettronico).

li⁴⁹. Avendo notato che quando i bubboni suppurano, la febbre tende a scendere e il malato può recuperare la salute, racconta di aver cominciato a curare i bubboni con cataplasmi; giunge infine a collegare la peste ai topi, sezionandone alcuni e descrivendone lo stato dopo la malattia. Si ammala, ma riesce a guarire.

Anche Matthew Bartholomew, nel primo romanzo della serie a lui dedicata⁵⁰, sopravvive alla malattia: a Cambridge nel 1348, constatata l'inutilità dei tentativi di cura tradizionali (e dei salassi in particolare), gli altri medici scappano in cerca di salvezza, Matthew invece resta lì e cerca di rendersi utile. Aiuta nella raccolta dei morti e nella loro sepoltura in fosse comuni coperte di calce viva; capisce che alcuni hanno una naturale resistenza al contagio, prova a incidere i bubboni e a farne uscire il pus e scopre che talvolta funziona.

Caris, nel romanzo di Follett, vista l'impotenza della medicina tradizionale, propone rimedi di buon senso contro l'estendersi della peste: pulizia, igiene e isolamento (ch. 59), anziché i salassi, le ventose e le sanguisughe che invece prescrive il monaco medico Godwyn. Quest'ultimo ha studiato all'università e vede nei sintomi della peste solo i segni di un surriscaldamento del sangue. Alla fine deve arrendersi e finisce per ammettere che la peste è un castigo divino, abbandonando così ogni approccio naturalistico alla comprensione e alla cura del contagio. Caris invece reagisce e prende alcune misure contro il diffondersi del contagio, essenzialmente frequente lavaggio di mani e mascherine⁵¹.

Dedita anch'essa alla dissezione, ma proveniente dall'altra celebre scuola italiana di medicina, quella di Salerno, è Vesuvia Adelia Rachel Ortese Aguilar, protagonista di una serie di MCF di Ariana

⁴⁹ N. Gordon, *The Physician* ... cit., tr. it., p. 383: *I salassi e le purghe sembrano avere scarso effetto.*

⁵⁰ S. Gregory, *A Plague* ... cit.

⁵¹ K. Follett, *World Without End* ... cit., p. 806; tr. it. p. 906: *In the hospital, Caris instituted the precautions Merthin had told her about. She cut up strips of linen for the nuns to tie over their mouths and noses while they were dealing with people who had the plague. And she compelled everyone to wash their hands in vinegar and water every time they touched a patient.*

Franklin⁵². Inviata in Inghilterra – poco dopo l’episodio dell’uccisione di Thomas Beckett – su richiesta di Enrico II d’Inghilterra, cerca di fare luce, assieme a un ebreo (Simone Menahem di Napoli) e a un servitore eunuco arabo (Mansur), su una serie di infanticidi occorsi a Cambridge nei primi anni ’70 del XII secolo, di cui erano stati accusati, naturalmente, alcuni ebrei della locale comunità. La specialità di Adelia è l’esame dei cadaveri da cui riesce a trarre indizi importanti per le indagini (da qui il titolo del primo romanzo e della serie: *The Mistress of the Art of Death*). Anche lei deve fare i conti con le censure ecclesiastiche e deve perciò operare di nascosto per esaminare il corpo di un bambino ucciso, sottraendosi così al controllo della priora del convento di Santa Radegunda di Cambridge, convinta piuttosto dell’efficacia medica delle reliquie e delle preghiere. Altro sotterfugio cui è costretta, questa volta a causa dei limiti della mentalità maschilista medievale, consiste nel non rivelare le proprie competenze e accettare che Mansur finga di essere un medico cui lei presta solo assistenza, in quanto donna: Mansur parla solo arabo e lei riesce così a spacciare per traduzioni le osservazioni che lei stessa trae dall’osservazione dei cadaveri. La mentalità chiusa è presentata come una caratteristica generale del periodo, da cui solo Salerno si salva. Nel secondo romanzo⁵³, in particolare, centrato attorno all’omicidio dell’amante di Enrico II d’Inghilterra, Rosamund Clifford, di cui è sospettata la regina Eleonora d’Aquitania, la scuola di Salerno è presentata come luogo d’incontro multireligioso, in cui Arabi, Ebrei e Cristiani, rifiutano le barriere confessionali, per perseguire la conoscenza; scuola ammirata a livello internazionale

⁵² A. Franklin (pseudonimo di Diana Norman, † 2011), *The Mistress of the Art of Death*, G.P. Putnam’s Sons, New York 2007 (tr. it. *La signora dell’arte della morte*, a cura di M.C. Pasetti, Piemme, Casale Monferrato 2008). Il nome della protagonista deriva dal fatto che si tratta di una trovatella abbandonata alle pendici del Vesuvio e adottata da una coppia di medici ebrei di Salerno. Abbastanza curiosamente la protagonista viene chiamata anche *Trotula*, nome presentato come il titolo che sarebbe stato dato a Salerno alle numerose donne medico (*The Mistress ... cit.*, ch. 3).

⁵³ A. Franklin, *The Serpent’s Tale*, Putnam’s Sons, New York 2008.

per l'apertura di pensiero, che guarda al futuro (*the great and liberal, forward-thinking, internationally admired School of Salerno*), e addirittura fonte di libero pensiero (*freethinking*)⁵⁴. La libertà di pensiero non si esercita solo a livello religioso e scientifico, ma anche in termini di rifiuto del *gender-gap*: il fatto che anche le donne potessero studiare, acquisire un titolo ed esercitare la professione di medico è l'occasione per fare letteratura femminista militante, anche in un ambiente medievale (pur con i limiti riconosciuti sopra). Come dice la narratrice stessa, parlando di ciò che la protagonista sente nei confronti delle opzioni religiose e del ruolo da esse assegnato alle donne,

*Adelia, che si considerava un pensatore moderno, era confusa dal pensiero di un Onnipotente che, in ogni religione di cui lei aveva conoscenza, aveva creato una donna debole e peccatrice per il piacere dell'uomo, un forno in cui cuocere il suo seme.*⁵⁵

Come è stato spesso sottolineato dalla critica (vedi sopra), all'anacronismo della ricerca investigativa, nella MCF si aggiunge spesso anche quella del femminismo e, in questo caso, del libertinismo filosofico, agnostico se non esplicitamente ateo, *ante litteram*.

4. Filosofi e filosofe

4.1 Pietro Ispano e Ruggero Bacono

Tra i filosofi quello che ha goduto di maggiore successo nella narrativa *medievalista* è probabilmente Pietro Ispano. Viene descritto come un giovane maestro da Olga Colette, in un romanzo che ha

⁵⁴ Ivi, pp. 12, 19.

⁵⁵ Ivi, p. 279: *Adelia, who considered herself a modern thinker, was confounded by a perception of an Almighty who, in every religion she knew of, had created weak and sinful woman for man's pleasure, human ovens in which to bake his seed.*

come protagonista un giovanissimo Roberto Kilwardby⁵⁶, come un anziano papa, tutto preso dai suoi interessi astronomici, da Alexandre Dorozinsky⁵⁷, e come un vecchio bizzarro alla vigilia della sua elezione sul soglio pontificio da Roberto Vacca⁵⁸.

Olga Colette – pseudonimo adottato da due eminenti studiose di filosofia medievale, Olga Weijers e Colette Sirat – lo dipinge, nelle parole entusiaste di Kilwardby, come un brillante maestro nel pieno del suo successo, nella Parigi del 1237:

– Allora che impressione ne hai avuta? Gli domandò di nuovo Goffredo.

– All’inizio, il maestro Pietro Ispano si è presentato circondato da una folla di allievi. Ho fatto fatica a intrufolarmi tra di loro e ad avvicinarmi abbastanza al maestro per sentirlo. Fortunatamente, eravamo così tanti da non sentire il freddo!

– Ma del maestro, che ne pensi?

– Ha un bell’aspetto! Dei bei capelli neri e un portamento altero. I suoi gesti sono veramente nobili e non manifesta quell’arroganza di cui mi avevano parlato.⁵⁹

Quando si passa però al contenuto della lezione, Kilwardby confessa di essersi arreso di fronte alla propria incapacità di comprendere la *suppositio naturalis*. Assiste in seguito a una vera e propria

⁵⁶ O. Colette, *D’encre et de feu*, J.-C- Lattès, Paris 1999.

⁵⁷ A. Dorozinsky, *Le pape, l’évêque, le philosophe*, Le Cherche Midi, Paris 2008.

⁵⁸ R. Vacca, *Dio e il computer*, Bompiani, Milano 1984. Ringrazio il collega José Meirinhos per avermi segnalato questo interessante romanzo assieme a quello indicato nella nota precedente.

⁵⁹ O. Colette, *D’encre et de feu ... cit.*, p. 13: – *Alors qu’en as-tu pensé? lui redemanda Geoffroy. – D’abord, Maître Pierre d’Espagne est arrivé entouré d’une foule d’élèves. J’ai eu bien du mal à me glisser parmi eux et à m’approcher assez près du maître, pour l’entendre. Heureusement, nous étions si nombreux qu’on ne sentait pas le froid! – Mais le maître qu’en penses-tu? – Il a une belle figure! De beaux cheveux noirs et un port altier. Ses gestes sont vraiment nobles, et il ne manifeste pas l’arrogance dont on m’avait parlé.*

disputatio tra il celebre maestro, un giovane opponente, forse baccelliere, e un anziano *respondens*, calvo e con la voce grave. Quando alla fine il maestro prende la parola *si è visto che si trattava di un grande sapiente*, – dice Roberto – *perché ogni frase o quasi era punteggiata da mormorii d’ammirazione e la sala intera vibrava*⁶⁰. Roberto sta cominciando i suoi studi, probabilmente sui diciassette anni d’età, ed ha avuto un primo assaggio di cosa è la logica. Al di là della scarsa probabilità che Pietro Ispano possa avere insegnato logica a Parigi negli anni ’30⁶¹, le poche battute dedicate alla discussione servono anche a mostrare Kilwardby come un ragazzo al suo primo approccio con quella che diventerà la sua materia d’insegnamento alla facoltà delle arti di Parigi, ciò per cui è diventato famoso tra gli addetti ai lavori⁶². Più avanti, nel romanzo, Roberto comincia a seguire le lezioni di logica di Pietro Ispano. Le prime parole della lezione, le uniche riportate, sono già di per sé interessanti:

«I libri di logica [di Aristotele] che vedete qui sono sei di numero: parto dal presupposto che li abbiate letti. Se non è così, li leggerete coi miei baccellieri. Cominceranno questo pomeriggio. Insieme, andremo un po’ oltre e tratteremo dei difficili problemi che pone

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ Purtroppo, non risulta che Pietro Ispano abbia mai insegnato a Parigi. Anzi bisogna attendere almeno fino agli anni ’80 del XIII secolo per avere il primo commento parigino ai *Tractatus* di Pietro Ispano e quindi le prime tracce di un insegnamento a Parigi basato su quel testo (cfr. L.M. de Rijk, *On the Genuine Text of Peter of Spain’s Summule logicales. II Simon of Faversham (d. 1306) as a Commentator of the Tracts I-V of the Summule*, in “Vivarium” 6/1 (1968), pp. 69-101).

⁶² Oltre naturalmente alla condanna di numerose proposizioni sospette di eresia, anche in ambito logico e grammaticale, emanata a Oxford nel 1277, in veste di vescovo (su cui cfr. O.P. Lewry, *The Oxford Condemnations in Grammar and Logic*, in *English Logic and Semantics. From the End of the Twelfth Century to the Time of Ockham and Burleigh*. Acts of the 4th European Symposium on Medieval Logic and Semantics, Leiden-Nejmegen, 23-27 April 1979, eds. H.A.G. Braakhuis, C.H. Kneepkens & L.M. de Rijk, Ingenium Publishers, Nejmegen 1981, 235-278).

*la logica. Questa è l'arte delle arti, la scienza delle scienze e per questa ragione viene per prima nell'acquisizione delle scienze.»*⁶³

Sono citate in chiusura le prime parole delle *Summulae logicales*⁶⁴. Tuttavia ci si chiede se davvero in un corso introduttivo, da un lato, si potesse fare a meno dell'*Isagoge* di Porfirio (di cui del resto si occupa il primo trattato delle *Summulae*) e se, dall'altro, un corso del genere potesse già includere (nel 1237) tutti i libri dell'*Organon* (cui si allude col numero sei): Pietro Ispano infatti non tratta dei *Secondi analitici* nei suoi *dodici libelli* e proprio Kilwardby sembra essere stato il primo a farne oggetto di commento sul continente. Come che sia, Roberto si accinge ad ascoltare, con molta umiltà e scarsa comprensione⁶⁵, le lezioni di Pietro Ispano. Passa poco tempo e Kilwardby si è già appassionato a queste lezioni, *alle sue sottili distinzioni, alla logica e al gioco delle idee astratte*⁶⁶. Pietro Ispano presenza anche alla *quaestio disputata* di logica che Roberto deve tenere di fronte al corpo docente per ottenere il baccellierato. L'oggetto della questione sembra essere il ruolo del sincategorema *idem* nella definizione, e l'autrice fornisce un cenno della struttura della discussione:

⁶³ O. Colette, *D'encre et de feu ... cit.*, p. 159: «*Les livres de logiqe que vous voyez iici son au nombre de six: je pars du principe que vous les avez lus. Si ce n'est pas le cas, vous le lirez avec mex bacheliers. Ils commencent dès cet après-midi. Ensemble nous irons plus loin et nous traiterons des problèmes difficiles que pose la logique. Elle est l'art des arts, la science des sciences, et pour cette raison elle vient en premier dans l'acquisition des sciences.*»

⁶⁴ Pietro Ispano, *Tractatus sive Summulae logicales*, I.1, ed. L.M. de Rijk, van Gorcum, Assen 1972, 1: *Dialetica est ars ad omnium methodorum principia viam habens. Et ideo in acquisitione scientiarum dialetica debet esse prior*. Il ms. V (Vaticanus Reginensis 1205, dell'inizio del XIV secolo) dell'edizione de Rijk e i *codices deteriores* (così come le diverse edizioni precedenti il 1972) recano la variante: *ars artium et scientia scientiarum*, cui evidentemente si ispira Olga Colette.

⁶⁵ Ivi, pp. 159-60.

⁶⁶ Ivi, p. 191: *Maître Pierre d'Espagne et ses subtiles distinctions, la logique et le jeu des idées abstraites, tous cela commençait à passioner Robert*.

Roberto presentò la questione: la parola idem deve essere considerata come un elemento aggiunto alla definizione oppure come ciò che è aggiunto a tutti i predicati? Espose i diversi argomenti a favore di ciascuna delle due ipotesi. Il respondens prese posizione per la prima e allineò una ventina di argomenti che sostenevano la sua opinione. L'opponente prese allora la parola: «La seconda proposizione è quella giusta», disse, e attaccò uno a uno tutti gli argomenti del respondens. Quest'ultimo replicò, ma in maniera succinta. In effetti, la disputa era ben lungi dall'essere terminata. Uno dopo l'altro i maestri delle altre scuole presero la parola e fornirono i loro controargomenti. Le ore intanto passavano. Tutte queste critiche, repliche e confutazioni sembrarono estremamente noiose allo zio Riccardo ...⁶⁷

A conclusione della *disputatio* da parte del candidato al baccellierato, Pietro Ispano prende la parola per elogiare Kilwardby e promuoverlo ufficialmente al ruolo. È al banchetto in onore del nuovo baccelliere che fa quindi la sua comparsa l'altro grande filosofo inglese e maestro delle arti a Parigi menzionato nel titolo di questo paragrafo, Ruggero Bacone:

Alla tavola d'onore, il procuratore della nazione inglese era seduto tra Pietro Ispano e il maestro Ruggero Bacone. Il celebre sapiente inglese insegnava a Parigi. Conosceva bene padre Riccardo [lo zio

⁶⁷ O. Colette, *D'encre et de feu ... cit.*, 225: *Robert présenta la question: le mot «idem» doit-il être considéré comme l'adjectif de la définition ou bien comme l'adjectif de tous les prédicats? Il exposa divers arguments en faveur de chacune des deux hypothèses. Le répondant prit position pour la première et aligna une vingtaine de raisons qui appuyaient son opinion. L'opposant prit alors la parole: «C'est la seconde proposition qui est la bonne», affirma-t-il et il attaqua un à un les arguments du répondant. Ce dernier répliqua, mais brièvement. En effet, la dispute était loin d'être terminée. L'un après l'autre, les maîtres des autres écoles prirent la parole et donnèrent leur contre-arguments. Les heures avaient passé. Toutes ces critiques, répliques et réfutations paraissaient extrêmement ennuyeuses à l'oncle Richard.* Segue poi in sintesi la *determinatio* di Roberto.

di Roberto], *così come la sua famiglia, e la sua presenza faceva onore al banchetto...*⁶⁸

Più avanti nel romanzo Roberto e lo zio, giunti a Roma in pellegrinaggio nel 1239, incontrano di nuovo per caso Ruggero Bacone: questi sta per incontrare il papa che lo avrebbe invitato per l'apertura di una nuova università presso la Curia romana e per tenervi dei corsi sulla matematica e le scienze naturali⁶⁹.

⁶⁸ O. Colette, *D'encre et de feu ... cit.*, 226: *À la table d'honneur, le procureur de la nation anglaise était assis entre Pierre d'Espagne et Maître Roger Bacon. Le célèbre savant anglais enseignait à Paris. Il connaissait bien le Père Richard, ainsi que sa famille, et sa présence faisait honneur au banquet...* Seguono poi alcuni discorsi di saluto ai presenti e in particolare al nuovo baccelliere, da parte di Pietro e di Ruggero (ivi, 226).

⁶⁹ In base a quel poco che si sa della sua biografia, Ruggero Bacone potrebbe essere nato a metà degli anni '10 del XIII secolo e aver frequentato l'Università di Oxford dal 1227-28 al 1235-36 (cfr. J. Hackett, *Roger Bacon: His Life, Career and Works*, in *Roger Bacon and the Sciences: Commemorative Essays*, ed. J. Hackett, Brill, Leiden-New York-Köln 1997, 13). In linea di principio nulla impedisce, dunque, che nel 1237 Bacone già insegnasse all'Università di Parigi. Un po' meno credibile è che sia stato più anziano di Kilwardby, visto che diversi studiosi hanno sottolineato l'influenza che Kilwardby avrebbe avuto sul giovane Bacone (cfr. I. Rosier-Catach, *Roger Bacon and Grammar*, in *Roger Bacon and the Sciences ... cit.*, p. 68, e il recente articolo di C.H. Kneepkens, *Robert Kilwardby on Grammar*, in *A Companion to the Philosophy of Robert Kilwardby*, eds. H. Lagerlund, P. Thom, Brill, Leiden-Boston 2013, p. 18, con ulteriori riferimenti bibliografici). L'idea che Pietro Hispano e Bacone abbiano insegnato a Parigi alla fine degli anni '30 deriva probabilmente a Olga Colette da J. Weisheipl, *Science in the Thirteenth Century*, in *The Early Oxford Schools*, ed. J.I. Catto, Clarendon Press, Oxford 1984 (*The History of the University of Oxford*, vol. I), p. 454: *Bacon may have begun his studies in Oxford in the early 1230's, but he soon went to Paris for his degree in Arts, and there, he said, he taught longer than any other master. This would certainly be true if he lectured on the "new Aristotle" from 1237 – a significant date for Bacon – until his departure from the schools in 1247. He was undoubtedly one of the earliest Parisian masters to expound the Aristotelian books in the faculty of arts after the earlier prohibition was relaxed. One of his colleagues in the faculty of arts was certainly Peter of Spain, later Pope John XXI.* (cit. da J. Hackett, *Roger Bacon ... cit.*, p. 14, n. 15). Non risulta neppure che Bacone sia stato a Roma nel 1239 o che vi abbia mai insegnato, anche negli anni successivi.

L'accoppiata Pietro Hispano-Ruggero Bacone ha avuto un discreto successo e si ritrova anche negli altri due romanzi sopra citati. Nel primo, *Le pape, l'évêque, le philosophe* di Alexandre Dorozynski, il papa del titolo sarebbe proprio Pietro Hispano che si ritiene sia stato eletto e abbia governato la chiesa col nome di Giovanni XXI per pochi mesi, dal 12 settembre 1276 al 20 maggio 1277. Il romanzo cerca di ricostruire le vicende della sua morte (e di quella di Sigieri di Brabante) sulla base di un (fantasioso) manoscritto trovato dall'autore nel 1985 presso il castello bavarese dei Thurn und Taxis (ex monastero di Sankt-Emmeram a Ratisbona). Tra le carte contenute in una borsa di cuoio, oltre a versi di Dante, di Jean de Meun, a pagine in catalano, simboli alchemici e formule algebriche, l'autore avrebbe trovato anche un racconto in latino relativo all'assassinio di Sigieri di Brabante, dopo la fuga da Parigi nel 1276, e a quello di papa Giovanni XXI: il libro di Dorozynski sarebbe – classicamente – un semplice adattamento di questo racconto medievale⁷⁰. Il protagonista e narratore in prima persona è Jean Boulanger, figlio di un fornaio (appunto), che assiste per caso a un'aggressione subita da Sigieri, a due passi dalla bottega del padre: il filosofo, subito soccorso dal padre di Jean, che mette anche in fuga gli aggressori, trova rifugio in casa del fornaio e il figlio ne diventa in breve allievo e biografo⁷¹. Viene così messo in scena, oltre al sodale più ovvio di Sigieri – Boezio di Dacia⁷² –, anche Ruggero Bacone in un capitolo dal titolo *Il francescano volante*: il riferimento è alle macchine volanti di cui parla nell'*Epistola de secretis operibus naturae*⁷³, e a cui si accenna all'inizio del capitolo, nell'illustrare la descrizione che Sigieri fa di Bacone come di un uomo dagli entusiasmi talvolta eccessivi:

⁷⁰ A. Dorozynski, *Le pape ... cit.*, pp. 7-12.

⁷¹ Ivi, pp. 17-22.

⁷² Ivi, p. 55.

⁷³ R. Bacone, *Epistola de secretis operibus naturae et nullitate magiae*, ed. J.S. Brewer, in R. Bacone, *Opera quaedam hactenus inedita*, Vol. I, Longman, Green, Longman & Roberts, London 1859, Appendix I, 533.

*Frate Bacone pretende di poter fabbricare lampade che bruciano in eterno, macchine ad perpetuum mobili, cristalli magici, l'elisir di lunga vita, la pietra filosofale, e altre preparazioni alchemiche misteriose. Ha disegnato macchine fantastiche, come per esempio degli instrumenta volandi che permettono all'uomo di volare come gli uccelli, ha fabbricato un automa dalla voce umana.*⁷⁴

Bacone, descritto come molto vecchio, già oltre i 60 anni, con una lunga barba setosa e brizzolata, con un berretto di lana sulla fronte spaziosa, un bel naso aquilino e con alle spalle scaffali incurvati sotto il peso dei libri⁷⁵, illustra al giovane Jean Boulanger le virtù del calcolo e della geometria che si possono apprendere dallo studio del *liber Abbaci*⁷⁶. Bacone ricompare qualche capitolo più avanti e in quell'occasione l'autore ne racconta in poche pagine la biografia, non priva di qualche invenzione, come l'essere diventato discepolo di Roberto Grossatesta, dopo aver smesso l'insegnamento a Parigi ed essere tornato in Inghilterra, e la presunta rivalità sorta tra i due⁷⁷. Alla notizia dell'elezione di papa Giovanni XXI sia Ba-

⁷⁴ A. Dorozynski, *Le pape ... cit.*, p. 75. Cfr. Bacone, *Epistola ... cit.*, p. 533 (*instrumenta volandi*), p. 536 (*luminaria perpetua*), pp. 539-540 (storie di bevande e unguenti che allungano la vita), pp. 544 e 545-547 (*ovum philosophorum*, dal *Liber Secretorum* attribuito ad Aristotele), e altre ricette alchemiche nei capitoli successivi. La costruzione di un automa parlante è parte di una leggenda diffusa dalla metà del XVI secolo (compare di nuovo a p. 142, nelle accuse mosse contro di lui da Girolamo d'Ascoli, ministro generale dei Francescani); in precedenza il poeta John Gower aveva attribuito la costruzione della testa di bronzo parlante a Roberto Grossatesta (cfr. A. Breeze, *Roger Bacon's Head of Brass*, in "Trivium" 23 (1988), pp. 35-50, che però non ho potuto leggere). Anche U. Eco, *Il nome della rosa ... cit.*, pp. 26-27, cita dalla stessa *Epistola*, ma come quest'ultima non fa menzione dell'automa.

⁷⁵ A. Dorozynski, *Le pape ... cit.*, p. 76.

⁷⁶ Ivi, pp. 76-82. Sulle competenze matematiche di Bacone e la loro applicazione alle scienze sono stati sollevati diversi dubbi (cfr. D. Woodward, H.M. Howe, *Roger Bacon on Geography and Cartography*, in *Roger Bacon and the Sciences ... cit.*, pp. 214-215).

⁷⁷ Sul possibile discepolato di Bacone alla scuola di Grossatesta, si vedano le osservazioni di J. Hackett, *Roger Bacon ... cit.*, pp. 10-11, che tendono ad escluderlo.

cone, sia Sigieri gioiscono: finalmente un papa esperto di logica!⁷⁸

Il ritratto di Bacone che emerge dal seguito è comunque soprattutto quello di un alchimista, dedito alla trasmutazione dei metalli – grazie alle virtù della pietra filosofale⁷⁹ – e alla preparazione di polvere pirica (che fa esplodere per esperimento, servendosi del calore dei raggi solari concentrati attraverso lenti costituite da semplici bottiglie di vetro)⁸⁰. La polvere pirica, a dispetto delle intenzioni di Bacone, diventa lo strumento per realizzare l'attentato che, facendo crollare la volta del nuovo osservatorio pontificio (progettato e realizzato da Campano da Novara), porterà alla morte di papa Giovanni XXI⁸¹. Sigieri, che assiste a quest'incidente, dopo un colloquio con il cardinale Orsini viene imprigionato nel palazzo papale di Viterbo (dove infine è pugnalato a morte). Il suo allievo, Jean Boulanger, scopre la congiura e l'intrigo di cui sono stati vittima sia Piero Ispano, sia Sigieri: essa raccoglie tutti i prelati contrari alla *libertas philosophandi*, compresi alcuni futuri papi (Niccolò III, Martino IV, Niccolò IV)⁸².

Già anni prima, la coppia Pietro Ispano e Ruggero Bacone era stata usata in modo analogo da Roberto Vacca, in un romanzo am-

⁷⁸ Bacone, che – grazie alle sue competenze astronomiche e matematiche – ha già compreso i difetti del calendario giuliano, conta sul fatto che Pietro Ispano, da papa illuminato quale non potrà che essere, riformerà il calendario (A. Dorozynski, *Le pape ... cit.*, pp. 110-111).

⁷⁹ *L'ovum philosophicum*, le cui virtù sono spiegate da Bacone a Jean Boulanger (A. Dorozynski, *Le pape ... cit.*, p. 125: qui si parla di *opus magnum* e *parvum* che non mi pare siano menzionati nei testi alchemici di Bacone; sull'alchimia negli scritti di Bacone, anche in rapporto con il suo tempo, cfr. W.R. Newman, *An Overview of Roger Bacon's Alchemy*, in *Roger Bacon and the Sciences ... cit.*, pp. 317-336).

⁸⁰ A. Dorozynski, *Le pape ... cit.*, pp. 139-145. Frate Antonio, inviato da Girolamo d'Ascoli per dare un ultimo avvertimento a Bacone, assiste all'esplosione e si convince sempre di più, grazie all'odore di zolfo, che Ruggero sia uno stregone e un messo di Satana (p. 146).

⁸¹ Ivi, pp. 196-201. L'attentato è ricondotto alle trame del cardinale Orsini, qui come nel romanzo di R. Vacca, di cui parleremo tra poco (pp. 199-200).

⁸² Ivi, pp. 145-148.

bientato negli anni '80 del secolo scorso, ma con riferimenti frequenti al Medioevo, essenziali per lo sviluppo della trama. Il romanzo si apre proprio con un antefatto che riguarda Pietro Ispano. Questi, sotto gli occhi atterriti del cardinale Orsini, fa esperimenti con la polvere pirica:

[Il cardinale Orsini] *Chiese a Pietro:*

“È vero, allora, che sei un negromante? È magia questa?”

La barbetta grigia di Pietro Ispano vibrava. Scosse la testa a negare.

“Non c'è magia. Anche Ruggero Bacone, *Doctor Mirabilis*, lo conferma! No: questo è il potere della natura! È potere che mi viene dal dottore ammirabile. Ho capito il suo enigma ... L'enigma è risolto. È svelato! Luru mope can ubre. Tu non lo capisci, ma io sì. Significa pulvere carbonum: con polvere di carbone!”⁸³

Altro elemento comune quindi è l'associazione di Bacone con la polvere esplosiva. L'enigma cui Pietro accenna è una versione, accomodata alle esigenze del romanzo, di una strana scritta che compare verso la fine dell'*Epistola de secretis operibus*: LURU VOPO VIR CAN VTRIET, assieme al salnitro e allo zolfo⁸⁴. Come ha mostrato Robert Steele già nel 1928⁸⁵, si tratta della maldestra trascrizione di una scritta incomprensibile (originariamente forse in greco), presente in un manoscritto inglese che contiene copia di diverse opere di Bacone. L'editore dell'*Epistola* nel 1542, Orontius Frontié, ne sarebbe responsabile. In molti, si sono cimentati nel tentativo di svelare il segreto della scrittura cifrata, ma con risultati poco convincenti. Roberto Vacca si rifà probabilmente a uno di questi tentativi quando riformula liberamente la scritta per farne l'anagramma di *polvere carbonum*. A un risultato analogo era giunto uno studioso dell'università di Copenaghen, Adolphe Clément, nel 1926 che anagramma-

⁸³ R. Vacca, *Dio e il computer* ... cit., p. 5.

⁸⁴ Bacone, *Epistola de secretis operibus*, cit., p. 551.

⁸⁵ R. Steele, *Luru Vopo Vir Can Utriet*, in “Nature” 121 (1928), pp. 208-209.

va la scritta in questo modo: *pulveri carvonum tritorum* (posto che una *v* andasse come abbreviazione distorta di *-orum*)⁸⁶.

Tornando al romanzo, poco prima del colloquio riportato tra Pietro e il cardinale, nel conclave per l'elezione del futuro papa il cardinale Orsini aveva dubitato esplicitamente della sanità mentale di Pietro Ispano che, pestando carbone in un mortaio, ripeteva ossessivamente *Luru mope can ubre*, benché questi gli avesse spiegato che un allievo di Bacone aveva inviato *la sua opera meravigliosa 'De potestate mirabili artis et naturae et de nullitate magiae'*⁸⁷ che oltre ad altre cose strane e incredibili conteneva la ricetta per un fragoroso fuoco artificiale, con un ingrediente segreto nascosto da un enigma che lui aveva brillantemente risolto. Si tratta proprio del conclave in cui, a sorpresa, viene eletto Pietro Ispano, il futuro Giovanni XXI. Di qui si dipana una complessa trama in cui le *Summulae logicales* di Pietro giocano un ruolo centrale. Pietro Ispano è presentato come un logico sopraffino le cui *Summulae* – spiega la protagonista femminile – sono

*un libro fantastico. Petrus scriveva in modo modesto e concreto. Ma in questo libro ci si trova tutta la vecchia logica migliorata e formalizzata – voglio dire ordinata quasi in modo moderno.*⁸⁸

Anche qui l'autore, quando deve citare, cita dalle edizioni che hanno preceduto l'edizione critica di de Rijk (del 1972)⁸⁹. La protagonista femminile è un genio dell'informatica e dovendo risolvere un problema matematico cerca ispirazione e trova una soluzione in

⁸⁶ Seguo quanto si dice in *Research Items*, in "Nature" 118 (1926), p. 353, in riferimento ad A. Clément, *Sur l'indication de la composition de la poudre à feu chez Roger Bacon*, in "Archivio di Storia della Scienza" 7 (1926), pp. 34-35.

⁸⁷ Si tratta sempre dell'*Epistola* qui trasfigurata in un trattato dal titolo leggermente diverso.

⁸⁸ R. Vacca, *Dio e il computer ... cit.*, p. 18.

⁸⁹ Ivi, p. 68: *Dialectica est ars artium, scientia scientiarum ad omnium methodorum principia viam habens* (vedi sopra, n. 64).

Pietro Ispano⁹⁰. Purtroppo per lei vi trova anche qualcosa di inaspettato che la induce a un gesto estremo. Anche qui infatti, come nel romanzo di Eco, c'è un trattato scomparso, il tredicesimo trattato delle *Summulae*, nel quale il futuro papa Giovanni XXI, con una catena di sillogismi, era giunto alla dimostrazione dell'inesistenza di Dio. Ingenuamente Pietro sottopone la sua prova al giudizio del cardinale Orsini, che – per evitare una svolta ateistica del papato – fa ricorso a due cariche di polvere pirica e fa crollare la volta della nuova stanza da letto del papa, provocandone la morte, non senza avergli prima chiesto di pentirsi del suo errore⁹¹.

4.2 Abelardo, Eloisa e molti altri

Pietro Abelardo ed Eloisa compaiono nei primi romanzi di Sharan Newman della serie di indagini di Catherine LeVendeur, figlia di un mercante di origini ebraiche, ma allevato nella fede cristiana. Questa si trova inizialmente come novizia nel convento del Paracleto ed è inviata dalla sua Badessa, Eloisa appunto, a indagare su alcune voci infamanti che circolano sul conto del convento stesso e, indirettamente, su quello di Abelardo. Queste voci sono connesse ai *marginalia* della copia di un salterio realizzata nel convento stesso e donata poi alla biblioteca dell'abazia di Saint-Denis, guidata da

⁹⁰ Ci trova anche tante altre cose: le leggi di de Morgan sull'equivalenza tra prodotto logico e somma logica degli inversi (Ivi, p. 20); nel quinto trattato delle *Summulae*, quello sui topici, la teoria degli insiemi fuzzy (p. 166). La soluzione al problema informatico deriva dal «concetto di Petrus di catena di sillogismi» (*ibidem*).

⁹¹ Ivi, pp. 266-269. Il racconto della vicenda di spionaggio industriale dei giorni nostri è aperta dalla scena del conclave per l'elezione di Giovanni XXI e si chiude (quasi) con le scene dell'attentato al papa e della sua morte. Se ne citano anche le ultime parole tratte da una cronaca più tarda: *Quid fiet de libello meo? Quis complebit libellum meum?* (p. 269; il riferimento alla cronaca è in una nota su *Cosa è vero e cosa è inventato in questo libro*, pp. 284-285).

Sugero. L'azione si svolge alla fine degli anni '30 dell'XII secolo ed Eloisa è descritta come

*una donna minuta, con profondi occhi neri: vent'anni di sofferenza e di autocontrollo non li avevano offuscati. Aveva appreso a reprimere la sensualità delle labbra, a mantenere calma la propria espressione, ma quegli occhi l'avrebbero sempre tradita.*⁹²

Eloisa, ancora presa da immutato amore per Abelardo⁹³, guida con mano sicura e autorevole il convento e affida alla giovane novizia il compito di scoprire da dove provengano le voci che hanno cominciano a circolare sul convento (e che già hanno causato il ritiro di una novizia) coinvolgendo anche Abelardo⁹⁴, già preso di mira dalle accuse di eresia mosse da Guglielmo di Saint-Thierry⁹⁵. L'indagine affidata a Catherine LeVendeur, che si annuncia difficile e forse anche pericolosa, è cruciale per ristabilire la verità e l'onore del convento e, indirettamente, di Abelardo. La protagonista accetta per compiacere la propria badessa, ma anche attratta dalla curiosità

⁹² S. Newman, *Death Comes ...* cit., (ed. digitale 2012), pos. 87: *a tiny woman, with huge dark eyes. Twenty years of sorrow and self-control had not clouded them. She had long ago learned to compress the sensuality from her lips, to keep her expression calm, but those eyes would always betray her.* (faccio riferimento alle localizzazioni dei passi citati nell'edizione digitale consultata). Cfr. S. Newman, *Strong As Death*, Forge, New York 1996 (ed. Hachette Digital, s.d.) loc. 257 (è il quarto volume della serie).

⁹³ Ivi, loc. 167: *Unexpectedly Héloïse laughed: "I have never made a secret of it, Catherine. I love Peter Abelard more than my life, more than God, more than you love your books. I would see the convent emptied and beg in the streets for my bread if I thought it would keep him safe."*

⁹⁴ Come riporta Eloisa stessa, nel salterio copiato e rilegato al Paraclito e poi donato a Saint-Denis *not only did several of the commentaries 'reek of dualism and denial of the sacraments' but that they 'clearly show the perverse influence of Abelard'*. (Ivi, loc. 120).

⁹⁵ Ivi, loc. 138: *There have been rumors lately that William of Saint-Thierry has been writing letters bringing up the old accusations against Abelard. That he analyzes things man was not meant to understand. That he denies the power of Our Lord and says the Holy Spirit was created by Plato.*

per il mondo e dalla nostalgia per le discussioni filosofiche parigine⁹⁶. Nel pieno dell'indagine, una volta giunta a Parigi, Catherine incontra il filosofo. Già in precedenza, era stato presentato come una persona fiduciosa nella forza persuasiva delle argomentazioni razionali, anche contro le abitudini più consolidate⁹⁷. Catherine per incontrarlo si reca a una lezione all'aperto, tenuta da Abelardo di fronte a una chiesa e frequentata da studenti (ovviamente), laici e religiosi, qualche commerciante curioso assieme a cavalieri annoiati e dame di corte pesantemente velate⁹⁸. L'argomento della lezione (di etica) riguarda il peccato e l'intenzione che eventualmente lo ha preceduto:

*Catherine era ammaliata dalla lezione. Si tratta di una interpretazione del peccato: era l'atto in sé condannabile, oppure l'intenzione che sta dietro di esso? E se qualcuno non ha avuto l'occasione per peccare, ma lo ha desiderato? Che cosa è peggio: sposare una propria terza cugina senza esserne consapevole o desiderarla?*⁹⁹

⁹⁶ Ivi, loc. 151: *To be able to serve the Paraclete and Héloïse and, at the same time, to taste the freedom of life in the World again. She could almost smell the attar of roses on her mother's dressing table. Perhaps she could even go to the debates on Le Petit Pont. She had missed the intellectual stimulation of Paris.*

⁹⁷ Ivi, loc. 160: *William is even now trying to convince Bernard of Clairvaux to take up the matter. If he does, we are all in danger. During the battle between Pope Innocent and the antipope Anacletus, people became accustomed to letting Bernard settle their disputes. Abelard still believes that, if he simply explains his statements logically, everyone will see the truth. He can't imagine that people will agree with Bernard just because that is what they are used to doing.* (È Eloisa che così lo descrive).

⁹⁸ Ivi, loc. 1582.

⁹⁹ Ivi, loc. 1591: *Catherine was enthralled by the lecture. It was an interpretation of the theory of sin: was the act itself damnable, or the intention behind it? What if one did not get the opportunity to sin but wished to? Which would be worse, unknowingly marrying one's third cousin or desiring her?* Nel terzo volume della serie si accenna alla risposta a queste domande, che deriva dalla teoria della priorità dell'intenzione sugli atti (cfr. S. Newman, *The Wandering Arm*, Forge, New York 1995 (ed. consultata Hachette Digital, s.d.), loc. 245).

Naturalmente, sui contenuti della lezione la narrazione glissa (per non annoiare il lettore, suppongo). Catherine, per attrarre l'attenzione di Abelardo e poterlo incontrare, si presenta parlando latino e finalmente riesce ad avere udienza. Lo descrive come un uomo innaturalmente più anziano rispetto alla sua età (oltre la cinquantina), a causa dell'accanimento del mondo contro di lui, ma ancora in grado di infuriarsi di fronte alle calunnie (specie se rivolte alla sua amata Eloisa)¹⁰⁰. A un certo punto Abelardo è descritto nel corso di una discussione sugli universali con un suo discepolo, probabilmente Giovanni di Salisbury – in termini all'apparenza poco abelardiani –; la discussione viene troncata sul più bello dall'ingresso dello zio materno di Catherine che la sta cercando¹⁰¹. Nel romanzo successivo, ambientato nel 1140, compaiono altri protagonisti della scena filosofica francese (Gilberto di Poitiers, Arnaldo da Brescia, Bernardo di Chiaravalle al Concilio di Sens, come abbiamo visto sopra)¹⁰². Abelardo appare molto invecchiato: capelli bianchi, volto smagrito, appena in grado di reggersi in piedi sorretto dal discepolo Edgar¹⁰³. Rifugiatosi presso l'Abbazia di Cluny durante il terzo episodio¹⁰⁴,

¹⁰⁰ Ivi, loc. 1616: ... *she [Catherine] had never seen Abelard in his years of glory. She only knew the man, unnaturally old in his fifties, continually battered by the world. And she had never really understood why Héloïse was still so devoted to him. But now she knew. Even she could sense the passion in him that, he said, was now directed totally to the pursuit of Truth. But something, something must remain of his love, for him to show such fury.*

¹⁰¹ Ivi, loc. 3410: *He strode into the hall where two men sat, gravely considering an apple. "Yes, we can both agree on it now," John was saying. "But what if I eat it, or it rots and disintegrates? Can we still say it is a manifestation of a universal apple?" "A good point. I believe that the essence ..."* Abelard said. Giovanni di Salisbury è presente anche nel secondo episodio della serie (vedi riferimenti nella nota successiva).

¹⁰² Cfr. S. Newman, *The Devil's ... cit.*, (ed. digitale Hachette, s.d.), loc. 695, 4462, 4463, 5301. Entra in scena anche il figlio di Abelardo ed Eloisa, Astrolabio (loc. 313).

¹⁰³ Ivi, loc. 564.

¹⁰⁴ S. Newman, *The Wandering ... cit.* Qui è Gilberto di Poitiers a tenere diverse lezioni di teologia trinitaria, cui Catherine e Edgar assistono assieme a Giovanni di Salisbury, Adamo Parvipontano e Roberto di Melun (loc. 2152 e 4388).

ricompare nel quarto alla vigilia della morte: Catherine viene a sapere di questa solo per caso durante il pellegrinaggio a Santiago di Compostela¹⁰⁵, lungo il quale si sviluppa la vicenda e l'indagine del quarto volume.

Nella serie di Catherine LeVendeur, filosofa e investigatrice a tempo perso, Abelardo ed Eloisa giocano un ruolo narrativo tutt'altro che secondario. Nel primo episodio infatti sono loro a inviare rispettivamente Edgar e Catherine a indagare presso l'abbazia di Saint-Denis: svolgono cioè quel ruolo attanziale di Destinanti mandanti cui la semiotica narrativa attribuisce il compito di portavoce dei valori di fondo di cui gli attanti-soggetti del fare aderiscono: verità, giustizia, confutazione della calunnia, e in questo caso anche metodo investigativo di tipo logico-speculativo.

5. Conclusioni: il caso unico di Guglielmo da Baskerville

Benché entrambi formati alla filosofia, Edgar da Abelardo e Catherine da Eloisa, nessuno dei due è un filosofo di professione e raramente si fa riferimento all'importanza di questa formazione per il progresso delle indagini. Storicamente¹⁰⁶ è il medico (quello che in Inghilterra è detto *coroner*) colui che conduce le indagini. Il filosofo e il teologo stanno nelle università o nei conventi a insegnare, disputare e confutare. L'unica eccezione non poteva che essere un personaggio di invenzione, Guglielmo da Baskerville:

La sua statura superava quella di un uomo normale ed era tanto magro che sembrava più alto. Aveva gli occhi acuti e penetranti; il naso affilato e un po' adunco conferiva al suo volto l'espressione di uno che vigili, anche se il viso allungato e coperto di efelidi – come sovente vidi di coloro nati tra Hibernia e Northumbria – poteva talora esprimere incertezza e perplessità. Mi accorsi col tempo che

¹⁰⁵ S. Newman, *Strong ... cit.*, loc. 2352.

¹⁰⁶ Si veda il saggio di S.M. Butler, *Medieval Forensic ... cit.*

*quella che pareva insicurezza era invece e solo curiosità ... Guglielmo poteva avere cinquanta primavere ed era dunque già molto vecchio, ma muoveva il suo corpo instancabile con una agilità che a me sovente faceva difetto. La sua energia pareva inesauribile, quando lo coglieva un eccesso di attività. Ma di tanto in tanto, quasi il suo spirito vitale partecipasse del gambero, recedeva in momenti di inerzia e lo vidi per ore stare sul suo giaciglio in cella, pronunciando a malapena qualche monosillabo, senza contrarre un solo muscolo del viso.*¹⁰⁷

Come ho cercato di mostrare altrove¹⁰⁸, Guglielmo da Baskerville riunisce in sé caratteristiche medievali e moderne che emergono già dalla sua descrizione fisica e caratteriale: la descrizione ricalca, infatti, quelle di Sherlock Holmes¹⁰⁹. Guglielmo cita poi Bacone e (molto meno) Ockham accanto a Wittgenstein e Peirce, secondo un vero e proprio programma di ibridazione ludico-parodica che Eco esplicita nelle sue *Postille a "Il nome della rosa"*¹¹⁰. Purtroppo, il suo sfoggio di capacità abduktive, messo in scena all'arrivo all'abbazia (Primo giorno, Prima) – derivato da *Zadig* di Voltaire – è fondato su una conoscenza ancora approssimativa della semiotica medievale, che Eco approfondirà solo negli anni successivi. All'epoca, Eco non conosceva ancora il trattato sui segni di Bacone: se lo avesse conosciuto, sono certo che questo avrebbe stimolato pagine di spiegazioni semiotiche più pertinenti dei riferimenti ad Alano di Lille e

¹⁰⁷ U. Eco, *Il nome della rosa* ... cit., p. 24 (qui si possono già riscontrare diverse variazioni rispetto all'edizione del 1980).

¹⁰⁸ Cfr. C. Marmo, *Introduzione* a U. Eco, *Il nome della rosa*, per le Scuole Superiori ... cit., pp. XVIII-XXVI.

¹⁰⁹ Cfr. A. Conan Doyle, *Uno studio in rosso*, cap. 2, tr. it., Newton Compton, Roma 1991 (ed. ebook, 2010), pos. 325ss.; e *Il segno dei quattro*, cap. 1, tr. it., Newton Compton, Roma 1991 (ed. ebook, 2010), pos. 1990-1998 (il racconto si apre con Sherlock Holmes che si inietta cocaina in soluzione al sette per cento).

¹¹⁰ U. Eco, *Postille a Il nome della rosa*, in "Alfabeta" 49 (1983), pubblicate poi nell'edizione economica del romanzo, a partire dal 1985.

al cosiddetto *allegorismo universale* del XII secolo che Eco ha messo in bocca a Guglielmo¹¹¹, e che invece erano ormai abbandonati dai pensatori del XIII e XIV secolo.

¹¹¹ Il *De signis* di Bacone era stato pubblicato pochi anni prima, proprio mentre Eco scriveva il romanzo (cfr. K.M. Fredborg, L.O. Nielsen, J. Pinborg, *An Unedited Part of Roger Bacon's 'Opus maius': 'De signis'*, "Traditio" 34 (1978), pp. 75-136.

Massimo Parodi

LETTERATURA NELLA CATTEDRALE.
IL SORRISO DI BECKET

Qualunque destino, per lungo e complicato che sia, consta in realtà d'un solo momento il momento in cui l'uomo sa per sempre chi è.¹

Abstract

Nel Medioevo tante volte presentato dalla letteratura come un grande romanzo di avventure, un posto decisamente particolare spetta alla vicenda di Tommaso Becket, prima cancelliere di re Enrico II e poi arcivescovo di Canterbury, assassinato nella sua cattedrale nel 1170.

Si tratta di una vicenda che presenta i motivi fondamentali di ogni racconto epico e tragico. Ispirandosi a questa convinzione l'articolo ripercorre alcune delle maggiori opere letterarie che hanno raccontato da diversi punti di vista lo scontro tra Becket e il suo re: alcune delle agiografie medievali, Alfred Tennyson, Conrad Ferdinand Meyer nel XIX secolo, e – nel XX – Thomas Stearns Eliot, Christopher Fry e Jean Anouilh.

Del *vero* Tommaso Becket è assai difficile riuscire a farsi un'idea precisa, mentre sembra realizzarsi la grande metafora, proposta da Giovanni di Salisbury, suo stretto collaboratore, della vita e della storia come rappresentazione teatrale in cui hanno importanza decisiva solo i ruoli che gli uomini sono chiamati a interpretare.

In the Middle Ages, so often depicted in literature as a great adventure novel, a very special place belongs to the story of Thomas Becket, firstly chancellor of King Henry II and later Bishop of Canterbury, murdered in his cathedral in 1170.

¹ J.L. Borges, *Biografia di Tadeo Isidoro Cruz*, in *L'Aleph*, in Id., *Tutte le opere*, a cura di D. Porzio, vol. I, Mondadori, Milano 2011, p. 811.

This episode presents the fundamental motifs of every epic and tragic tale. Inspired by this conviction, this article examines some of the most significant literary works that have described the conflict between Becket and his king from different points of view: some of the medieval hagiographies, Alfred Tennyson, Conrad Ferdinand Meyer in the 19th century, and – in the 20th – Thomas Stearns Eliot, Christopher Fry and Jean Anouilh.

It is very difficult to get a precise idea of the real Thomas Becket, while the great metaphor proposed by John of Salisbury, his close collaborator, of life and history as a theatrical representation in which only the roles that men are called to play are of decisive importance, seems to have been realized.

1. *La storia e le cronache*

Senza la pretesa di entrare nella discussione, ricca e complessa, a proposito dello studio della storia come narrazione o finzione letteraria, che si è notevolmente arricchita di spunti interessanti nel corso degli ultimi anni², si può osservare che la storia medievale rappresenta un punto di vista privilegiato per nutrire il dubbio che fatti e personaggi siano, almeno in taluni casi, difficilmente comprensibili. Spesso presenta strani e intricati scenari, all'interno dei quali i testimoni diretti non hanno esitazioni nell'inserire trame esplicitamente romanzesche, nel tentativo assai evidente di trovare un senso che di per sé la storia non pare possedere, e che quasi sempre si arricchisce di aspetti e tinte teologiche che ricordano come, quando si immagina il coinvolgimento di Dio, allora tutto risulti concesso e spiegabile alla luce di categorie particolarmente nette e, quasi sempre, pericolose³.

Così come è impossibile illudersi di individuare con precisione gli esiti degli eventi storici, altrettanto impossibile è credere di poter

² Basti ricordare H. White e il ruolo che assume in diversi articoli contenuti in questo fascicolo.

³ A. Tennyson, *Becket*, Macmillan, London 1884, p. 64: ... *a perilous game / for men to play with God.*

ricostruire la catena dei fatti, secondo cui ognuno ha origine da uno precedente, all'infinito. Proprio in questa prospettiva il Medioevo sembra offrire un punto di vista privilegiato perché fatti, strutture sociali e politiche, modi di pensare e atteggiamenti sono abbastanza simili ai nostri da illuderci di poter creare delle analogie, ma ancora abbastanza diversi da mettere radicalmente in dubbio ogni possibile analogia. Il processo di costruzione e distruzione delle analogie è particolarmente evidente quando gli stessi avvenimenti e personaggi si presentano carichi di aspetti romanzeschi e stimolano la produzione di ulteriori costruzioni romanzesche che su essi si sovrappongono fino a rendere assai difficile distinguere fatti e immaginazioni. Carlo Magno, padre dell'unità europea, il mago Gerberto di Aurillac, papa dell'anno Mille e conoscitore dell'Islam, la lotta per le investiture e il processo di formazione degli stati moderni, le pestilenze, i santi, i conquistatori; il Medioevo sembra un grande romanzo d'avventura e si spiega in questo modo il grande successo che quei secoli hanno ottenuto come protagonisti di una serie infinita di romanzi moderni e contemporanei.

Certi momenti e certi personaggi si prestano a queste operazioni in modo del tutto particolare perché la realtà storica appare già adatta a riletture di carattere letterario o drammatico, oppure da quelle riletture è stata trasformata così a fondo da rendere impossibile ritrovare la realtà vera – ammesso che esista – di fatti e persone. Un destino di questo genere è sicuramente toccato alla vicenda di Tommaso Becket, cancelliere di Enrico II d'Inghilterra e successivamente arcivescovo di Canterbury, ormai indistinguibile dalla locuzione *assassinio nella cattedrale* che non sappiamo se nasca dall'avvenimento storico della sua uccisione o dalla composizione letteraria di Thomas Stearns Eliot, premio Nobel per la letteratura nel 1948. Tutto quello che si sa di lui ne fa il protagonista di un romanzo: l'amicizia per il re trasformatasi in odio, il successo presso la corte e poi l'esilio in terra di Francia, l'amore del lusso cui succede una vita austera, povera e nutrita di profondo – sembra – sentimento religioso, gli abiti lussuosi del cortigiano e dell'arcivescovo e tuttavia

la morte sui gradini della propria chiesa per la cui dignità e indipendenza aveva combattuto negli ultimi anni della vita.

Nel caso di Tommaso Becket, santificato da Alessandro III solo tre anni dopo la morte violenta, non bastano le tradizionali conoscenze a proposito delle vite medievali dei santi, perché fin da subito il suo ricordo assume una fisionomia molto particolare. Si è detto che il suo destino successivo all'assassinio rappresenta una delle prime vittorie dei mezzi di comunicazione di massa e ha dato origine a un nuovo genere letterario, l'agiografia per le piazze⁴ e a un culto che si è sparsa per tutta Europa, seguendo le linee della politica, delle vicende dinastiche dei discendenti di Enrico e dei pellegrinaggi popolari per i quali Canterbury divenne una delle quattro mete fondamentali, insieme a Gerusalemme, Roma e Santiago di Compostela. Basti pensare, per quanto riguarda l'Italia, che il santo di un luogo tanto lontano è l'inatteso patrono di paesi come Mottola⁵ in provincia di Taranto e Ponte di Piave in provincia di Treviso, ed è ricordato in contesti legati alle vicende politiche della penisola, come la zona di Aquileia, Venezia e Zara⁶ o nella storia di Anagni e dei papi che ne fecero la loro residenza, ai quali, secondo studi recenti, si dovrebbe addirittura la costruzione e la diffusione di una propaganda volta a dare nuovo entusiasmo a una seconda fase della lotta per le investiture che in Becket trovava un testimone cronologicamente vicino e particolarmente significativo⁷.

⁴ L. Bassini, *Thomas Becket nella letteratura medievale. Nascita di un genere letterario popolare: l'agiografia per le piazze*, in *De strata francigena. Dall'Italia a Canterbury. Culto e pellegrinaggio italiano per Tommaso Becket*, Centro Studi Romei, Firenze 2004, pp. 89-104.

⁵ Cfr. P. Dalena, *Da Canterbury a Mottola. Il culto di Tommaso Becket nel Mezzogiorno d'Italia*, Adda, Bari 2018.

⁶ Cfr. S. Piussi, *Culto di Thomas Becket ad Aquileia, Venezia e Zara*, in "Antichità Altoadriatiche", 26/2 (1985), p. 381-400; M. Bottazzi, *Tomaso Becket nella basilica di Aquileia: celebrazione o propaganda?*, in "Mélanges de l'Ecole française de Rome – Moyen Age" 123/2 (2011), pp. 561-76.

⁷ Cfr. C. Quattrocchi, *Un martire inglese alla curia di Roma. L'oratorio di San Thomas Becket di Canterbury nella cattedrale di Anagni*, Campisano, Roma 2018.

Ma la vera agiografia per la piazza – e pensare che, nella nostra superbia, crediamo di essere noi ad avere inventato gli *influencer* e le *fake news* – la si deve soprattutto a uno dei primi biografi del santo, Guernes de Pont Saint-Maxence⁸ il quale, basandosi su alcune delle biografie precedenti, su testimonianze dirette che – dice – ebbe modo di raccogliere nei suoi viaggi a Canterbury e sulle sue interviste a Mary, la sorella di Becket, e a un servo che aveva accompagnato l'arcivescovo nell'esilio, compose un poema in versi nel 1174 che sostiene di avere recitato molte volte davanti alla tomba del martire, in una specie di sacra rappresentazione in forma di monologo, tutta tesa a mostrare come il protagonista fosse in qualche modo predestinato fin dall'infanzia alla sua elevazione al martirio e alla santità⁹.

Altrettanto famose sono le biografie di Edward Grim¹⁰ che, in occasione di una sua visita a Canterbury, ebbe la ventura di trovarsi nella cattedrale proprio quel 29 dicembre 1170 e di essere assai vicino all'arcivescovo così da venire colpito a un braccio nel tentativo di difenderlo dai fendenti dei quattro cavalieri, e quella di Giovanni di Salisbury, uno dei maggiori intellettuali del suo tempo – su cui si avrà modo di tornare – e segretario di Becket, che invece si allontanò per proteggersi dal pericolo. Già queste brevi considerazioni iniziali mostrano come la memoria della vicenda di Tommaso Becket, cui sembra aver dato il proprio contributo anche William Shakespeare

⁸ Guernes, *La Vie de Saint Thomas Le Martyr, Archevêque de Canterbury*, ed. C. Hippeau, Paris, 1859; Guernes de Pont-Sainte-Maxence, *La Vie de Saint Thomas de Canterbury*. Editée, traduite et annotée par J.T.E. Thomas, 2 vol. (I. *Introduction, texte et traduction*; II. *Apparat critique, notes et tables*), Peeters, Louvain-Paris 2002.

⁹ Sul ruolo delle prime biografie e, in particolare, sul rapporto tra queste e le diverse notizie sulla vita di Becket si può vedere soprattutto l'eccezionale apparato critico contenuto nelle appendici di J. Guy, *Thomas Becket: warrior, priest, rebel*, Random House, New York 2012. Per una rapida rassegna di tutti gli scritti dedicati alla vicenda attraverso i secoli, si può vedere P.G. Vautero, *Thomas Becket nella letteratura inglese ed europea*, vol. I, Il Segno, Verona 1991.

¹⁰ Edward Grim, *Vita S. Thomae, Cantuariensis Archiepiscopi et Martyris*, ed. in J. Robertson, *Materials for the Life of Thomas Becket*, vol. II, Rolls Series, London 1875-1885.

con un dramma perduto dedicato a Enrico I ed Enrico II¹¹, sia intrecciata, fin dall'inizio, con elementi romanzeschi e letterari che rendono gli avvenimenti della sua vita assai difficilmente isolabili dalle interpretazioni e dalle leggende che si vengono sovrapponendo nel corso dei secoli, a costruire una fama solo parzialmente oscurata dalla *damnatio memoriae* dovuta a un altro re di Inghilterra, dallo stesso nome del suo avversario, a Enrico VIII che nel suo scontro con la chiesa di Roma tentò di liberarsi idealmente e fisicamente – distruggendone il sepolcro e disperdendone i resti – dell'eredità del santo che era stato assassinato proprio per la sua difesa della chiesa contro le pretese di Enrico II¹².

Ciò che colpisce e, in certa misura, mette a disagio la nostra fiducia – malgrado tutto – nello studio della storia e nell'analisi delle testimonianze, è il fatto che della vicenda di Tommaso Becket, del suo scontro con re Enrico e della sua morte violenta si capisce davvero poco. La grande quantità di informazioni, individuabili in vari generi letterari, dalle vite scritte dai contemporanei, agli studi e alle molteplici opere letterarie che hanno continuato nei secoli a riproporre il racconto da differenti punti di vista, non consente comunque di dare risposte sicure alla serie di domande che inevitabilmente allontanano dall'illusione di poter raggiungere qualche punto fermo. È forse questo uno dei motivi fondamentali che ha trasformato la tomba di Becket in un luogo di culto per i pellegrini medievali, e non solo medievali, dove ognuno può trovare le proprie motivazioni personali e partecipare in prima persona a quella specie di epopea che inizia quasi subito dopo la sua morte e caratterizza anche il grande affresco della società inglese, rappresentato da *I racconti di Canterbury* di Geoffrey Chaucer, i cui protagonisti, verso la fine del XIV

¹¹ Cfr. E.K. Chambers, *The Elizabethan Stage*, Clarendon Press, London 1923, III vol., p. 489.

¹² Molto interessante, anche per l'apparato iconografico, il breve intervento di Sarah J. Biggs, *Erasing Becket*, pubblicato sul *Medieval Manuscript Blog* della British Library.

secolo, *quando ad aprile cadono le dolci piogge proprio alla tomba del santo martire sono diretti*¹³.

2. L'Ottocento. Tennyson e Meyer

Non si riesce a comprendere fino in fondo la natura del legame di amicizia che lega Enrico a Becket nella prima parte della sua vita, quando – per usare la felice espressione di Alfred Tennyson – era addirittura *il padrone del suo padrone*¹⁴; non sono chiari i motivi che li portano allo scontro dopo la nomina dell'arcivescovo che si trasforma da sostenitore degli inglesi a sostenitore degli angeli – *As once he bore the standard of the Angles, / So now he bears the standard of the angels*¹⁵ –; non si può essere certi che la grande fede di Tommaso arcivescovo fosse condivisa anche dal precedente Tommaso cancelliere; rimaniamo perplessi sul mutamento che lo allontana dal lusso, ricercato nella vita di corte, per fargli abbracciare una vita di sacrificio e di sofferenza; non appare sempre chiaramente motivato il passaggio dalla frequentazione dei nobili normanni, conquistatori dell'Inghilterra con Guglielmo nel secolo precedente, all'attenzione e all'amore, sembra profondamente ricambiato, per i sassoni sottomessi in esistenze di povertà e di stenti. Ci si trova di fronte a una vicenda che presenta in se stessa, senza bisogno che le vengano sovrapposti dalle interpretazioni di storici o di letterati, i motivi fondamentali di ogni racconto epico e tragico: l'amore tra i due protagonisti e poi il tradimento, il potere faticosamente conquistato e poi la caduta rovinosa, l'ambizione e il desiderio di successo che si trasforma in causa di rovina, la quasi conversione, che conduce a una sorta di rinascita a una nuova vita. Tutto nel quadro della ricerca di una forma politica che coinvolge il potere temporale, continuamente impegnato in guerre di difesa e di conquista o nella combinazione

¹³ G. Chaucer, *The Canterbury Tales*, Penguin Classic, London 1951, p. 19.

¹⁴ A. Tennyson, *Becket ... cit.*, p. 40: ... *the master of his master*.

¹⁵ Ivi, p. 41.

di matrimoni dinastici che sono elemento centrale della diplomazia di quel mondo, così come il potere spirituale, teso in quegli anni a ricostruire un'immagine che, dopo la riforma gregoriana, sia in grado di costruire una tradizione capace di conferirgli autonomia e credibilità.

La vicenda allora di *Becket e il suo re*, per usare la felice espressione con cui in Italia fu intitolato il bellissimo film di Peter Glenville del 1964, tratto dal dramma teatrale di Jean Anouilh interpretato mirabilmente da Richard Burton nel ruolo di Tommaso Becket e Peter O'Toole in quello di re Enrico II, assume un posto del tutto particolare nelle riflessioni sui rapporti tra storiografia e letteratura. Non ci troviamo di fronte ad avvenimenti storici ricostruiti in termini letterari, ma – si potrebbe quasi dire – a una vicenda letteraria venuta inaspettatamente a collocarsi in mezzo a fatti storici. Non si tratta di chiedersi quanto di letterario si riscontri nel modo in cui la storiografia affronta l'argomento, ma di ammettere che solo la letteratura, in questo caso, può riuscire a dare qualche risposta.

È fondamentale per questo motivo che gli autori che se ne occupano si sentano in certa misura autorizzati a correggere la vicenda per renderla coerente e coglierne un senso che le cronache, con l'eccesso delle loro notizie, non riescono a trasmettere e che rimane comunque problematico.

Tra il 1875 e il 1879 si collocano i drammi storici di Alfred Tennyson, uno dei massimi rappresentanti del periodo vittoriano, che, forse sempre alla ricerca di una chiave soddisfacente di interpretazione della vicenda, intreccia strettamente, fin dal prologo del poema dedicato a Becket¹⁶, due storie che scorrono parallele e finiscono con il convergere nella parte conclusiva. Oltre allo scontro tra il re e l'arcivescovo, appare centrale la relazione turbolenta tra Enrico II e Rosmunda, sua amante, protetta da Becket anche nei momenti di maggiore tensione con il sovrano e odiata profondamente dalla

¹⁶ Cfr. edizione inglese citata sopra e l'affascinante traduzione italiana in A. Tennyson, *Becket, la coppa, il falcone*, poemi drammatici tradotti per la prima volta in Italia da Emilio Girardini, Roma-Voghera 1918.

regina, Eleonora di Aquitania, che riuscirebbe a ucciderla se non intervenisse proprio Becket. Tennyson si schiera in modo evidente per l'amante contro la legittima consorte presentata come malvagia, vendicativa e dai molti amori che naturalmente Rosmunda le rinfaccia, tra cui addirittura un sultano arabo da cui ebbe in dono il pugnale con cui sta per uccidere la rivale¹⁷ e lo stesso Saladino¹⁸. Si tratta di una figura negativa, acerrima avversaria anche di Becket, ben lontana dall'eroina intelligente e simpatica dei recenti splendidi romanzi a lei dedicati da Elizabeth Chadwick¹⁹.

Il contrasto tra il comportamento del cancelliere del re e quello dell'arcivescovo di Canterbury si arricchisce così di un tratto originale, per cui il Becket cancelliere è complice del re nella protezione della sua amante, che rimane identica anche nel Becket elevato alla carica di arcivescovo, su indicazione, secondo Tennyson, dello stesso Teobaldo, suo predecessore sulla cattedra di Canterbury, mentre in tutti gli altri scritti a lui dedicati, più aderenti alle cronache medievali, si tratta di una scelta del re che pensa in tal modo di avere dalla sua parte il massimo rappresentante della chiesa inglese, come Teobaldo aveva pensato di avere dalla sua parte uno stretto collaboratore del re, quando aveva appoggiato la nomina di Becket a cancelliere.

Lo scontro tra i due poteri ruota intorno alla volontà del re di restaurare i rapporti caratteristici della tradizione messa invece in discussione dalla volontà di rinnovamento della chiesa e dal suo arcivescovo che non si rassegna a riconoscere *what was customary in olden days*²⁰, contrapponendo la necessità di nuove regole appoggiate dalla stessa volontà del popolo – *The crowd that hungers for a*

¹⁷ A. Tennyson, *Becket ... cit.*, p.206.

¹⁸ Ivi, p. 204.

¹⁹ E. Chadwick, *La regina ribelle*, TRE60, Milano 2018, Ead., *La corona d'inverno*, TRE60, Milano 2019; Ead., *Il trono d'autunno*, TRE60, Milano 2019.

²⁰ A. Tennyson, *Becket ... cit.*, p. 66; l'affascinante traduzione italiana del 1918 ricorre all'espressione *antiche costumanze*.

*crown in Heaven is my true king*²¹ – per affermare la prevalenza di Canterbury nella chiesa inglese e, nella società, della chiesa sul potere temporale – *As gold outvalues dross, light darkness, Abel Cain, the soul the body, and the Church the Throne*²²–.

Di Becket si ricordano anche i lussi e i passatempo del periodo del cancellierato con descrizioni che richiamano quelle della vita di corte contenute nelle pagine di Giovanni di Salisbury nel *Policraticus*, e, forse non a caso, il filosofo divenuto segretario dell'arcivescovo ha un ruolo di un certo rilievo nel poema di Tennyson. Dapprima compare nel modesto ruolo di accompagnatore di Rosmunda verso il villino in cui deve essere nascosta, ma, nella parte conclusiva, assume una funzione più significativa, nel momento in cui la tragedia sta per verificarsi ed egli cerca di moderare il comportamento dell'arcivescovo, ormai deciso ad affrontare il martirio. Ne emerge una figura sostanzialmente ambigua che, al culmine del dramma, trova comunque modo di sviluppare un discorso in difesa del celibato fondato soprattutto su una descrizione alquanto banale dei comportamenti femminili e, dopo aver invitato Becket ad allontanarsi dal pericolo, ricordandogli che *He loses half the meed of martyrdom who will be martyr when he might escape*²³, basa il proprio invito a non esagerare e a non perdere la calma su due citazioni latine che rendono il discorso freddo e inutilmente erudito: la prima – *suaviter in modo, fortiter in re*²⁴ – si richiama al libro della *Sapienza*, riprendendo alla lettera un motto caratteristico della Compagnia di Gesù, mentre la seconda – *gratior in pulchro corpore virtus*²⁵ – proviene dal libro quinto dell'*Eneide* e non sembra neppure molto adatta alla circostanza.

Come si diceva, proprio nelle ultime righe confluiscono le due vicende principali e, dopo che Giovanni si è allontanato e Grim, uno

²¹ Ivi, p. 68.

²² Ivi, p. 46.

²³ Ivi, p. 127.

²⁴ Ivi, p. 118.

²⁵ *Ibidem*.

dei primi biografi citati all'inizio, viene invece ferito nel suo estremo tentativo di difesa dell'arcivescovo, rimane visibile sulla scena solamente Rosmunda che, presente al momento dell'assassinio, si inginocchia accanto al cadavere del martire: *Rosamund seen kneeling by the body of Becket*²⁶.

Poco dopo il poema di Alfred Tennyson, cui in parte si richiama, si colloca il romanzo di Conrad Ferdinand Meyer²⁷, ricchissimo di libere invenzioni, basate anche su alcune delle molteplici narrazioni pubblicate nei secoli precedenti, che allontanano dai dati documentabili, ma arricchiscono la vicenda di quegli elementi romanzeschi di cui ha bisogno. La storia della vita di Tommaso Becket è affidata alla voce di un artigiano svizzero che si occupa della costruzione di balestre ed espone fatti di cui ebbe modo di essere testimone diretto, avendo goduto di grande familiarità con entrambi i protagonisti.

Le origini stesse di Becket si tingono di colori inquietanti, risultando figlio di un sassone, elemento questo che si trova anche in altri autori e in particolare in Anouilh, perché evidentemente fornisce una base anche etnica e politica al contrasto con il re normanno, ma soprattutto di una madre di origini saracene²⁸, per cui si comprende anche la leggenda che immagina il futuro arcivescovo alla *corte dei mori* dove ebbe modo di studiare astrologia e scienze occulte alle quali si deve anche la capacità di legare a sé il re di Inghilterra²⁹. Il rapporto con la Spagna islamica sembra essenziale per molti romanzi ambientati nel XII secolo e si ricordi che anche Jack, il figliastro di Tom il costruttore, destinato a continuare la costruzione della cat-

²⁶ Ivi, p. 127.

²⁷ C.F. Meyer, *Il santo (Thomas Becket)*, Salerno editrice, Roma 1982, ed orig. *Der Heilige*, in "Deutsche Rundschau" (1879-1880).

²⁸ J. Michelet, *Histoire de France*, in Id, *Oeuvres complètes*, Paul Viallaneix (éd.), t. IV, Flammarion, Paris 1971, p. 478: *Thomas fut cher au peuple entre tous les saints du moyen-âge, parce qu'il était peuple lui-même par sa naissance basse et obscure, par sa mère sarrasine et son père saxon. La vie mondaine qu'il avait menée d'abord, son amour des chiens, des chevaux, des faucons, ces goûts de jeunesse dont il ne guérit jamais bien, tout cela leur plaisait encore.*

²⁹ C.F. Meyer, *op. cit.*, p. 62.

tedrale di Kingsbridge, risiede in Spagna per qualche tempo della sua vita nel romanzo di Ken Follett, *I pilastri della terra*³⁰ che si conclude anch'esso con l'episodio dell'assassinio nella cattedrale, al quale sono presenti anche due dei protagonisti del romanzo, il priore Philip, divenuto vescovo di Kingsbridge, e William Hamleigh, che anni prima aveva ottenuto con la violenza titolo e possedimenti feudali, i quali si sono scontrati nel corso della loro esistenza, come a riproporre su scala ridotta il grande scontro fra Tommaso ed Enrico.

Nella versione di Meyer, Becket, definito a un certo punto da Enrico *un filosofo non credente e un saraceno camuffato*³¹, ha anche una figlia, Grace, che assume il ruolo impersonato da Rosmund Clifford in opere precedenti, tra cui il *Becket* di Tennyson già ricordato³², sedotta dal re e infine uccisa in un rocambolesco tentativo di fuga, il che aiuta a comprendere sempre meglio l'odio che a poco a poco sostituisce l'originaria amicizia tra il sassone venuto dal nulla e il normanno salito sul trono d'Inghilterra.

In sostanza le invenzioni di Meyer sembrano rispondere a un'esigenza di spiegazione, per la quale evidentemente non bastano i contrasti di carattere e soprattutto le controversie di argomento politico in un periodo in cui i rapporti tra potere spirituale e potere temporale sono spesso tesi perché la chiesa, nei rapporti con i grandi sovrani del tempo – Luigi di Francia, Enrico di Inghilterra Federico imperatore – cerca di imporre quell'immagine e quel ruolo nuovi che, dopo la riforma gregoriana, sembrano mettere in radicale discussione tutte le tradizioni precedenti. Meyer, quasi completamente disinteressato a tali questioni, sembra profondamente convinto che di letteratura si tratti e che ogni tentativo di spiegazione storica sia destinata a lasciare del tutto delusi, come risulta assolutamente chiaro nella scena finale, nella quale Hans, il protagonista svizzero

³⁰ K. Follett, *I pilastri della Terra*, traduzione di R. Rambelli, Mondadori, Milano 1996.

³¹ C.F. Meyer, *op. cit.*, p. 108.

³² A Rosmonda d'Inghilterra dedicò un'opera Gaetano Donizetti, nel 1834, su libretto di Felice Romani.

inviato a Canterbury da Enrico per cercare di impedire la tragedia che sta per compiersi, mentre sta perdendo i sensi per le percosse dei cavalieri venuti ad assassinare l'arcivescovo, dice: *vidi davanti ai miei occhi un mare di sangue e, in mezzo, un volto morente che sorrideva*³³, confermando così che poco siamo riusciti a capire veramente. perché quel sorriso può certo essere segno di una pace interiore conquistata nel momento del martirio, ma potrebbe anche essere perfido segno di una vendetta che si sta consumando in un modo che il re non potrà mai più dimenticare, e forse più coerente con l'arroganza caratteristica essenziale di Tommaso nelle pagine dello scrittore svizzero.

Una conferma di questa convinzione di fondo si può paradossalmente scoprire nelle pagine di uno storico serio come David Knowles³⁴ che affronta la storia di Becket con tutti gli strumenti scientifici del suo lavoro. Tuttavia, arrivato al momento in cui occorre soffermarsi sui sei anni dell'esilio in Francia, durante il quale il conflitto tra i due protagonisti si approfondisce e nei quali si trovano forse i motivi reali che portano alla tragica conclusione, sembra svogliato di fronte alla necessità di prendere in esame la documentazione che non può essere trascurata da chi fa il mestiere dello storico. Quasi con voce dal sen fuggita, osserva che: *Le difficoltà del critico e la noia del lettore sono accresciute dalla frequente ripetizione, in lettere differenti, di racconti ed argomentazioni simili, mentre molte altre lettere sono un diluvio di parole che recano in sé pochissime informazioni oggettive*³⁵, come a confermare che anche per lui, forse inconsapevolmente, tutta la vicenda più che storia è in se stessa letteratura e quindi, in quanto tale, minacciata dalla noia del lettore.

³³ C.F. Meyer, *op. cit.*, p. 182; una frase che potrebbe trovare posto tra i *Cuentos breves y extraordinarios* di J.L. Borges e A.B. Casares del 1955, tradotti in italiano presso F.M. Ricci nel 1973 e recentemente riediti, nella traduzione di T. Scarano, da Adelphi, Milano 2020.

³⁴ D. Knowles, *Thomas Becket*, trad. it. di A. Cocci, Liguori, Napoli 1977, ed. orig. Adam and Charles Black, London 1970.

³⁵ Ivi, p. 137.

3. *Thomas Stearns Eliot*

Del 1935 è il dramma teatrale sicuramente più famoso dedicato alla vicenda di Tommaso Becket, *Murder in the Cathedral* di Thomas Stearns Eliot³⁶, il cui tono di rappresentazione sacra, o persino classica³⁷, viene messo in evidenza fin dalla prima scena per la presenza del Coro che commenta gli avvenimenti e si pone talvolta anche come interlocutore dei personaggi sul palcoscenico. Nel suo intervento iniziale il coro dà voce al popolo che, dopo anni di assenza dell'arcivescovo, è ora in attesa del suo annunciato ritorno e si preoccupa di quali conseguenze ne potranno derivare. Il popolo si sente del tutto estraneo alle vicende della politica e ritiene sarebbe meglio se tutto rimanesse come nella situazione attuale, così da consentire, pur nello scorrere del tempo poeticamente rappresentato dallo scorrere delle stagioni, che la povera gente continui a svolgere il proprio lavoro secondo le tradizioni. A differenza delle donne, che sono le prime a parlare, e che sono indifferenti a chi detiene il potere – *King rules or barons rule*³⁸ – i sacerdoti prendono la parole per esprimere giudizi negativi su re e baroni cui attribuiscono *violence, duplicity and frequent malversation*³⁹. Si crea fin da subito una grande tensione accentuata dall'arrivo di un messaggero che descrive la trionfale accoglienza popolare riservata a Becket sbarcato in Inghilterra e, nello stesso tempo, la complicata situazione degli intrecci

³⁶ T.S. Eliot, *Murder in the Cathedral*. Faber, London 1935; trad. it. di B. Valli, edizione digitale, Kkien 2019; per una semplice ma interessante introduzione si può vedere P. Lapworth, *Murder in the Cathedral by T.S.Eliot*, Macmillan Master Guides, Macmillan Education, London 1988.

³⁷ M. Praz, *Due maestri dei moderni: James Joyce e T.S. Eliot*, ERI, Torino 1967, p. 150: *efficace e solenne come un mistero del Medioevo è un raffinato prodotto culturale ... le cui fonti vanno dal dramma greco alla detective story, da Everyman a Shaw (molto shawiana è la sottintesa ironia dei discorsi di autodifesa degli assassini dell'arcivescovo), da Milton (la scena della tentazione trova un parallelo in Samson Agonistes) a Hopkins per il ritmo e le immagini di certi versi. Cfr. R.S. Crivelli, T.S. Eliot*, Salerno editrice, Roma 2015.

³⁸ T.S. Eliot, *op. cit.*, p. 12.

³⁹ Ivi, p. 14.

politici che hanno come protagonisti l'arcivescovo, il re di Francia e quello di Inghilterra.

Se i sacerdoti introducono l'immagine della ruota che ricomincia a muoversi dopo sette anni di quiete – *For ill or good, let the wheel turn*⁴⁰ – il coro del popolo è molto netto nel suo desiderio di evitare gli scontri e i drammi che sente profilarsi – *O Thomas, return. Archbishop; return, return to France. Return. Quickly. Quietly. Leave us to perish in quiet*⁴¹ –. È molto drammatico il confronto tra Becket che si prepara al martirio e la comunità degli uomini qualunque che, malgrado le ingiustizie e le difficoltà, vuole andare avanti e sa accontentarsi, difendendo il proprio modo di vivere, forse mediocre e scadente, tanto da essere definito per ben sei volte come *living and partly living*⁴² e contribuisce a rendere particolarmente angoscioso il momento culminante della tragedia su cui appunto si concentra la lettura di Eliot e il cui significato sembra sfuggire del tutto al popolo che vi assiste.

L'autore sembra essenzialmente interessato a mettere in evidenza le possibili tentazioni cui l'arcivescovo è sottoposto nel momento decisivo dell'ultima scelta della sua vita. I primi tre tentatori che si presentano in scena fanno riferimento ad aspetti della vita dell'arcivescovo, storicamente documentabili, e presenti in tutte le varianti letterarie che si sono prese in considerazione, e tuttavia in questo caso vengono come trasferiti su un livello diverso che conferisce loro un carattere al di sopra del tempo reale in cui si svolge un'esistenza, traducendoli in idee, in modelli astratti che, in modo sempre più evidente, indicano la strada del martirio.

Il primo tentatore ricorda il passato e l'amicizia del re, che potrebbe essere più forte del potere e del tempo e suggerisce di tornare ai rapporti che esistevano prima della rottura, in modo che dopo l'inverno torni nuovamente la primavera, ma per Becket si tratta di una strada impraticabile nelle nuove circostanze e all'invito a lasciar

⁴⁰ Ivi, p. 17.

⁴¹ Ivi, p. 18.

⁴² Ivi, pp. 18, 19, 43, 74.

perdere – *Leave well alone*⁴³ – contrappone il fascino dell'impossibile e dell'indesiderabile che soli possono svegliare un mondo morto, in modo che la mente non sia ridotta a esaurirsi tutta nel presente – *Voices under sleep, waking a dead world, so that the mind may not be whole in the present*⁴⁴ –. Suona molto moderna, e classica al tempo stesso, questa esigenza di volere l'impossibile per cambiare il mondo⁴⁵, anche se nel Becket di Eliot rappresenta una prospettiva di carattere essenzialmente teologico.

Se la prima tentazione era di tornare ai tempi dell'antica amicizia con Enrico, il secondo tentatore si riferisce in modo esplicito alla possibilità di un secondo cancellierato e quindi alla conquista di potere politico, di ciò che veramente serve per cambiare il mondo, perché il potere è di oggi, la santità invece è di domani – *Power is present. Holiness hereafter*⁴⁶ – e Becket non contrappone affatto il disprezzo del potere, ma la scelta di un potere superiore a quello del re, in quanto coloro che credono solamente nell'ordine umano non fanno altro che rendere stabile il disordine del mondo.

Ancora il potere è oggetto della terza tentazione, inteso questa volta come possibile alleanza con la nobiltà contro il re, cui potrebbero unirsi anche il popolo e la chiesa – *Church and people have good cause against the throne*⁴⁷ – cui tuttavia Becket contrappone molto nettamente il senso del dovere e il suo rifiuto di una prospettiva basata sul tradimento.

Il momento decisivo è tuttavia l'apparizione del quarto inatteso tentatore che mostra a Becket la vanità di ogni speranza riposta nel potere legato alle vicende della storia cui si contrappone solo quello in grado di estendersi fin oltre la morte. È la tentazione della santità

⁴³ Ivi, p. 25.

⁴⁴ Ivi, p. 26.

⁴⁵ Difficile non pensare a Eraclito: *Se non spera, non troverà l'insperato*, in Eraclito, *Frammenti*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2013, fr. 99, p. 377, e al motto *Soyez réalistes, demandez l'impossible* del maggio francese, forse ispirato a Camus.

⁴⁶ T.S. Eliot, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁷ Ivi, p. 34.

e del martirio che in realtà proviene dall'interiorità dell'arcivescovo e spiega perché, secondo le parole del tentatore stesso, *You know me, but have never seen my face*⁴⁸, L'ambizione è di poter andare oltre l'inconsistenza dei regni terreni, per i quali vale la legge secondo cui *When king is dead, there's another king*⁴⁹ e neppure la santità è sufficiente in quanto con il tempo anche i santuari vanno in rovina e i miracoli si esauriscono: occorre allora seguire *the way of martyrdom, make yourself the lowest on earth, to be high in heaven*⁵⁰. Tommaso è del tutto consapevole di avere sognato questo destino, ma anche del fatto che si tratta di un sogno di orgoglio e quindi di dannazione e di futuro tormento, ma, secondo le parole del tentatore, l'agire e il patire non possono essere sciolti dalla loro relazione: *You know and do not know, what it is to act or suffer. You know and do not know, that acting is suffering. And suffering action*⁵¹. Quasi per forza di inerzia, malgrado la presenza di tensioni opposte e le preghiere del coro che teme di essere coinvolto nella sua rovina, l'arcivescovo scivola verso l'ultima tentazione, anche se sa che a molti potrà apparire come un suicidio derivante da un arrogante fanatismo – *Senseless self-slaughter of a lunatic. Arrogant passion of a fanatic*⁵² –.

La seconda parte del dramma di Eliot è introdotta dal coro e dalla sua lirica presentazione del succedersi regolare delle stagioni, entro il quale gli uomini semplici trascorrono la propria vita incerta – *partly living*, come si è già detto –, che crea in modo perfetto la tensione crescente nell'attesa del dramma che non può più essere

⁴⁸ Ivi, p. 35.

⁴⁹ Ivi, p. 37; qui sembra sottolineato l'aspetto per così dire negativo del concetto reso famoso da E.H. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 2012, ed. orig. Princeton University Press 1957, le cui radici medievali vengono opportunamente messe in evidenza da Mt. Fumagalli, *Tre storie gotiche*, il Mulino, Bologna 2000, la seconda delle quali – *La cattedrale e il palazzo del re* – è dedicata alla vicenda di Becket e alla riflessione politica di Giovanni di Salisbury, suo segretario.

⁵⁰ T.S. Eliot, *op. cit.*, p. 39.

⁵¹ Ivi, p. 40.

⁵² Ivi, p. 45,

evitato. Le riflessioni poetiche e l'esame interiore approfondito dal protagonista nelle pagine precedenti lasciano spazio a una grandiosa rappresentazione dei fatti entro la cattedrale, dove i cavalieri giunti per compiere l'omicidio, ripetono contro l'arcivescovo, trasformandole in accuse, le parole dei tentatori apparsi in precedenza e riasumono, dal loro punto di vista, i passi successivi che hanno portato alla insanabile rottura tra il re e l'arcivescovo. Importa soprattutto la coreografia, con Becket che, malgrado gli inviti ad allontanarsi, ordina di aprire le porte della chiesa e quindi incede maestoso, con i simboli del potere spirituale, verso il suo destino di cui parla come di un sogno tanto spesso narrato – *like a dream that has often told*⁵³ – da diventare quasi irreali, ma ormai inevitabile, se pure difficile da sopportare – *Human kind cannot bear very much reality*⁵⁴ –. La processione, l'assassinio, l'auto-difesa dei cavalieri rivolta agli spettatori e il canto finale del *Te deum* concludono il dramma in modo maestoso e ne hanno sancito giustamente il grande successo e la funzione quasi di resoconto ufficiale, per il nostro tempo, dell'assassinio compiuto nella cattedrale di Canterbury il 29 dicembre del 1170.

Tuttavia il momento culminante della narrazione costruita da Eliot sta probabilmente nel passaggio dalla prima alla seconda parte, nel cosiddetto *Interlude* in cui alcune pagine in prosa riferiscono la predica tenuta dall'arcivescovo nella mattina del giorno di Natale. Si tratta indubbiamente di un brano di grande valore retorico in cui viene messo in evidenza ed esaltato il ruolo del martire nella storia della chiesa, a partire da un'osservazione profonda sull'apparente paradosso presente nelle messe che, nel giorno di Natale, celebrano, come tutte le messe, il sacrificio e la morte di Cristo, ma nello stesso tempo anche la sua nascita, secondo una logica strana per il mondo, perché *it is only in these our Christian mysteries that we can rejoice and mourn at once for the same reason*⁵⁵. Nella notte di Betlemme l'annuncio della pace, come risulta dal Vangelo di Luca, non si ri-

⁵³ Ivi, p. 66.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Ivi, p. 48.

ferisce certo alla pace quale può essere pensata nel contesto di un regno o di una famiglia, come si capisce chiaramente se si ricordano le sofferenze patite dai suoi discepoli che quelle parole andarono ad annunciare per tutta la terra *to suffer by land and sea, to know torture, imprisonment, disappointment, to suffer death by martyrdom*⁵⁶. Si comprende meglio come la pace annunciata nella notte di Natale non sia la pace come viene pensata dal mondo, se si tiene presente che nel giorno successivo al Natale si celebra Stefano, il primo martire, quasi a significare che, come godiamo e soffriamo nello stesso momento per la nascita e la morte del Signore, così pure godiamo e soffriamo insieme, sia pure in misura inferiore – *in a smaller figure*⁵⁷ – per la morte dei martiri. È chiaro ormai che Becket concentra la propria attenzione sul tema del martirio perché sa che al martirio si sta avviando e allora insiste sul fatto che non si deve pensare a un martire solo come a qualcuno che è stato ucciso oppure a qualcuno che è stato accolto nella schiera dei santi, perché significherebbe, nel primo caso, soltanto soffrire e, nel secondo, soltanto gioire; occorre invece pensare che il martirio non nasce dalla scelta di un uomo, ma dal disegno di Dio, poiché vero martire è chi annulla la propria volontà per aderire completamente a quella di Dio, chi non desidera più nulla per se stesso, e qui, con un tocco di straordinaria retorica, Becket mostra non solo di pensare a sé, come è evidente, ma anche alla possibilità di autoassolversi dalle tentazioni incontrate nelle pagine precedenti, e infatti precisa che tra i desideri cui il martire rinuncia vi è anche la gloria del martirio: *not even the glory of martyrdom*⁵⁸.

Il dramma di Eliot è stato riproposto anche da diverse versioni cinematografiche, una delle quali, del 1952, per la regia di George Hoellering, su sceneggiatura dello stesso poeta americano. Il testo è ripreso quasi alla lettera dall'opera lirica di Ildebrando Pizzetti su libretto dello stesso musicista, tratto da una traduzione italiana di

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ Ivi, p. 49.

⁵⁸ Ivi, p. 50.

Alberto Castelli⁵⁹, rappresentata per la prima volta alla Scala di Milano il primo marzo 1958 con la direzione di Gianandrea Gavazzeni e Nicola Rossi-Lemeni nella parte di Tommaso Becket, registrata anche in una versione tedesca da Herbert von Karajan nei primi anni Sessanta. Le nuove tecnologie – come si suole dire con formula magica diffusa ai nostri giorni – mettono a disposizione una splendida esecuzione sulla piattaforma Youtube che merita davvero di essere vista e ascoltata⁶⁰.

4. *Christopher Fry*

Dopo il grandioso dramma di Eliot, all'inizio degli anni Sessanta del secolo scorso si colloca l'opera teatrale di Christopher Fry⁶¹, il testo più bello – a parere almeno di chi scrive – tra tutti quelli ricordati, la cui prima si ebbe in Olanda nel 1961 e poi non fu rappresentato spesso, sia per il numero elevato di personaggi sia per la struttura assai complessa del racconto che non intende dare conto della successione storica dei fatti quanto piuttosto rendere visibile il flusso di ricordi presenti nella mente di Guglielmo il Maresciallo⁶² che, per la prima volta, assume una posizione di rilievo anche nella vicenda narrata. Il filo conduttore è la vita di Enrico II con il suo tentativo, apparentemente fallito, di dare legge e ordine all'Inghilterra che esce dal periodo dei terribili disordini precedenti alla sua ascesa al trono, che hanno ridotto il paese a una drammatica serie di rovine fumanti; diversamente da quanto accade in Eliot, sulle idee che con-

⁵⁹ Cfr. R. Viagrande, *Ildebrando Pizzetti. Compositore, poeta e critico*, Casa Musicale Eco, Monza 2013.

⁶⁰ La versione online si trova all'indirizzo <https://www.youtube.com/watch?v=mXBaULLWMC8>.

⁶¹ C. Fry, *Curtmantle*, Oxford University Press, London-New York-Toronto 1961; trad. it. di L. Dalla Rosa in "Sipario" 19/215 (1964), pp. 33-50 e 62.

⁶² Nella vasta bibliografia dedicata a questo emblematico personaggio non si può dimenticare G. Duby, *Guglielmo il Maresciallo - L'avventura del cavaliere*, Laterza, Roma-Bari 1995.

ducono Becket al martirio qui prevalgono i personaggi, il loro modo di comportarsi, i rapporti che legano gli uni agli altri.

Centrale infatti nell'interpretazione di Fry è il tema della vita e della storia come una specie di commedia, o di tragedia, con la conseguente esistenza di ruoli previsti da un copione invisibile che gli uomini sono chiamati a sostenere. Eleonora di Aquitania, sposa di Enrico, chiede a un certo punto quale sia la commedia e Guglielmo il Maresciallo le risponde che gli attori sono il re e il cancelliere, uno in funzione dell'altro. in quanto *there would be no Becket, without the king*⁶³. Becket stesso ne sembra consapevole, quando ammette di non meritare particolari riconoscimenti per la sua capacità di governo e avanza un'ipotesi che pare ricondursi proprio al tema della recitazione, quando ammette che egli si trova nella strana situazione di ottenere la fiducia degli altri, prima ancora di compiere le proprie azioni: *what I do well I do because men believe I will do it well before ever the thing is begun*⁶⁴, e, quando il vescovo di Londra, acerrimo avversario del nuovo arcivescovo di Canterbury, riconduce i suoi nuovi comportamenti pieni di carità e attenzione per malati e mendicanti al semplice desiderio di piacere, di soddisfare – si potrebbe dire – il suo nuovo pubblico. Così pure Enrico, nel momento forse più acuto della rottura con l'amico di un tempo, che dapprima sembra approvare la stesura che gli è sottoposta degli antichi costumi, ma immediatamente dopo viene preso dall'angoscia del pentimento e si rifiuta di sigillare il possibile accordo, interpreta ancora una volta le sue azioni come sviluppi di uno spettacolo: *And now we're to have a display of the anguished penitent*⁶⁵.

Probabilmente è proprio l'idea della presenza di ruoli che acquistano senso solo nelle loro reciproche relazioni a rendere il testo di Fry quasi una presentazione di possibili punti di vista diversi, e talvolta opposti, e a farne, tra i molti dedicati all'assassinio dell'arcivescovo di Canterbury, quello più ricco di spunti teorici. Da questo

⁶³ C. Fry, *Curtmantle* ... ed. ingl. cit., p. 11.

⁶⁴ Ivi, p. 20.

⁶⁵ Ivi, p. 45.

punto di vista il tema di fondo potrebbe essere definito, per usare un linguaggio dei nostri tempi, come la questione del contrasto tra la fiducia nell'esistenza della verità immutabile e una specie di relativismo conoscitivo, anch'esso strettamente legato all'idea della rappresentazione e della contrapposizione di tesi differenti, infatti *It's the nature of man that argues*⁶⁶ ed è traendo dalla polvere proprio le radici della disputa che Dio ha formato l'uomo.

A Enrico, secondo il quale la natura di un uomo si mantiene inalterata anche se muta il suo ruolo nella società, come accade a Becket quando abbandona la funzione di cancelliere per assumere quella di arcivescovo, quest'ultimo risponde che, come tutte le cose che esistono nella dimensione umana, anche la verità degli uomini si mantiene immobile solo fino a un certo punto, *until by a shift of their position, the shape of truth has changed*⁶⁷.

L'aspetto particolarmente interessante dell'interpretazione di Fry è che i due punti di vista non sono rappresentati in modo univoco dai due personaggi principali che invece, di volta in volta, assumono l'uno o l'altro. Per quanto riguarda la legge che Enrico vuole fare tornare al centro dell'ordine da restaurare in Inghilterra, il re si richiama alle antiche usanze e al modo con cui, in base a esse, gli ecclesiastici erano sottomessi al potere temporale che li giudicava nei tribunali del re, mentre Becket sostiene un ordine nuovo, quello che si sta affermando nella chiesa dopo le ventate riformatrici dei decenni precedenti e per questo intende difendere il diritto per i chierici di essere sottoposti alla giurisdizione ecclesiastica. Per quanto riguarda invece la legge di Dio, è Becket a sostenere l'assolutezza della volontà divina contrapponendola alle usanze assolutizzate da Enrico, perché *God said "I am Truth", not "I am Custom"*⁶⁸ e così è il re a trovarsi costretto a difendere una posizione *relativistica* secondo cui la verità degli uomini consiste proprio nelle usanze che essi stessi, nel tempo, hanno modellato con la loro vita.

⁶⁶ Ivi, p. 21.

⁶⁷ Ivi, p. 22.

⁶⁸ Ivi, p. 40.

Se fosse lecito schematizzare le loro posizioni, si potrebbe quasi dire che Becket, assumendo che la verità è Dio e non la legge fondata sugli antichi costumi, propone un mutamento dell'ordine tradizionale, in una sorta di *assolutismo riformatore*, mentre Enrico, assumendo per parte sua che la verità umana si trova nei costumi collocabili nella storia e non modificabili, gli contrappone una specie di *relativismo conservatore*.

Tra i due, a Eleonora è affidato il ruolo della mediatrice, ma soprattutto di colei che si rende conto della complessità delle situazioni umane e dell'intreccio delle diverse ragioni, e che quindi rivendica in un certo senso l'accettazione della realtà senza la pretesa di cambiarla secondo le proprie intenzioni: *Consider complexity, delight in difference ... do you think you can draw lines on the living water?*⁶⁹ e, a difesa della propria visione, la regina assume talvolta un tono agostiniano – che non saprei dire se esplicitamente ricercato da Fry – come quando, sempre con riferimento all'idea di ordine introduce addirittura un'analogia con la musica e con il linguaggio: *and govern as music governs itself within, by the silent order whose speech is all visible things*⁷⁰.

L'atteggiamento di Eleonora appare in modo particolarmente affascinante in un momento in cui i protagonisti stanno parlando dell'amore del lusso e delle cose belle che caratterizzava Becket nel periodo del cancellierato, cui va aggiunto il dato della castità, giudicata stravagante da Enrico che mai nasconde la sua passione per le donne, anche se la vicenda di Rosmunda è qui del tutto marginale e viene semplicemente ricordata con malizia dalla regina Eleonora, e che mantiene a corte un figlio bastardo avuto da una prostituta, il quale sarà tuttavia alla fine l'unico a rimanere presso il padre morente e a soffrire per lui, al termine del quarto atto completamente dedicato agli anni successivi all'assassinio di Becket e in particolare alla morte del re, ormai in conflitto aperto con il figlio Riccardo cuor

⁶⁹ Ivi. p.47.

⁷⁰ Ivi, p. 62.

di leone⁷¹. Parlando dunque del mutamento avvenuto nella personalità del nuovo arcivescovo, Eleonora mostra una certa nostalgia per il precedente Tommaso, descrivendolo con parole che mostrano la sua visione moderata, quasi estetica, della vita: *you have lost your genius for life, that ready sense of the world wick used to give your gravity a charm and your laughter a solemnity*⁷².

La decisa affermazione dell'ordine divino del mondo spinge Enrico fino a mettere in dubbio la bontà della creazione, segnata com'è da disastri naturali e dalle innumerevoli traversie cui è sottoposto l'essere umano, introducendo così in qualche misura un altro tema teorico di grande rilievo, quello della teodicea, cui Becket risponde con una splendida analogia, per sostenere che, al di sotto dell'apparente disordine, si mantiene comunque l'ordine voluto da Dio: *In the avalange of snow the star-figure of the flake is there unchanged*⁷³.

Un aspetto decisamente originale del testo di Fry è che l'assassinio, centro di tutti gli scritti dedicati alla vicenda, non viene rappresentato sul palcoscenico e viene risolto in poche battute senza alcun gusto per il macabro e il drammatico. Enrico, profondamente turbato per il comportamento dei quattro cavalieri che si sono allontanati, avendo forse preso alla lettera le parole con cui il re auspicava di potersi liberare dal rivale, manda il fedele Guglielmo a inseguirli per fermarli, ma, all'arrivo di un messaggero che gli porta notizie dall'Inghilterra, non ha neppure bisogno di ascoltarne le parole e lo anticipa – *Becket is dead*⁷⁴ – per allontanarsi poi e restare solo con i propri pensieri: *Let no one living come near me*⁷⁵.

⁷¹ A proposito di storia e narrazione, quanto è difficile immaginare la crudeltà di Riccardo, testimoniata dai documenti, se si continua a raffigurarselo con lo splendido viso e la barba brizzolata di Sean Connery che sorride a Robin Hood!

⁷² C. Fry, *Curtmantle* ... ed. ingl. cit., p. 37.

⁷³ Ivi, p. 41.

⁷⁴ Ivi, p. 74.

⁷⁵ Ivi, p. 75.

5. Jean Anouilh

Nel 1960 a Parigi si ha la prima rappresentazione dell'opera, che chiude il nostro percorso alla ricerca di qualche pur modesta verità sulla ormai mitica vicenda di Becket ed Enrico II, *Becket ou l'honneur de Dieu* di Jean Anouilh⁷⁶ che, come è stato giustamente osservato conclude la triade novecentesca che stiamo considerando, distinguendosi da quello di Eliot, che è un teatro di idee, e da quello di Fry, teatro di personaggi, caratterizzandosi invece come un teatro di situazioni⁷⁷.

Anouilh non si propone di avvalorare o ribadire qualche tesi particolare e, nell'esaltazione dell'amicizia che dapprima lega i due uomini e poi fatalmente si deteriora, ridimensiona in certa misura i giganti del mito alle dimensioni di persone normali, seguendo le loro vicende in una narrazione ricca di episodi che pare, per alcuni tratti, quasi una sceneggiatura cinematografica e non stupisce quindi che abbia rappresentato il riferimento per *Becket e il suo re*, film che si è già ricordato. L'insistenza nella descrizione dei diversi contesti – il cancellierato, la guerra, l'impegno diplomatico, l'arcivescovato – sottolinea, da un lato, la difficoltà, per il protagonista così come per lo scrittore, di passare da un ruolo all'altro, ma, d'altro lato, l'impegno a fare bene tutto quello che si fa: *J'aime au moins une chose, mon prince, et cela j'en suis sur. Bien faire ce que j'ai à faire*⁷⁸. Ed è proprio questa sorta di precetto che Enrico, per ammissione dello stesso Becket, riconduce a uno dei caratteri essenziali della sua personalità: *esthétique! Toujours l'esthétique?*⁷⁹ e infatti, all'accusa di essere amorale, rivoltagli dal re, Becket ribadisce che *La seule chose*

⁷⁶ J. Anouilh, *Becket ou l'honneur de Dieu*, Editions de la Table Ronde, Paris 1959.

⁷⁷ E. Roy, *The Becket Plays: Eliot, Fry, and Anouilh*, in "Modern Drama", 8/3 (1965), pp. 268-276.

⁷⁸ J. Anouilh, *Becket ... cit.*, p. 71.

⁷⁹ *Ibidem*.

*qui soit immoral, mon prince, c'est de ne pas faire ce qu'il faut, quand il le faut*⁸⁰.

Come si è già notato in altri autori presi in considerazione, anche in Anouilh viene accettata l'origine sassone di Becket, probabilmente sulla scorta di alcune opere storiche del secolo precedente⁸¹, in modo da fornire uno sfondo anche razziale e sociale allo scontro tra il re normanno e il suo amico-nemico sassone. Più di una volta il re si rivolge a Becket definendolo *mon petit saxon*, dimostrandosi anche del tutto consapevole delle tensioni esistenti tra le due etnie giustificate dai torti inflitti dai normanni alla popolazione sottomesa⁸². Il riferimento alle sue origini diventa un vero e proprio insulto nelle parole del vescovo di Londra che, di fronte alle richieste di Becket cancelliere, ribatte: *Un pauvre diacre nourri dans notre sein! Traître! Petit serpenti Débauché! Sycophante! Saxon!*⁸³ e, successivamente, dopo l'elezione ad arcivescovo, ne parla in termini violenti come: *ce porc mitré, cet imposteur, ce batard saxon, ce petit voyou!*⁸⁴.

In alcuni episodi Becket mostra di essere legato alle proprie origini sassoni, come quando, durante la caccia, i due amici si riparano dalla pioggia nella povera capanna di un contadino che ne ha grande paura, mentre il figlio cerca di difendere anche con la violenza la sorella che verrà portata a corte per lo stesso Becket, sassone come lei, che ricorda al re che *L'Angleterre sera faite, mon prince, le jour*

⁸⁰ Ivi, p. 84.

⁸¹ A. Thierry, *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands, de ses causes et de ses suites jusqu'à nos jours, en Angleterre, en Ecosse, en Irlande et sur le continent*, Furne & Cie, Paris 1846 (VII ediz.), 4 voll.; cfr. Paule Petitier, *Herméneutique du personnage historique: la figure de Thomas Becket chez Augustin Thierry et chez Michelet*, in Déruelle Aude, Potin Yann (dir.), *Augustin Thierry: l'histoire pour mémoire*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2018, p. 95-108.

⁸² J. Anouilh, *Becket ... cit.*, p. 15: *si les Français, par exemple, envahissaient un jour la Normandie et qu'ils y fassent le centième de ce que nous avons fait ici, je crois bien que je ne pourrais jarnais voir un Français sans tirer ma dague.*

⁸³ Ivi, p. 26.

⁸⁴ Ivi, p. 114.

*où les Saxons seront aussi vos fils*⁸⁵ e difende il giovane che lo ha colpito dando al cavallo la responsabilità della sua ferita, così come difende il giovane monaco che si aggira armato nel campo dell'esercito inglese e gli dichiara di voler riparare al proprio disonore vendicandosi contro qualche normanno⁸⁶.

Molto significativo è poi l'episodio di Guendalina, giovane ragazza gallese e quindi di un altro popolo sottomesso dai nuovi potenti, la quale si sente completamente sottomessa a Becket e alle sue parole – *La beauté est une des rares choses qui ne font pas douter de Dieu*⁸⁷ – risponde: *Je suis la captive de guerre de mon Seigneur et je lui appartiens tout entière*⁸⁸, ma viene sottratta da Enrico che la vuole per sé, ricordando che l'amico, in cambio della giovane sassone, si era impegnato a donargli qualunque cosa avesse chiesto, e finisce per uccidersi per non cedere alla prepotenza del re, ma anche perché turbata dalla cinica severità del cancelliere che le dice di non essere disposto ad accoglierla il giorno seguente, qualora potesse tornare da lui. Egli afferma di non essere in grado di amare veramente e di non credere nell'amore, se non a quello reciproco dei suoi genitori, come emerge dal lamento da lui scritto per la morte della madre e cantato dalla stessa Guendalina, su richiesta del re, in cui si ricorda come il padre di Tommaso, innamoratosi di una saracena, la fece venire a Londra dove diede alla luce il loro figlio che almeno a questo amore crede senza riserve: *A celui de mon père pour ma mère, oui, mon prince*⁸⁹.

Becket chiaramente, in questo dramma, non pratica la castità, come in altri dei racconti considerati e nelle vite scritte dai suoi contemporanei, e tuttavia Anouilh insiste sulla sua incapacità di amare, fin dal dialogo immaginario in cui, nel prologo, Enrico si rivolge a lui, inginocchiato presso la sua tomba e chiede, quasi a propria scu-

⁸⁵ Ivi, p. 36.

⁸⁶ Ivi, pp. 76 e sgg.

⁸⁷ Ivi, p. 45.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Ivi, p. 52.

sante: *Tu l'aimais, Gwendoline, Archevêque?*⁹⁰ e d'altra parte alla stessa Guendalina egli aveva ricordato con durezza che *Je n'aime pas qu'on m'aime*⁹¹.

Se dunque vi sono dubbi sulla capacità di Becket di amare veramente le donne, non sembrano esservene a proposito dell'amicizia che lo lega al re nel periodo del cancellierato e che viene poi tradita e sconfitta dall'intelligenza che si pone al servizio di una causa che prevale su tutto. È l'intelligenza, illusa dai fini cui pensa di doversi sottomettere, che finisce per svuotare e disprezzare i sentimenti che invece sono forse ciò che di più vero può nascere dalla convivenza umana, mettendo in evidenza, al tempo stesso, grandezza e bassezza dell'uomo⁹². Enrico ricorda quei momenti come *bon temps*⁹³ e non si può dimenticare che tra le ultime parole dell'arcivescovo compare anche un *pauvre Henri*⁹⁴ che risponde all'esclamazione di Enrico – *O mon Thomas*⁹⁵ – nel momento in cui si rende conto di quanto sta per accadere. Il re soprattutto soffre per i contrasti che lo dividono dall'antico amico e mai sembra dimenticare di quanto comunque gli è debitore: *Becket m'attaque et il m'a trahi. Je suis obligé de me battre contre lui et de le briser mais, du moins, m'a-t-il donné, à pleines mains, tout ce qu'il y a d'un peu bon en moi*⁹⁶.

Anche in Anouilh si ripropone l'interrogativo di fondo sui motivi reali del mutamento di atteggiamento di Becket e sul significato di quell'*onore di Dio* richiamato più volte, fin dalla scena iniziale, quando entrambi i protagonisti ricordano di essere stati disponibili a

⁹⁰ Ivi, p. 8.

⁹¹ Ivi, p. 46.

⁹² L.C. Pronko, *The World of Jean Anouilh*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1961, p. 211: *His principal theme is man himself as he faces his destiny. The secondary themes of love and money are but further illustrations of this theme, as they reveal man in his aspirations and his compromises, his greatness and his baseness.*

⁹³ J. Anouilh, *Becket ... cit.*, p. 10.

⁹⁴ Ivi, p. 189.

⁹⁵ Ivi, p. 185

⁹⁶ Ivi, p. 129.

un accordo *Sauf l'honneur du royaume!* per l'uno e per l'altro *Sauf l'honneur de Dieu!*⁹⁷. Numerosi sono i riferimenti. come in tutte le opere esaminate, all'amore del cancelliere per il lusso e le raffinatezze, come nel comico episodio delle forchette, nuovo strumento per sostituire l'uso delle dita per mangiare di cui si sottolinea che non ha *Aucun intérêt pratique, en effet. Mais c'est raffiné, c'est subtil*⁹⁸, Secondo Enrico, purtroppo Becket pensa troppo ed è *parce qu'on pense, qu'il y a des problèmes*⁹⁹ e, quasi anticipando lo sviluppo dei loro rapporti gli dice che un giorno, trovandosi di fronte a un problema, *ta grosse tête te présentera une solution et tu te flanqueras dans une histoire impossible*¹⁰⁰.

Se l'onore di Dio appare come la scoperta di un valore decisivo per spiegare la conversione di Becket, occorre dire che tuttavia non sembra caratterizzato da tratti che vadano oltre il mondo umano e, in sostanza, rientra tra i valori accettati in quanto necessari al mondo degli uomini. Anche lo sconcerto provocato dall'episodio dei quaranta poveri invitati a pranzo dall'arcivescovo non richiama valori veramente religiosi e per Enrico è in parte una forma di esibizionismo, come sostiene sua madre, e in parte sembra *correspondre à quelque chose dans son esprit*¹⁰¹ che ripropone ancora una volta la componente teatrale dei suoi comportamenti e il fatto che ha sempre avuto la tentazione di recitare la parte del giullare: *Il a toujours été farceur*¹⁰².

Se si considerano le finalità per cui va difeso l'onore di Dio è interessante osservare come, nella veste di cancelliere, Becket usi un abile argomento contro il vescovo di Londra, il quale vuole evitare nuove tassazioni per la chiesa, che potrebbe benissimo avere senso anche contro di lui dopo la nomina ad arcivescovo: *Dieu guide le*

⁹⁷ Ivi, p. 8.

⁹⁸ Ivi, p. 16.

⁹⁹ Ivi, p. 69.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Ivi, p. 103.

¹⁰² *Ibidem*.

*navire en inspirant les décisions du capitaine. Mais je n'ai jamais entendu dire qu'il donnait directement ses consignes à l'homme de barre*¹⁰³; ciò che cambia veramente è il ruolo assunto da Becket che porta al superamento o alla negazione di quello precedente – *Ce n'est plus de la politique que je fais*¹⁰⁴ –, anche se conserva la speranza che sia possibile unire onore di dio e onore del regno, come si afferma in occasione dell'ultimo incontro tra i due avversari sulla fredda spiaggia francese da cui l'arcivescovo si accinge a partire per tornare in Inghilterra nella sua cattedrale: *Que l'honneur de Dieu et l'honneur du roi se confondent*¹⁰⁵. Lo stesso significato ultimo della morte di Becket va oltre il suo martirio e, grazie al pentimento di Enrico e alla santità del grande sassone, *l'Angleterre lui devra sa victoire finale sur le chaos*¹⁰⁶ e il re, con la condanna degli assassini, si assume direttamente il ruolo di *défendre désormais l'honneur de Dieu et la mémoire de notre ami*¹⁰⁷.

Il motivo delle parti in commedia è richiamato in Anouilh dal tema delle etichette che, secondo Enrico, vengono usate in modo esagerato dall'amico e che da quest'ultimo vengono difese perché senza di loro il mondo non avrebbe forma, *sans étiquettes, le monde n'aurait plus de forme, mon prince* e senza un ordine *on ne sait plus ce qu'on y fait*¹⁰⁸ e noi sappiamo che si tratta di fare bene quello che dobbiamo fare, di rispettare la parte che viene assegnata.

Lo stesso martirio dell'arcivescovo perde i tratti teologici e trascendenti che presenta in Eliot, dove la vittima arriva fino al tentativo di liberarsi da ogni forma di orgoglio, compreso l'orgoglio del martirio, mentre in Anouilh il sospetto di ambizione nel comportamento dell'arcivescovo compare in modo esplicito soprattutto nelle parole del cardinale, che lo riceve insieme al papa, e sembra dipingere più

¹⁰³ Ivi, p. 23.

¹⁰⁴ Ivi, p. 125.

¹⁰⁵ Ivi, p. 161,

¹⁰⁶ Ivi, p. 191.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ Ivi, pp. 31-32.

il carattere del cardinale stesso che non di Becket; *Cet homme est évidemment un abime d'ambition*¹⁰⁹. Se in Becket affiora talvolta la consapevolezza del rischio di una simile accusa, essa non diventa un problema interiore, perché in lui prevale comunque il senso del proprio dovere, *laissant le monde m'accuser d'orgueil, pour y faire ce que je crois mon ouvrage*¹¹⁰ e, quando un sospetto simile viene anche a Luigi di Francia – *Vous avez le gout du martyre?*¹¹¹ –, egli risponde ricordando il suo ruolo – l'*étiquette* di cui si è parlato – e rivendicando il suo dovere di tornare nella sua cattedrale a difendere l'*honneur de Dieu*¹¹².

La dimensione essenzialmente umana dell'episodio del martirio viene sottolineata, in Anouilh, dalla battuta del giovane monaco sassone che esprime il desiderio di poter uccidere almeno un normanno – *un seul, je ne suis pas exigeant*¹¹³ –, cui Becket risponde dolcemente e – immaginiamo – con un sorriso che ha un gusto di simpatica ironia, ben lontano dal sorriso drammaticamente enigmatico che compare nelle ultime righe del romanzo di Meyer.

6. Il teatro della storia

Nella vicenda di Becket e il suo re, e in tutte le sue trasfigurazioni, è indubbiamente presente, più o meno decisivo che lo si voglia considerare, il riferimento alla politica inglese dei loro anni, quasi si trattasse – viene talvolta da pensare – della invenzione stessa della politica dei nascenti stati nazionali con le profonde contraddizioni fra innovazione e tradizione, fra conquiste aggressive e difese intransigenti, inserite in un contesto molto letterario che ricorda le parole di uno scrittore, nostro contemporaneo, grande narratore di fatti

¹⁰⁹ Ivi, p. 144.

¹¹⁰ Ivi, p. 148.

¹¹¹ Ivi, p. 152.

¹¹² Ivi, p. 153.

¹¹³ Ivi, p. 173.

storici in cui realtà e romanzo si intrecciano strettamente: *La storia crea strani scenari, si rassegna spesso al sentimentalismo e non disdegna le trame della finzione romanzesca, quasi volesse dotarsi di un senso che di per sé non possiede*¹¹⁴.

Ci soccorre anche un filosofo come José Ortega y Gasset, per il quale solo la somma della totalità dei punti di vista degli uomini potrebbe sollevarsi a una visione accettabile del mondo, che, in una sua opera del 1927, sembra descrivere – senza alcun riferimento alla vicenda di cui ci stiamo occupando – la situazione in cui ci siamo venuti a trovare nella nostra indagine¹¹⁵. A suo parere i grandi uomini sono quelli che hanno una missione creatrice, per i quali vivere ed essere significa compiere grandi cose, produrre risultati di grande rilievo, mentre per il pusillanime vivere è semplicemente esistere e mantenersi entro le situazioni come stanno¹¹⁶, *partly living* secondo l'espressione usata dal coro di Eliot; è dunque semplicemente comico accusare i grandi uomini di ambizione, giudicare ambiziosa la pretesa di Cesare di essere Cesare e la ricerca da parte di Napoleone del posto illustre di Napoleone¹¹⁷. Anche le innumerevoli contraddizioni di cui sono intessute le vite dei grandi uomini vanno accettate come essenziali, dal momento che a suo parere una politica è chiara quando la sua definizione non lo è, per cui occorre ammettere che o si viene al mondo per fare politica o per produrre definizioni e l'autentica politica postula l'unità dei contrari¹¹⁸. Il pensatore spagnolo si spinge fino a sostenere che i grandi uomini politici, paradossalmente, non sono interessanti, dal momento che mancano di vita interiore e non hanno quindi personalità, che è invece posseduta dalle loro azioni e dalle loro opere¹¹⁹, e quindi si può concludere che le

¹¹⁴ J. Cercas, *Anatomia di un istante*, trad. it. di P. Cacucci, Guanda, Milano 2017, ed. digitale posizione 358-359.

¹¹⁵ J. Ortega y Gasset, *Mirabeau o el politico*, in *Obras completas*, tomo III, sesta edizione, Revista de Occidente, Madrid 1966.

¹¹⁶ Ivi, p. 609.

¹¹⁷ Ivi, p. 610.

¹¹⁸ Ivi, p. 618.

¹¹⁹ Ivi, p. 624.

condizioni organiche, essenziali di un genio politico sono impulsività, turbolenza, imprecisione, povertà di vita interiore¹²⁰; sembra una descrizione dei nostri due personaggi e ci aiuta non certo a chiarire quale possa essere stata la realtà dei fatti, ma a rassegnarci a non poter cogliere la realtà dei fatti.

Si è detto più volte che una delle questioni più difficili da risolvere è rappresentata dal carattere e soprattutto dai cambiamenti di comportamento dell'arcivescovo di Canterbury, ed è assolutamente vero, come scrive una grande studiosa del pensiero medievale che *molto è stato scritto sul carattere di Becket e ancora egli ci sfugge*¹²¹. Sembra allora esserci di aiuto il suo segretario e biografo, il filosofo Giovanni di Salisbury¹²² a confermare l'ipotesi che abbiamo ripetutamente sfiorato e a insegnarci che anche gli uomini del XII secolo ne erano consapevoli. Nel *Policraticus* infatti si mostra sensibile, fin dalle prime pagine, alla metafora del teatro e quasi ci spiega il grande successo anche simbolico della vicenda di Tommaso Becket di cui si è cercato di fornire qualche idea:

*Quanti sono quei grandi sovrani rimasti sconosciuti perché nessuno ne ha mai parlato? Moltissimi probabilmente; onde io penso che chi aspira alla gloria dovrà saviamente cercare d'ottenere il favore dei letterati e degli scrittori dato che diversamente, senza cioè la luce che dona l'uomo di lettere, ogni impresa, pur eccellente. è destinata a sparire nelle tenebre e ogni altra forma d'elogio che potresti ottenere sarebbe talmente breve da sembrare che Eco risuoni in un applauso da teatro: è appena iniziato ed è già finito.*¹²³

¹²⁰ Ivi, p. 625.

¹²¹ B. Smalley, *The Becket conflict and the School*, Basil Blackwell, Oxford 1973, p. 109.

¹²² Cfr. Giovanni di Salisbury, *Anselmo e Becket. Due vite*, a cura di I. Biffi, Jaca Book, Milano 1990; per quanto riguarda la sua speculazione filosofica cfr. C. Grellard, *Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme*, Les Belles Lettres, Paris 2013.

¹²³ Giovanni di Salisbury, *Il Policratico, ossia delle vanità di curia e degli insegnamenti dei filosofi*, traduzione e cura di U. Dotti, Arago, Torino 2011, 4 voll., con testo latino tratto, per i primi 4 libri, dall'edizione di K.S.B. Keats-Rohan,

Ma la metafora del teatro¹²⁴ è valida anche quando si devono esaminare i comportamenti e le azioni dei singoli individui: *Bisogna quindi – in ciascun singolo caso – porre attenzione ai diversi ruoli – ratio personarum – che la natura, le circostanze o il caso fanno assumere ai singoli personaggi*¹²⁵, per cui *la vita degli uomini sembra più simile a una tragedia che non a una commedia: perché quasi nulla c'è qui che abbia lieto fine, dato che tutto quanto di dolce c'è stato al mondo diviene amaro*¹²⁶. L'uomo diviene schiavo del proprio ruolo che si trasforma in una seconda natura che gli impedisce di tornare a se stesso, quando sarebbe necessario¹²⁷. Solo Becket sembra riuscire a sottrarsi a questa legge: *riesci a star saldo sul fondamento di una salda virtù, non ti fai trasportare a destra e sinistra dal vento della volubilità, non vai in cerca delle mollezze dei piaceri e anzi comandi su quella stessa vanità che comanda sul mondo*¹²⁸, ma il percorso seguito fino a qui ci ha insegnato che proprio nel suo caso sembra funzionare la metafora dei ruoli che cambiano secondo i tempi della sua vita e richiedono diverse maniere per fare bene quello che il copione impone.

Se dunque si riesce a comprendere qualcosa solo accettando che la nostra storia si svolga davvero come una rappresentazione teatrale in cui sono importanti non gli individui storici, gli attori si potrebbe dire, ma i personaggi che sono chiamati a rappresentare e i ruoli che il regista, forse il destino o la ruota della fortuna – per usare una metafora presente in Giovanni di Salisbury –, ha previsto, allora si torna all'ultima scena del romanzo di Meyer, a quel sorriso enig-

Brepolis, Tournhout 1993, e, per i 4 successivi, da quella di C.C.J. Webb, Clarendon Press, Oxford 1909, p. 43.

¹²⁴ Cfr. D. Dox, *The Idea of the Theater in Latin Christian Thought. Augustine to the Fourteenth Century*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2004.

¹²⁵ Giovanni di Salisbury, *Il Policratico* ... cit., p. 107.

¹²⁶ Ivi, p. 521.

¹²⁷ Sulla coerenza della metafora del teatro con le posizioni filosofiche di Giovanni cfr. C. Grellard. *Jean de Salisbury* ... cit., in particolare, nel capitolo 4, il paragrafo dedicato a *La métaphore théâtrale et l'aliénation du moi*, pp. 178 e sgg.

¹²⁸ Giovanni di Salisbury, *Il Policratico* ... cit., p. 45.

matico, senza la dolce ironia con cui Becket risponde al monaco sassone che, in Anouilh, vorrebbe uccidere almeno un normanno, e viene il sospetto che possa anche significare che, almeno in parte, si prende gioco di noi. Ci siamo mossi entro le coordinate già individuate da Victor Hugo, ben prima dei nostri discorsi contemporanei su storia e retorica o su storia e letteratura: *Il genere umano, considerato come grande individuo collettivo che di epoca in epoca compie una serie di atti sulla terra, presenta due aspetti, quello storico e quello leggendario. Il secondo non è meno vero del primo e il primo non è meno congetturale del secondo*¹²⁹. Entro queste coordinate il Tommaso reale, quello della storia, è diventato come la *cosa in sé* di Kant, impossibile da cogliere, e quindi non gli si manca di rispetto se si arriva a pensare che quel Tommaso che invece riusciamo a conoscere, e solo attraverso una maschera da attore, si possa anche prendere gioco di noi. È stato santo ma anche peccatore, difensore dei diritti della chiesa ma anche ipocrita oppositore del potere regio, cristiano ma anche musulmano, casto ma anche amante passionale, amico ma anche nemico di Enrico, avversario ma anche complice dei principi ereditari. Ed è proprio questo intreccio inestricabile che può insegnare qualcosa:

*L'intera vita umana non è altro che uno spettacolo in cui, chi con una maschera, chi con un'altra, ognuno recita la propria parte finché, ad un cenno del capocomico, abbandona la scena. Costui, tuttavia, spesso lo fa recitare in parti diverse, in modo che chi prima si presentava come un re ammantato di porpora, compare poi nei cenci di un povero schiavo. Certo, sono tutte cose immaginarie; ma la commedia umana non consente altro svolgimento.*¹³⁰

¹²⁹ V. Hugo, *La légende des siècles*, Jules Rouff, Paris 1899, vol. I, pp. 9-10, traduzione mia.

¹³⁰ Erasmo da Rotterdam, *Elogio della Follia*, LibroLibero, Milano 1996 (edizione elettronica), pp. 43-44.

Amalia Salvestrini

RETORICA TRA LETTERATURA E STORIA.
AGOSTINO E IL MEDIOEVO POLIMORFO
DI LOUIS DE WOHL¹

Abstract

L'articolo intende approfondire la questione del Medioevo come luogo di narrazioni a partire dal romanzo di Louis De Wohl (1903-1961) dedicato ad Agostino d'Ipbona, *Una fiamma inestinguibile* (1952) e dal tema della retorica. Il tema della retorica, come una delle dimensioni possibili in cui rappresentare la storia, dà vita sia a una peculiare narrazione *descrittiva* del Medioevo, plurale e variegata, sia a una narrazione *creatrice* della storia stessa, dal momento che la potenza della parola di Agostino viene colta nella sua capacità di incidere e trasformare la storia stessa. Il contributo si conclude con l'analisi di alcuni tratti salienti di altri romanzi di ambientazione medievale di De Wohl, su Francesco d'Assisi (1958) e su Tommaso d'Aquino (1950), per osservarne la peculiare rappresentazione di Medioevo che a tratti sembra andare oltre agli schemi storiografici degli anni in cui sono scritti.

The article intends to explore the question of the Middle Ages as a place of narrations starting from Louis De Wohl's (1903-1961) novel about Augustine of Hippo, The Restless Flame (1952) and the theme of rhetoric. The subject of rhetoric, as one of the possible dimensions in which to represent history, gives rise both to a peculiar descriptive narrative of the Middle Ages, plural and variegated, and to a narration that creates history itself, since the power of Augustine's word is captured in its ability to affect and transform history itself. The paper concludes with an analysis of some salient features of other medieval novels by De Wohl, on Francis of Assisi

¹ Il presente studio ha origine da una lezione che ho tenuto al laboratorio di Storia della filosofia medievale *Rappresentazioni del Medioevo e del pensiero medievale nella letteratura contemporanea* dell'A.A. 2017-2018, presso l'Università degli Studi di Milano.

(1958) and Thomas Aquinas (1950), in order to observe the peculiar representation of the Middle Ages that emerges, which at times seems to go beyond the historiographic schemes of the years in which they were written.

Introduzione

Tra le tante figure che hanno riflettuto sulla difficoltà della storia di esaurire il senso del reale, che sempre la eccede, che sempre la destina a un compito infinito, vi è il poeta francese Paul Valéry. Le molteplici *dimensioni* di ciò che lo storico vuole rappresentare non sono raggiunte e il suo sforzo rischia di diventare arbitrario. La storia non è quindi altro che racconto (*récit*). L'unica storia possibile è quella che si traduce in *interpretazione* e diviene *storia mitica*².

Le considerazioni di Valéry sulla storia offrono un interessante punto di partenza per affrontare il rapporto tra letteratura e storia, in particolare propongono un'interessante prospettiva per riflettere sul tema *narrare il Medioevo*. Se si parte dall'idea della incompletezza del discorso storico, dell'impossibilità di una ricostruzione completa della storia, si può allora vagliare quale possa essere il contributo di una narrazione che diviene una *storia mitica*, seppure in un senso non del tutto coincidente a quello valéryano, in cui ad esempio Leonardo da Vinci è *mito* in quanto filosofo, se si intende per *filosofo* non colui che esplica i propri pensieri con mezzi linguistici, bensì come colui che ha un metodo, una forma di pensiero e di conoscenza, attuabile con diversi mezzi, tra cui la pittura³.

² Cfr. P. Valéry, *Cahiers*, vol. II, Gallimard, Paris 1974, pp. 656, 1459, 1500; E. Franzini, *La filosofia fra storia e interpretazione*, in A. Civita, E. Franzini, G. Invernizzi, A. Lupoli, M. Parodi, *Filosofia storia interpretazione*, CUEM, Milano 1990, pp. 61-83. L'idea della narratività della storia è stata poi sviluppata in modo particolare, ad esempio, da Hayden White.

³ Cfr. E. Franzini, *op. cit.*, p. 64; P. Valéry, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, in Id., *Œuvres*, vol. I, Gallimard, Paris 1957; Id., *Léonard et les philosophes*, in Id., *Œuvres ... cit.* Vedi anche l'edizione in traduzione italiana (Id., *Leonardo e i filosofi*, a cura di A. Sanna, D. Manca, ETS, Pisa 2019) della quale si segnalano i due saggi interessanti: A. Sanna, *Variazioni su Leonardo. Dall'Introdu-*

Da questo punto di vista i romanzi di ambientazione medievale di Louis De Wohl possono costituire un buon terreno di indagine perché sembrano rappresentare il proprio oggetto da molteplici punti di vista, conferendo profondità storica ai personaggi senza mai perdere la dimensione narrativa che ne è anzi costitutiva. L'oggetto, la vita dei santi, sembra formarsi cioè in un contesto caratterizzato da una pluralità di voci che lo plasma e lo delimita. Ne sono esempi i romanzi su l'apostolo Paolo, Sant'Elena, Agostino d'Ippona, Benedetto da Norcia, Francesco d'Assisi, Tommaso d'Aquino, Giovanna d'Arco, per citarne solo alcuni ambientati nel Medioevo⁴. De Wohl sembra proporre un'agiografia propriamente laica in cui si delinea il santo come *nuovo eroe*. Si potrebbe addirittura dire che le sue sono figure *mitiche* perché proiettate in un passato lontano di cui tuttavia importa comprendere l'ambiente e la peculiare individualità dei singoli santi le cui virtù fungono e vengono proposte come ideale regolativo per l'uomo contemporaneo.

Al fine di approfondire il tema del *narrare il Medioevo* mettendo in luce quali rappresentazioni del Medioevo emergano dalle pagine di De Wohl, occorre delimitare ulteriormente il campo di indagine a un tema particolare. Si è scelto in questa sede di trattare il tema della *retorica* proprio per cogliere il *racconto* di De Wohl nel suo

zione al metodo di Leonardo a Leonardo e i filosofi; e D. Manca, *Valéry, i filosofi e la mente di Leonardo*. In quest'opera, Valéry esprime l'ambivalente rapporto di Leonardo con la filosofia con queste parole (p. 52): *Ecco quello che mi sembra in Leonardo più meraviglioso e che lo contrappone e lo unisce ai filosofi ... Leonardo è pittore: io dico che ha la pittura per filosofia. In verità, è lui stesso che lo dice; e parla della pittura come si parla di filosofia: vale a dire ch'egli vi rapporta ogni cosa. Si fa di quest'arte ... un'idea eccessiva: la si considera il fine ultimo dello sforzo della mente universale.*

⁴ De Wohl non ha scritto solo vite dei santi, si segnalano alcuni tra i romanzi di ambientazione medievale: *Attila. La tempesta d'Oriente* (1949), *La liberazione del gigante* su Tommaso d'Aquino (1950), *Una fiamma inestinguibile* su Agostino d'Ippona (1952), *La lancia di Longino* (1955), *Giovanna la fanciulla guerriera* su Giovanna d'Arco (1957), *Il gioioso mendicante* su Francesco d'Assisi (1958), *La gloriosa follia* (1958) sull'apostolo Paolo, *La città di Dio* su Benedetto da Norcia (1959), *La mia natura è il fuoco* su Caterina da Siena (1961).

svolgersi in una dimensione che a sua volta è per certi versi narrativa. Si vedrà come il narrare per così dire *descrittivo* di De Wohl costituisca il proprio oggetto nel suo farsi perché tematizzare la retorica significa evidenziare le dimensioni, *tra le n possibili*, in cui la forza della parola ha creato la storia. Significa cioè tematizzare una *narrazione creatrice* di storia, ovvero produttrice di quelle *n dimensioni* che la *descrizione narrativa* andrà a rappresentare. Il tema della retorica consente inoltre di aprire a una rappresentazione del Medioevo meno racchiusa in pregiudizi o in categorie, come quella del rapporto tra fede e ragione, in cui troppo spesso è stato rappresentato e limitato⁵.

Si assume qui una nozione molto ampia di retorica, che include tutti gli stili argomentativi che non solo mirano a persuadere, ma che fanno della forza della parola ciò con cui si può agire nella storia trasformandola, trasfigurandola⁶. Tra le tante figure mitiche narrate da De Wohl, vi è quella del santo filosofo che forse meglio consente di indagarne la prospettiva retorica.

Nel presente saggio ci si sofferma perciò principalmente sulla figura di un filosofo vissuto tra il IV e il V secolo, ossia Agostino d'Ip-pona. Il commento e l'analisi del romanzo di De Wohl a lui dedicato fa emergere, attraverso il tema della retorica, una rappresentazione

⁵ Molteplici sono le prospettive storiografiche che hanno messo in evidenza il rapporto tra fede e ragione come tema tipicamente medievale, come nel caso delle *narrazioni* neoscolastiche del Medioevo, ad esempio nelle grandi sintesi di Grabman e Gilson. Su questi aspetti si segnalano: R. Imbach, A. Maierù (a cura), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento: contributo a un bilancio storiografico. Atti del Convegno internazionale. Roma 21-23 settembre 1989*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1991; M. Parodi, *La non-storia del pensiero medievale nell'enciclica "Fides et ratio"*, in "Rivista di storia della filosofia" 54/2 (1999), pp. 319-327; Id., *L'enciclica Lumen fidei ovvero l'argomento del sarebbe meglio*, in "Rivista di storia della filosofia" 69/1 (2014), pp. 161-172.

⁶ Tra i molteplici studi sulla retorica, si segnala solo C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Einaudi, Torino 2001 sia perché si condivide la prospettiva teorica che anzi orienta alcune linee di ricerca di cui il presente articolo è parte, sia perché offre una sintesi storicamente interessante delle problematiche retoriche.

peculiare del protagonista e del suo contesto storico. In conclusione si traggono alcune considerazioni generali sulle peculiarità specifiche di De Wohl nel narrare il Medioevo. Tali considerazioni generali sono sostenute dalla comparazione con altri due romanzi ambientati nel XIII secolo dedicati a figure in cui la parola può essere colta come *narrazione creatrice* di storia e che presentano una certa relazione con la filosofia. La prima figura, Francesco d'Assisi, sebbene fondatore di un ordine religioso, è ispirazione per lo sviluppo di una certa linea di riflessioni filosofiche. La seconda, Tommaso d'Aquino, è egli stesso filosofo, oltre che teologo.

Tre fasi della retorica in Agostino d'Ippona

La *narrazione descrittiva* nel romanzo dedicato ad Agostino d'Ippona, *Una fiamma inestinguibile. L'avventurosa vita di sant'Agostino* (1952)⁷, trova nella sfera dell'eloquenza un ambito privilegiato per restituire con vividezza l'ambiente, i personaggi e il protagonista con le sue vicende interiori ed esteriori. Questo è certamente possibile per la natura stessa del protagonista: fin dalla giovinezza se ne evidenziano le doti argomentative che lo portano a diventare maestro di retorica, prima a Cartagine e poi a Milano, una brillantezza di eloquenza che indubbiamente Agostino mantiene da cristiano convertito e più tardi da vescovo. Il filo rosso della retorica subisce inflessioni specifiche nel corso della narrazione, assumendo forme precise a seconda delle fasi della vita e del pensiero di Agostino.

La retorica non appare come l'unica dimensione della *narrazione descrittiva*, anzi se ne possono notare molteplici con le quali si descrivono il contesto, la personalità dei personaggi secondari, o la stessa vita interiore del protagonista che traspare con forza non solo nella sua costante ricerca della conoscenza e della verità, degli onori

⁷ L. De Wohl, *Una fiamma inestinguibile. L'avventurosa vita di sant'Agostino*, BUR, Milano 2015.

e della gloria terreni in un primo momento⁸, dei beni spirituali e di Dio successivamente, ma anche nella rappresentazione delle sue passioni e dei suoi affetti. D'altra parte, seguendo la dimensione della retorica nei periodi della vita e del pensiero dell'Agostino di De Wohl, è possibile individuare, oltre alla naturale eloquenza giovanile, tre fasi su cui è interessante soffermarsi per il nostro tema: la prima rappresenta il periodo manicheo ed è caratterizzata da un'eloquenza razionalista; la seconda è il periodo in cui Agostino si converte al cristianesimo e la sua retorica sembra assumere una portata simbolica e allegorica; infine l'Agostino vescovo, anche nelle dispute anti eretiche e proprio per la volontà di insistere sull'unità della Chiesa, sembra assumere una retorica conciliatrice.

Quando Agostino si trova a Cartagine dove frequenta la più prestigiosa scuola di retorica, ha diciotto anni. La *narrazione descrittiva* evidenzia le sue inclinazioni razionaliste prima ancora della conversione al manicheismo, nel momento cioè in cui accoglie il punto di vista dei filosofi, scoperto attraverso l'*Ortensio* di Cicerone, e inizia le dispute con l'amico Armodio, cristiano saldo nella sua fede, arrivato da poco a Cartagine da Tagaste. Già presente alla coscienza di Agostino per la fede cristiana della madre Monica, il costante confronto con il cristianesimo assume a partire da questo momento una dimensione anche dialettica e retorica, in cui Agostino, spinto dalla ricerca del vero e della conoscenza, si impegna a risolvere problemi filosofici⁹.

L'incontro con Bahram, l'eletto che lo inizia al manicheismo, è decisivo in questo senso perché gli offre una spiegazione razionale del reale apparentemente fondata e inconfutabile. È a questo punto che emerge con forza la componente razionalista della retorica di Agostino in questa prima fase. In un passaggio in cui Agostino

⁸ Ivi, IV.4, p. 147.

⁹ Uno dei primi alterchi dialettici tra il discorso razionalista di Agostino e quello fideistico, giudicato da Agostino irrazionalista, del cristianesimo, si ha in uno dei confronti con la madre Monica. Vedi: ivi, III.2, pp. 92-93.

espone all'amico Onorato il motivo della sua conversione, emerge chiaramente la componente razionale della nuova fede:

*“Infine ho conosciuto uomini in grado di liberarmi dai miei errori e di condurmi a Dio con la sola forza della ragione ... Ora, ... ho imparato a non credere a nulla finché la sua verità è stata messa in discussione, e dimostrata fino in fondo” ... [Onorato:] “Ma cosa significa, in pratica?”. “Pratica e teoria sono tutt’uno” rispose Agostino. “Se la teoria corrisponde a verità, devi accettarla, e se la accetti devi agire di conseguenza. Io non ho costretto Alipio a diventare manicheo. Non ho forzato Armodio, minacciandogli le fiamme dell’inferno. Li ho convinti avvalendomi della logica”.*¹⁰

Sebbene Agostino insista sul carattere razionale e la forza logica della dottrina manichea, il narratore evidenzia la potenza *retorica* della parola di Agostino, che appare certamente *razionalista* per i caratteri della nuova fede, ma manifesta i suoi effetti persuasivi per le capacità retoriche di Agostino:

*La cosa importante, però, era che la dottrina manichea era vera. E la riprova stava nella sua capacità di spiegare l’esistenza del male. Nessun’altra ci era riuscita. E adesso anche Onorato si stava lasciando convincere. Aveva già quell’espressione come ipnotizzata. L’eloquenza di Agostino non lasciava scampo. Declamava come Demostene quando si levava i sassolini dalla bocca.*¹¹

La razionalità del manicheismo consiste quindi nella sua capacità di dare risposta, con argomentazioni di cui Agostino sottolinea il carattere logico che rendono la dottrina vera, a domande che altre prospettive, come quella cristiana, lasciano irrisolte, e soprattutto al problema dell’esistenza del male. D’altra parte l’influenza esercitata da Agostino come maestro e come amico si svolge tutta sul piano retorico, rendendolo capace di convertire prima tutti gli amici, persino

¹⁰ Ivi, II.7, pp. 74-75.

¹¹ Ivi, p. 76.

i più saldi nella fede come Armodio, poi gli allievi, una volta tornato a Tagaste come maestro di retorica per fare da precettore a Licenzio, figlio del suo benefattore Romaniano.

Nonostante il carattere razionale del manicheismo più volte sottolineato da Agostino, proprio il confronto con l'eletto Fausto pone le condizioni per superare il manicheismo: anche l'unico che avrebbe saputo risolvere le sue domande, si dimostra incapace e anzi la sua eloquenza appare ad Agostino priva di contenuto:

Se avessero ragione gli esteti, Fausto sarebbe l'uomo più grande al mondo. Nessuno sa esprimersi con altrettanta eloquenza ed eleganza. Uno stile impeccabile. Ma la sostanza, era vera? Sai, saggezza e follia sono come i cibi sani o malsani. Entrambi si possono servire in modo semplice, o seguendo ricette elaborate. Allo stesso modo, dietro un linguaggio piano o ricercato si possono nascondere sia concetti saggi sia assurdi.¹²

Oltre a notare in questo passaggio una delle questioni più ricorrenti nella storia della retorica, ossia quella del rapporto tra forma e contenuto¹³, è importante sottolineare come emerga una differenziazione significativa: l'intenzione filosofica, la costante ricerca della conoscenza e del vero in Agostino, come aveva osservato l'amico Alipio¹⁴, è quella che lo rende inquieto, che gli fa porre sempre nuove domande, è quella soprattutto che conferisce corpo e materia all'eleganza e al fascino formale della sua parola.

¹² Ivi, IV.5, p. 150.

¹³ Il tema ha certamente radici classiche e si ripresenta in più momenti nel Medioevo, ma si veda, a titolo esemplificativo, il dibattito sorto durante il XII secolo che vede in Giovanni di Salisbury uno dei protagonisti: E. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, vol. I, Albin Michel, Paris 1998, pp. 523 sgg. A proposito del tema del rapporto tra forma e contenuto in Giovanni di Salisbury, mi permetto di rinviare a: A. Salvestrini, *Il concetto di pulchrum in Giovanni di Salisbury*, in "Doctor Virtualis" 15 (2019), pp. 108-112.

¹⁴ L. De Wohl, *Una fiamma inestinguibile ... cit.*, IV.5, p. 147: *il tuo amore per la conoscenza e la verità, Agostino, supera qualsiasi altro.*

Le peculiarità retoriche di Agostino emergono con chiarezza durante la prova pubblica di eloquenza che egli è chiamato a svolgere per ottenere la cattedra di retorica a Milano:

Due giorni dopo, parlò davanti a duecento persone di Cicerone e Seneca. Il suo pubblico era stato convocato per ordine del prefetto, e si era presentato rassegnato a un'ora di noia mortale. Invece restarono tutti incantati dall'eloquenza e dall'inventiva dell'oratore.¹⁵

Il contesto culturale viene delineato in poche battute mostrando l'inclinazione del pagano e anticristiano Simmaco per Agostino: all'alto funzionario imperiale importa che Agostino non sia cristiano (nonostante l'editto contro i manichei) al fine di contrastare la grande influenza esercitata dal vescovo di Milano Ambrogio.

È proprio nell'incontro con Ambrogio, quando Agostino ascolta per la prima volta un suo sermone, che si delinea il secondo registro retorico cui si accennava in precedenza. La retorica di Ambrogio non è brillante come quella di Fausto (*non che fosse eloquente quanto Fausto. E non ne aveva la voce melliflua e suadente ... No, sul fronte dello stile non erano proprio paragonabili¹⁶*), ma molto coinvolgente e persuasiva (*Eppure era convincente. E la folla pendeva dalle sue labbra. Sapeva farla piangere, ridere, sospirare, li aveva in pugno¹⁷*). La descrizione del sermone di Ambrogio mette in evidenza gli aspetti che mostrano un'eloquenza non ornata e che diviene attenta alla portata simbolica e allegorica della parola, aspetto che emerge nella lettura allegorica delle *Scritture*:

Lo stile però era buono. Niente fuochi d'artificio, nessuno sforzo di intrattenere il pubblico. Non era nemmeno arguto. Eppure aveva stile ... Giusto adesso stava citando l'Antico Testamento. Interessante, però. Molto. Non lo interpretava in senso letterale. Almeno non sempre. Anzi, avvertiva i fedeli che in molti passi un'interpreta-

¹⁵ Ivi, V.2, p. 176.

¹⁶ Ivi, V.5, p. 185.

¹⁷ *Ibidem*.

zione letterale poteva condurre in errore e alla falsità. Definiva quei passi “allegorici”: storie con un profondo significato nascosto. La lettera uccide, lo Spirito dà vita. un concetto ribadito a più riprese, con forza. Allegorie. Forse era il caso di approfondire l’argomento. Nei loro attacchi alle Scritture, i manichei si concentravano sempre sul testo puro e semplice, e avevano un vero talento per individuarne le contraddizioni. Se però si trattava di allegorie, quegli attacchi erano a vuoto.¹⁸

In questo contesto si vede come Agostino sia attratto dalla peculiare lettura allegorica delle *Scritture* da parte di Ambrogio, lettura capace di vanificare le obiezioni manichee e al tempo stesso di mostrare e risolvere le contraddizioni interne alla dottrina di Mani:

Eppure le parole di quell’uomo non sembravano assurde. Non chiedeva l’impossibile alla mente dei suoi ascoltatori. Svolgeva e dimostrava ogni assunto. Non che fossero inattaccabili, anzi. Ma parte di quanto stava dicendo risolveva una quantità di contraddizioni manichee.¹⁹

Proprio la potenza simbolica e allegorica della parola dà occasione ad Agostino di individuare corrispondenze tra la teoria neoplatonica di Plotino e l’*incipit* del vangelo di Giovanni, grazie alla citazione paolina nel sermone di Ambrogio: *La lettera uccide, lo Spirito dà vita*²⁰. In questo contesto, anche i discorsi di Agostino si mostrano più attenti alla dimensione simbolica e allegorica del linguaggio:

“Il principio, Alipio. Il principio. Dovevo esser cieco per non vederlo prima. E afflitto dalla cecità sbagliata ... Tiresia, l’antico veggente, era cieco ... eppure vedeva più a fondo di altri con due occhi sani ... come pure l’uomo che ha scritto questo ... Plotino ...

¹⁸ Ivi, p. 186.

¹⁹ Ivi, p. 187.

²⁰ Ivi, VI.1, pp. 228-229; 2Cor 3, 6.

come Platone, anche lui teorizza due mondi: quello dei sensi e quello dell'intelletto ... mi sono reso conto dell'esistenza di una realtà che finora avevo negato come impossibile: il puro spirito. Poi ho ricordato una frase che Ambrogio ripete spesso ai suoi fedeli: La lettera uccide, lo Spirito dà vita. Dubito che il vescovo abbia mai letto Plotino. È arrivato alla medesima conclusione, ma da un'altra via".²¹

Una volta riconosciuta l'esistenza della componente spirituale e razionale con cui l'uomo trascende la dimensione sensibile, Agostino individua anche la corrispondenza tra il Verbo del vangelo di Giovanni e il *Logos* neoplatonico²²:

“E ho scoperto anche un'altra cosa ... Il Logos. La Parola. Per Platone era il principio primo. Il Logos è Dio. Dio è nato da Dio. Ed ecco di nuovo la stessa, impressionante corrispondenza: l'incipit del quarto Vangelo cristiano ... In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio ... Il Logos era prima del tempo ... e proprio pochi giorni fa Ambrogio ha citato uno dei profeti ebrei dell'Antico Testamento, secondo cui il Messia sarebbe giunto dall'eternità.”²³

In seguito, quando Agostino approfondisce le letture neoplatoniche e cristiane, è proprio un accenno all'*eloquenza di Paolo* che mostra l'ingresso di Agostino nel percorso per la comprensione del divino:

Questo Paolo ... c'è una corrispondenza stupefacente tra lui, Platone e Plotino. Ma Paolo va anche oltre. E nella purezza della sua eloquenza, ho intravisto il volto del divino.”²⁴

²¹ L. De Wohl, *Una fiamma inestinguibile ... cit.*, VI.1, p. 228.

²² Cfr. Agostino, *Confessioni*, a cura di C. Carena, Città Nuova, Roma 1995, VII, 9, 13 (si segnala altresì la traduzione a cura di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 1999).

²³ L. De Wohl, *Una fiamma inestinguibile ... cit.*, VI.1, p. 229.

²⁴ Ivi, VI.5, p. 254.

Il culmine della portata simbolica e allegorica della parola si raggiunge forse nell'episodio dell'estasi di Ostia, quando Agostino e la madre Monica, in attesa di fare ritorno a Cartagine, affacciati alla finestra, dialogano e riflettono sulla vita eterna dei beati:

Raggiunse la finestra affacciata sul giardino e si appoggiò al davanzale. Una brezza leggera le scompigliò i capelli argentati. Agostino la seguì, e si chinò accanto a lei. "Mi domando ..." disse Monica. "Cosa, mamma?" "Com'è." "Com'è cosa?" "La vita dei santi in paradiso." "È la fonte stessa: quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo." "Sì. la fonte della vita, il mare aperto." "Davide la sperimentò: Come la cerva anela ai corsi d'acqua, così l'anima mia anela a te, Dio. L'analogia è sempre con l'acqua ... se uno rinasce da acqua ..." "E dallo Spirito. No, non è sempre l'acqua. C'è anche la manna dell'Eucarestia ..." "E i chiodi della sofferenza ... il legno della Croce ..." "L'agnello pasquale. Il vino, l'olio ..." "La corona di spine ..." "L'acqua tramutata in vino ..." "... il vino in sangue."²⁵

Le immagini sensibili evocate divengono segni corporei di un più alto senso spirituale e intelligibile. Divengono vie di accesso a una verità più profonda in un gioco di associazioni e rimandi scritturistici in cui le voci di madre e figlio si intrecciano e si confondono fino a raggiungere la vetta in cui la parola non ha inizio né fine, fino a raggiungere, in parte, nell'istante, immagine dell'eternità, la visione dell'altra dimensione che è quella non temporale e creaturale, bensì eterna e divina della verità:

"E poi il sangue ridiventato acqua ..." "Sì. La fonte che guarisce il mondo. Tutte le cose dei sensi e che tuttavia li superano." "E una volta superati i sensi ..." "... quando l'atto della volontà avviene per impulso della Grazia ..." "... nulla di ciò che brilla di luce corporale è pari alla gioia dell'eterno." ... "E su cosa si fondano le nostre percezioni, la capacità di giudizio e decisione?" "Sulle facoltà

²⁵ Ivi, VIII.3, p. 288.

dell'anima, la vetta della Sua creazione.” “Ah, ma poi esiste anche un'altra strada ... una via segreta.” “Sì, ancora più alta, fino al regno della ricchezza eterna ...” “Ed esiste una vita in quella Saggiezza di cui sono fatte tutte le cose ...” “Ma quella Saggiezza non è creata. Esiste da sempre, e sempre sarà ...” “E di più ...” “Sì ... È il Dio del mio amore.” Infine uno dei due sospirò, ma era impossibile sapere chi. Il sospiro apparteneva a entrambi, al loro ritorno dalla terra promessa, che è Dio stesso, la patria dell'anima.²⁶

Questo passaggio è molto significativo per osservare l'intreccio di storia e immaginazione letteraria di Louis De Wohl che costruisce il dialogo proprio sul gioco di rimandi allegorici, costituendo il secondo registro retorico che caratterizza questa fase del percorso del suo Agostino. Mentre in conclusione si riprendono in modo quasi letterale le parole di Monica, come le *Confessioni* le restituiscono al lettore, nel dialogo tra madre e figlio il testo agostiniano funge solo da spunto per svilupparne il senso spirituale, ma anche letterario: De Wohl per descrivere un dialogo spirituale profondo, narra l'intreccio e il confondersi delle due voci; per descrivere il percorso di ascesa dal sensibile all'intelligibile²⁷, narra l'associazione di luoghi

²⁶ Ivi, pp. 288-289.

²⁷ L. De Wohl, *Una fiamma inestinguibile ... cit.*, VII.3, p. 289. Cfr. Agostino, *Confessioni ... cit.*, IX, 9, 24: *Condotto il discorso a questa conclusione: che di fronte alla giocondità di quella vita il piacere dei sensi fisici, per quanto grande e nella più grande luce corporea, non ne sostiene il paragone, anzi neppure la menzione; elevandoci con più ardente impeto d'amore verso l'Essere stesso, percorremmo su tutte le cose corporee e il cielo medesimo, onde il sole e la luna e le stelle brillano sulla terra. E ancora ascendendo in noi stessi con la considerazione, l'esaltazione, l'ammirazione delle tue opere, giungemmo alle nostre anime e anch'esse superammo per attingere la plaga dell'abbondanza inesauribile, ove pasce Israele in eterno col pascolo della verità, ove la vita è la Sapienza, per cui si fanno tutte le cose presenti e che furono e che saranno, mentre essa non si fa, ma tale è oggi quale fu e quale sempre sarà; o meglio, l'essere passato e l'essere futuro non sono in lei, ma solo l'essere, in quanto eterna, poiché l'essere passato e l'essere futuro non è l'eterno. E mentre ne parlavamo e anelavamo verso di lei, la cogliemmo un poco con lo slancio totale della mente, e sospirando vi lasciammo avvinte le primizie dello spirito, per ridiscendere al suono vuoto delle nostre bocche, ove la*

scritturistici in un crescendo di immagini in cui il lettore non legge, ma intuisce, non osserva in modo distaccato, ma quasi percorre con Agostino e Monica, il trascendimento del mondo sensibile.

Nella narrazione *descrittiva* degli ultimi anni di Agostino, quando egli, ormai vescovo, è impegnato contro donatisti, pelagiani e circoncellioni, sono meno frequenti i discorsi diretti tramite i quali si possa intendere la retorica di Agostino, che comunque continua ad avere un ruolo importante. Gli eventi sono narrati in modo prevalentemente indiretto, con dialoghi tra altri personaggi che rievocano gli eventi dell'immediato passato: dopo l'accenno al ritorno di Agostino a Cartagine in cui è descritto soprattutto il mutato contesto²⁸, vengono ricostruite le vicende intorno al conte Bonifacio. Bonifacio, ribelle contro Roma per un falso avvertimento, chiede aiuto ai vandali che si rivelano poi saccheggiatori e distruttori della provincia africana. Tramite i dialoghi tra i personaggi, De Wohl ricostruisce l'impegno incessante di Agostino per salvaguardare l'unità della Chiesa contro gli eretici e l'integrità dell'Impero. In questo periodo, la forma retorica che il vescovo d'Ippona sembra assumere è di carattere, si potrebbe dire, *conciliativo*, volta cioè a disporre le condizioni di pace nella provincia africana dal punto di vista sia religioso che politico.

Nelle riflessioni di Alipio, in viaggio per raggiungere l'amico, si fa riferimento a un attentato alla vita di Agostino, fallito, da parte dei circoncellioni²⁹. Agostino risponde con un sermone, reazione che mostra ancora una volta la potenza della parola come *narrazione creatrice*, come modo di azione nella storia:

Io vi impongo i favori della pace, dell'unità e dell'amore, e voi mi considerate un nemico. Volete la morte di un uomo che vi proclama

parola ha principio e fine. E cos'è simile alla tua Parola, il nostro Signore, stabile in se stesso senza vecchiaia e rinnovatore di ogni cosa?

²⁸ Cfr. L. De Wohl, *Una fiamma inestinguibile ... cit.*, VIII.1.

²⁹ L'episodio è riferito da Possidio, cfr. Possidio, *Vita di sant'Agostino*, Città Nuova, Roma 2002, 12, 1-2.

*la verità, e disposto a qualsiasi sacrificio affinché la vostra eresia non vi porti alla dannazione. Possa Dio vendicarmi sradicando dai vostri cuori la falsa dottrina e permettendovi di esultare con noi.*³⁰

Senza cedere su questioni di fede, Agostino risponde con la potenza di una parola che è volta a mantenere l'unità della Chiesa, una parola *conciliatrice*, politica, perché tratteggia una Chiesa pronta ad accogliere chi riconosca falsa la dottrina della propria eresia e abbracci la "vera" fede.

De Wohl ricostruisce la lotta contro le eresie con opportuni riferimenti a opere di Agostino durante il discorso dello storico Gregorio al banchetto di Bonifacio. Ad esempio, a partire dal *De civitate Dei*, la *narrazione descrittiva* procede delineando l'insegnamento agostiniano anti pelagiano, una *descrizione* non priva di riferimenti ai tragici eventi della prima metà del Novecento:

*Agostino aveva previsto dove avrebbe portato la menzogna di Pelagio. Prima all'abbandono della dottrina del peccato originale. Poi all'idea orgogliosa di un'umanità capace di dominare la terra con le sue sole forze, giudice di se stessa e infine, inesorabilmente, di Dio. La deificazione dell'uomo, uscito dallo stato animale per farsi angelo, arcangelo e addirittura dio, e intento a fondare civiltà "millenarie" ... Uomini come quelli avrebbero adorato la propria grandezza ... Avrebbero dimenticato Dio per venerare il progresso della scienza.*³¹

In queste righe si leggono allusioni alla concezione agostiniana delle due città formulata nel *De civitate Dei*, citate in un altro luogo³². Il Medioevo di De Wohl, si colloca spesso al di là degli

³⁰ L. De Wohl, *Una fiamma inestinguibile* ... cit., VIII.3, p. 320.

³¹ Ivi, p. 321.

³² Cfr. ivi, VIII.2, p. 311, a proposito del sacco di Roma: *milioni di persone attribuirono il crollo della città di Roma all'abbandono dei vecchi dei e all'ascesa del cristianesimo. Contro quei milioni si levò un'unica voce: quella di Agostino. Ingaggiò battaglia. Il suo esercito contava di ventidue legioni: i ventidue libri della Città di Dio ... Il gigante Agostino ... soprattutto istituisce due città e due strade: la*

schemi storiografici tradizionali proprio per l'interazione costante tra invenzione letteraria e fondamento storico nel rappresentare il proprio oggetto da una pluralità di punti di vista, di cui si è notata la centralità del ruolo della parola nella genesi stessa della storia, e tuttavia fa riaffiorare, anche se raramente, le categorie storiografiche del suo tempo, in particolare neoscolastiche. Oltre a sottolineare il tema del rapporto tra fede e ragione, Gregorio, dopo aver ripercorso la grandezza dell'insegnamento di Agostino tramite le sue opere, osserva: *E tutte quelle ricerche erano una lode unica e costante a Dio. Aveva battezzato la filosofia stessa. D'ora in avanti, la filosofia sarebbe stata cristiana*³³.

Proprio in questo passaggio, nonostante lo schema storiografico pionieristico tra Ottocento e Novecento ma poi riconsiderato da prospettive diverse³⁴, si coglie il senso pregnante di una osserva-

Civitas Dei e la Civitas Diaboli. La prima fondata sull'amore di Dio, e che conduce alla rinuncia di sé. La seconda fondata sull'amore di sé, e che porta al disprezzo di Dio. Le ultime due frasi riprendono la celebre formulazione agostiniana del *De civitate Dei*, cfr. Agostino, *La città di Dio*, Edizioni Paoline, Roma 1979, XIV, 28: *Due amori hanno dunque fondato due città: l'amore di sé, portato fino al disprezzo di Dio, ha generato la città terrena; l'amore di Dio, portato fino al disprezzo di sé, ha generato la città celeste.*

³³ Ivi, VIII.3, p. 323. Sul dibattito, molto vivace soprattutto nella prima metà del Novecento, sulla *filosofia cristiana*, si può vedere: G. Sadler, *Christian Philosophy: The 1930s French Debates*, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*; P. Secretan (a cura), *La philosophie chétienne d'inspiration catholique: Constants et controverses, positions actuelles*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2006; É. Gilson, *Introduitin à la philosophie chrétienne*, Vrin, Paris 2007; Id., *Eléments de philosophie chrétienne*, Association Petrus a Stella, Fontgombault 2018. L'*opera omnia* di Gilson è in corso di pubblicazione presso Vrin, il primo volume è uscito nel 2019: É. Gilson, *Œuvres complètes. Tome I: Un philosophe dans la cité. 1908-1943*, Vrin, Paris 2019.

³⁴ Anche nel contesto della storiografia cattolica si assiste, dalla seconda metà del Novecento, a una ridefinizione della lettura del Medioevo volta a mettere in luce sfumature che negli schemi neoscolastici non emergevano. In Italia, proprio negli anni Cinquanta quando De Wohl pubblica i romanzi qui oggetto di studio, la storiografia laica, specialmente a Milano, è impegnata in una critica sapiente alle categorie neoscolastiche di interpretazione del Medioevo, che pur ne riconosce l'importanza (si pensi ad esempio alle edizioni degli anni '70, tradotte da Maria

zione poco precedente dello storico Gregorio, osservazione davvero centrale per tutto il romanzo, ma anche per il nostro tema. Gregorio infatti sostiene che Agostino è *l'uomo più grande del nostro tempo*, perché *sul piano della storia, la grandezza di un uomo si misura in base all'impronta che lascia*, un uomo quindi capace di *cambiare il corso della storia*³⁵. L'impronta nella storia di Agostino si avvale certamente della *retorica*: la storia è creata con la potenza *persuasiva* della parola orientata da precisi valori. L'incontro tra invenzione letteraria e storia diviene riflessione e valutazione della storia stessa per delineare i tratti di un uomo, un santo come *nuovo eroe*, che deve fungere da ideale regolativo per l'uomo contemporaneo.

Retorico in senso alto è quindi il costante impegno di Agostino vescovo nei confronti della situazione politica e religiosa del suo tempo. Oltre al passo citato sul sermone contro i circoncellioni, è opportuno ricordare a questo proposito, da una parte, l'intenzione di

Assunta Del Torre e a cura di Mario Dal Pra, della *Storia del metodo scolastico* di Martin Grabmann e della *Filosofia del Medioevo* di Étienne Gilson). L'impegno di ridefinizione delle categorie storiografiche di lettura del pensiero medievale sono in stretta relazione con l'attività di ricerca legate alle pubblicazioni di Mario Dal Pra e alla *Rivista critica di storia della filosofia* da lui fondata con Mario Untersteiner ed Ernesto Buonaiuti nel 1946. Si veda in particolare la *Premessa* al primo numero in cui si mette programmaticamente in evidenza come la ricerca storico-filosofica debba trovare una via mediana tra il *filologismo* incapace di trovare un senso possibile della storia e il *teoreticismo*, di cui sono espressione le storiografie idealiste e neoscolastiche, che invece la limita in rigide categorie astratte e presupposte incapaci di restituire la complessità della storia. Sull'impegno storico-filosofico di Mario Dal Pra si vedano: "Doctor Virtualis" 4 *Dal Pra e il Medioevo. Una possibile tradizione* (2005); E.I. Rambaldi, G. Rota (a cura), "Rivista di storia della filosofia" 71/4 *Fascicolo speciale in memoria di Mario Dal Pra per il settantesimo anniversario per la fondazione della rivista* (2016); Minazzi F. (a cura), *Mario Dal Pra nella "Scuola di Milano". La filosofia come meta-riflessione critica sulle differenti tradizioni concettuali (filosofiche, scientifiche e tecniche). Atti del convegno internazionale di Varese, 30-31 ottobre 2014*, Mimesis, Milano 2018. Si possono vedere anche i testi: M. Dal Pra, A. Vasa, *Il trascendentalismo della prassi, la filosofia della Resistenza*, a cura di M.G. Sandrini, Mimesis, Milano 2017; M. Dal Pra, F. Minazzi, *Ragione e storia*, Rusconi, Milano 1992.

³⁵ L. De Wohl, *Una fiamma inestinguibile ... cit.*, VIII.2, pp. 306-307.

Bonifacio di domandare al vescovo di Ippona di fare da mediatore tra lui e l'imperatrice Placidia, perché *i suoi poteri di persuasione sono immensi*³⁶, e, dall'altra, le lettere, con cui Agostino anticipa l'intenzione di Bonifacio, per creare le condizioni di pace tra quest'ultimo e l'Impero³⁷. L'acuta intelligenza del vescovo di Ippona, che capisce la strategia di inganno di Ezio, l'autore del falso avvertimento, è correlata alla sua intenzione *conciliatrice*, a difesa dell'integrità della Chiesa e dell'Impero, e si realizza ancora una volta in discorsi persuasivi, capaci, come osservava Gregorio, di *creare* la storia e di *cambiarne il corso*.

Gli ultimi capitoli del romanzo presentano un'immagine di Agostino che ne mette in luce i due tratti principali con cui De Wohl ha tracciato il grande affresco della vita dell'Ipponate e dei suoi tempi, tratti che fanno emergere pienamente il santo come *nuovo eroe*. Il primo, che si coglie soprattutto quando è vescovo, è il costante impegno pratico portato fino al *disprezzo di sé* che durante l'assedio d'Ippona e il periodo precedente conduce Agostino ormai malato a soccorrere i poveri e i profughi da tutte le città della Provincia che continuano ad accorrere al vescovo per domandare conforto³⁸, impegno in cui De Wohl non tralascia di descrivere la potenza retorica della sua parola quando osserva: *Agostino era ovunque. Per ottenere*

³⁶ Ivi, p. 316.

³⁷ Ivi, VIII.3, pp. 325-326.

³⁸ De Wohl riporta un evento tratto dalla *Vita di sant'Agostino* di Possidio (29.5), vedi L. De Wohl, *Una fiamma inestinguibile ... cit.*, VIII.7, p. 343: *Arrivò un uomo grosso e imponente, con le stampelle ... Il vescovo, smagrito ed emaciato, era accasciato su un divano. Si sforzò di sorridere con le labbra esangui. "Se avessi tanto potere, buon uomo, non credi che cercherei di guarire me stesso?" Ma quello insisteva. Aveva avuto un sogno ... Sotto gli occhi del vescovo Possidio, Agostino si alzò a fatica, tese una mano sottile e toccò il piede dell'uomo ... Quello mormorò un ringraziamento, si raddrizzò, zoppicò fino alla porta. Esitò un momento sulla soglia, come se qualcuno lo avesse richiamato indietro. Con perfetta calma, appoggiò una e poi l'altra stampella al muro, e si rese da solo. Infine, senza voltarsi, uscì.*

*il denaro necessario ai poveri e ai rifugiati, assillava i ricchi, li implorava, e infine tuonava minacce e castighi*³⁹.

Per inciso, a proposito del nostro tema, De Wohl tratteggia l'Agostino retore, ora più propriamente predicatore, pure nell'ultima frase che gli fa pronunciare, introducendola con una osservazione significativa:

*L'indomani parlò di nuovo, a occhi chiusi ma con chiarezza, come se si rivolgesse al suo gregge: "Colui che è la Vita ... è sceso sulla terra ... e ha sconfitto la morte. Non volete dunque ascendere a Lui ... e vivere?"*⁴⁰

De Wohl, sottolineando il modo con cui Agostino pronuncia la frase (*come se si rivolgesse al suo gregge*) mette in luce ancora una volta il ruolo del discorso retorico come dimensione specifica a partire dalla quale tratteggiare la figura del protagonista. In questo contesto emerge in particolare l'atto del rivolgersi all'uditorio che ben rappresenta l'oratore di un tempo che da quarant'anni rivolge i suoi discorsi ai fedeli. La frase, inoltre, sembra di ispirazione giovannea, come a ricordare l'intreccio di ispirazioni culturali e filosofiche con cui Agostino aveva scoperto la grandezza del cristianesimo – si pensi ad esempio al legame tra *Logos* e *Verbo* individuato da Agostino prima della conversione – ed entro la quale si è poi sviluppato il suo pensiero.

Il secondo tratto principale con cui De Wohl delinea l'immagine di Agostino, evidente negli ultimi capitoli, è il desiderio, senza requie, di conoscere, di comprendere, che l'ha accompagnato nell'intera sua esistenza. Negli ultimi momenti della sua vita, Agostino confessa ad Alipio che *il tentativo di comprendere tutto* è stato la sua *peggiore follia*, osservazione su cui poi l'amico riflette:

³⁹ Ivi, VIII.6, pp. 340-341.

⁴⁰ Ivi, VIII.7, p. 347.

Aveva avuto ragione a definire una follia, e la sua peggiore, addirittura, quella ricerca costante e instancabile, l'assillo di capire tutto? Visto da dove si trovava adesso, sì. Perché ora, fatto ritorno nella patria dell'anima, conosceva la risposta a ogni domanda, e quella risposta era l'amore di Dio. Ma qui, sulla terra, servono cercatori come te, mio fratello e mia mente. Noi gente più semplice abbiamo bisogno della tua guida, imparando quanto ci hai insegnato: capire le tue parole per poter credere, e credere alla Parola di Dio per poterla capire.⁴¹

Questo passaggio è molto interessante, perché, oltre a delineare il tratto caratteristico che si è sottolineato, ben rappresenta l'integrazione di invenzione letteraria e storia su cui si è avuto modo di soffermarsi, ma fa anche trasparire uno schema storiografico preciso. De Wohl coglie e delinea molto bene un aspetto significativo del pensiero di Agostino, ossia il *punto di vista della totalità*⁴², di Dio, che non è il punto di vista dell'uomo, nel far riflettere Alipio in termini molto *agostiniani*. D'altra parte, egli ripropone uno schema spesso utilizzato dalla storiografia neoscolastica, e non solo, per descrivere il rapporto tra fede e ragione nel Medioevo. Si tratta dell'espressione *credo ut intelligam* e *intelligo ut credam*, *credo per comprendere* e *comprendo per credere*, formalizzata probabilmente da Anselmo⁴³, molto diffusa a partire dalla storiografia neoscolastica come uno degli elementi che costituiscono la *narrazione* dell'unitarietà del Medioevo a proposito del rapporto tra fede e ragione, teologia e filosofia, dove la seconda è subordinata alla prima. La formula senza dubbio sintetizza un nucleo di problemi certamente presenti nel pensiero medievale, ma non li restituisce nelle loro sfumature e varietà. Anzi, l'espressione ha forse contribuito per lungo tempo ad alimentare una narrazione unitaria del Medioevo che è sta-

⁴¹ Ivi, VIII.7, p. 349.

⁴² Cfr. M. Parodi, *Il paradigma filosofico agostiniano. Un modello di razionalità e la sua crisi nel XII secolo*, Lubrina Editore, Bergamo 2006, pp. 91-105.

⁴³ Cfr. Anselmo d'Aosta, *Proslogio*, in Id., *Monologio e Proslogio*, a cura di I. Sciuto, Bompiani, Milano 2009, § 1, p. 314.

to facile leggere, a seconda delle prospettive ideologiche o culturali dell'interprete, come l'*età illuminata dalla fede*, oppure come l'*età del buio della ragione*.

Per tornare alla splendida riflessione *agostiniana* di Alipio, la distinzione tra il punto di vista di Dio e quello dell'uomo è espressione delle due dimensioni apparentemente inconciliabili, tra le quali sembra sussistere una distanza incolmabile, ma di cui il cristianesimo propone diverse soluzioni di conciliabilità, come l'incarnazione o, nel pensiero agostiniano, il *maestro interiore*. Si tratta delle due dimensioni dell'eterno e del temporale, del divino e del creaturale, che nel pensiero di Agostino sono tratteggiate come differenze ontologiche, legate insieme da relazioni analogiche, cui corrispondono anche prospettive diverse a partire dalle quali guardare i problemi. In questo caso, De Wohl, con le parole dell'amico e discepolo di Agostino, delinea benissimo il gioco di prospettive agostiniano. Alipio riflette su un dato, l'affermazione di Agostino per cui il tentativo di capire tutto sarebbe una follia, e subito lo problematizza domandandosi se avesse ragione. La soluzione del problema si offre non in una risposta univoca, bensì nel moltiplicare i punti di vista e in questo caso nel mostrare che dalla prospettiva dell'eternità, di Dio, Agostino aveva ragione e implicitamente fa intendere che era quella la prospettiva assunta da Agostino nel momento in cui ha pronunciato l'affermazione. D'altra parte, dal punto di vista della temporalità, dell'uomo, occorrono persone che continuino a cercare, come Agostino, e che divengano guide dei *semplici*. Si delinea egualmente nel secondo tratto più conoscitivo, teoretico, una implicazione per così dire *pratica* con una decisa componente di esemplarità. Una implicazione pratica, perché chi cerca il vero, chi cerca incessantemente di comprendere, è poi chiamato a un compito per la collettività degli uomini, a *insegnare* ed essere *guida*, come mostra l'esortazione implicita di Alipio. Proprio nelle battute finali del romanzo, le parole di Alipio rendono evidente che ciò che qui si è distinto per chiarezza espositiva, i *due tratti* della narrazione di Agostino da parte di De Wohl, sono invece profondamente congiunti. Teoria e prassi sono

unite. I *cercatori* come Agostino hanno anche un compito nella prassi, per l'umanità. E questo è uno dei messaggi – non solo religioso, ma anche laico – che probabilmente De Wohl vuole consegnare all'uomo contemporaneo tramite la *narrazione*, il *mito* agostiniano del *santo eroe*.

Conclusioni. Il Medioevo polimorfo di De Wohl

Se il rapporto tra teoria e prassi è un elemento fondamentale nella rappresentazione dewohlina di Agostino e del suo tempo, esplicitato proprio tramite la potenza formatrice della parola retorica, l'affresco non si limita a essere monocromatico. La vita di Agostino è inserita all'interno di un contesto articolato: la descrizione della vita dei luoghi, delle città con le loro strade e la loro gente, dei diversi strati della società, del comune ambiente storico e culturale, dei valori più o meno condivisi, sono solo alcuni dei colori di cui si compone la rappresentazione dewohlina. Basti pensare alla città di Cartagine, come è descritta all'arrivo di Agostino e Alipio giovani, cioè soleggiata, vivace e pacifica; e al tempo dello scontro tra Bonifacio e Placidia, vittoriosa certo ma in cui fin dalle disordinate conversazioni della gente del popolo si intuisce la portata effimera del trionfo. L'articolato intreccio delle culture si coglie nelle fasi della vita di Agostino, nei dialoghi, nelle descrizioni dei personaggi e degli eventi: dapprima è tratteggiato nella convivenza di elementi pagani con quelli cristiani, della quale sono espressione i genitori stessi di Agostino, per poi arricchirsi con il mondo delle scuole di Cartagine, con le prospettive dei poeti e dei filosofi, con lo scontro tra pagani e cristiani nelle vicende attorno a Simmaco, con le sette religiose, dai manichei agli ariani, dai circoncellioni ai pelagiani e donatisti. La vita del protagonista si inserisce nell'articolata rete degli eventi storici, agendo in essi e, come si è visto, contribuendo a formarli.

Le diverse fasi della vita di Agostino, delineate come uno sviluppo di cui certo De Wohl mette in luce la costante componente

della tensione al divino, hanno contribuito a dare dell'Ipponate una rappresentazione non certo, come si diceva, monocromatica. Inoltre, proprio in quanto le diverse fasi sono tratteggiate come tappe di un percorso più ampio, di una ricerca interiore strettamente interconnessa con il mondo della seconda metà del IV e dei primi decenni del V secolo, la rappresentazione non raffigura neppure due immagini, quella dell'Agostino giovane, neoplatonico, e quella dell'Agostino vescovo, il *dottore della grazia*, come sovente si è proposto⁴⁴. La tensione alla ricerca che emerge dalle pagine di De Wohl, tensione dove anche il Dio cristiano appare come la risposta a cui è giunta la incessante domanda filosofica del protagonista, è quella che anima il suo *eroe* in ciascuna fase del suo percorso. E se per certi versi questo filo conduttore sembra ripercorrere la rappresentazione gilsoniana⁴⁵, l'ampio utilizzo di fonti dirette, come le opere di Agostino e la *Vita* di Possidio, consente forse a De Wohl di andare oltre alcuni degli schemi storiografici del suo tempo e proporre una *narrazione* di Agostino in cui non vi sono fratture, in cui la proposta unitaria di lettura non si traduce in sistema, ma si rifrange immediatamente nella complessità del carattere e delle tensioni intellettuali del protagonista.

In questo affresco che si è cercato di mostrare nella sua complessa vivacità, la narrazione del *santo eroe* appare veramente come una forza *fabbrile* della storia, capace di agire su di essa e trasformarla. Una forza fabbrile che trova nella retorica la dimensione che più la incarna. In conclusione, ci si può domandare in che misura la narrazione di Agostino contribuisca a delineare un certo affresco del Medioevo e, soprattutto, quale Medioevo emerga da questo affresco. Per rispondere a queste domande conclusive può essere utile una sintetica considerazione dei punti salienti, per il nostro discorso, di altri romanzi di De Wohl ambientati nel Medioevo. Due romanzi

⁴⁴ Per una considerazione critica della questione si veda: M. Parodi, *Il paradigma filosofico agostiniano ... cit.*, pp. 23-27.

⁴⁵ Si veda: É. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris 1931.

ambientati nel XIII secolo hanno una qualche relazione con il pensiero filosofico: come si anticipava nell'introduzione, l'uno perché è la storia di una figura che ha posto le condizioni per una certa linea di riflessione filosofica, l'altro perché ha come protagonista un filosofo e teologo.

La rappresentazione dell'articolazione del contesto storico e culturale emerge nel romanzo dedicato a Francesco d'Assisi, *Il gioioso mendicante. Vita di Francesco d'Assisi* (1958)⁴⁶. Ne sono espressione le *narrazioni* della realtà cittadina comunale duecentesca, descritta soprattutto a proposito dell'Assisi repubblicana fedele ai propri valori; del mondo cavalleresco e della nobiltà, incarnata nella figura di invenzione del conte di Vandria; della mentalità mercantile, raffigurata in Pietro Bernardone padre di Francesco e in Bernardo da Quintivalle poi suo seguace; delle figure dei papi Innocenzo III e Onorio III, degli imperatori Ottone IV e Federico II, di cui si mette in luce lo scontro tra papato e impero, oltre che una loro precisa caratterizzazione; del mondo arabo, di cui si sottolinea non solo il contrasto religioso con il mondo cristiano, ma anche l'erudizione in particolare per le scienze degli astri e la medicina a cui Federico II rivolge un particolare interesse.

Entro questo contesto pluriforme, Francesco d'Assisi si presenta, in primo piano, come una figura prevalentemente gioiosa volta a esaltare la positività dell'esistenza e del creato, secondo un atteggiamento che ha origini dalla cultura trobadorica e cavalleresca del giovane Francesco e che lo caratterizzerà per tutta la vita, dando alla sua eloquenza una sfumatura poetica capace di trasfigurare il reale⁴⁷. Si tratta della *narrazione* di una figura storica nella quale, come nel

⁴⁶ L. De Wohl, *Il gioioso mendicante. Vita di Francesco d'Assisi*, BUR, Milano 2013. Su questo romanzo, si segnala: L. Pellegrini, *Le diverse immagini di frate Francesco nella letteratura contemporanea*, in *Francesco plurale. Atti del XII Convegno storico di Greccio (Greccio, 9-10 maggio 2014)*, a cura di A. Cacciotti, M. Meli, Biblioteca Franceseana, Milano 2015, pp. 51-56.

⁴⁷ L'aspetto poetico di Francesco emerge sia nel periodo giovanile (vedi gli episodi legati all'assedio di Perugia: ivi, I.4, p. 44; I.6, p. 64), sia in quello successivo alla conversione (vedi ivi, IV.34, p. 386).

caso di Agostino, non appare secondaria l'importanza della parola persuasiva. La retorica di Francesco d'Assisi, diversamente da quella di Agostino, è una retorica *semplice*⁴⁸, ma proprio per questo capace di coinvolgere ogni ordine sociale: i semplici e gli umili, i mercanti, i nobili, gli uomini colti, le alte gerarchie ecclesiastiche fino ai papi⁴⁹.

Anche per quanto riguarda l'integrazione tra invenzione letteraria e storia si può individuare un atteggiamento da parte di De Wohl analogo a quello osservato nel caso della vita di Agostino. In particolare, nel romanzo su Francesco, Ruggero di Vandria è figura di invenzione che De Wohl ha foggato ispirandosi alle fonti francescane⁵⁰, ma diventa uno dei personaggi chiave del romanzo.

⁴⁸ Da questo punto di vista, la retorica *semplice* di Francesco è ben rappresentata nel dialogo tra il vescovo di Assisi Guido e il canonico Grogga, vedi ivi, II.15, pp. 177-179: "Immagino si possa ancora definire una predicazione" riferì il canonico Grogga al vescovo. "Anche se Dio sa quant'è diversa da quelle che di solito si sentono dal pulpito." ... "In genere, parla del paradiso." ... "Ne parla come se l'avesse visto." ... "Parla come se riferisse un messaggio ascoltato direttamente dalle labbra del Signore. Detto così, però, suona diverso, come se fosse pomposo, magniloquente, o roborante. Non so ripetere le sue parole così come le dice lui." "Perché no?" "Perché sono troppo ... semplici." Il vescovo Guido scoppiò a ridere, poi si bloccò. "Dio è semplice" sussurrò, come tra sé. "Esattamente" disse Grogga, d'un fiato. "Ed è appunto questo il genere di pensieri che quelle prediche suscitano nella mente e nell'anima di un ascoltatore ... Il fatto è che lui sembra così... felice. Non vedete quant'è buono il Signore dice. Guardatelo: è Lui la vostra sicurezza e la vostra pace ... "Conforta i poveri..." "I poveri di spirito" osservò Grogga.

⁴⁹ Si veda, ad esempio, l'argomento *ineccepibile* con cui alla osservazione che solo un folle potrebbe presentarsi al papa senza appuntamento e presentazione, Francesco risponde con un'analogia con il Cristo: *nel Vangelo non ho mai letto che qualcuno avesse presentato i lebbrosi a Nostro Signore* (ivi, II.18, p. 221). Ancora, si veda la persuasività *semplice* del racconto di Francesco per fare approvare a Innocenzo III la sua regola, racconto da cui il papa intravede la possibilità di servirsi dell'Ordine nascente per combattere gli eretici (ivi, pp. 226-227).

⁵⁰ Le fonti francescane riferiscono solo di un cavaliere povero a cui Francesco dona le proprie vesti. Si veda: Tommaso da Celano, *Vita seconda*, in Id., *Vita di S. Francesco (prima e seconda) e Trattato dei miracoli*, traduzione italiana di F. Casolini, Edizioni Porziuncola, Assisi 1976, parte I, cap. 2, p. 167; Bonaventura

Come l'ultima riflessione di Alipio, caso di felice integrazione tra immaginazione e fonti storiche, cioè inventata secondo uno stile agostiniano, così Ruggero di Vandria è un personaggio fittizio che si integra bene all'interno degli elementi del contesto storico che De Wohl intende rispettare, fungendo anzi da personaggio essenziale per lo sviluppo della vicenda.

L'altro romanzo ambientato nel XIII secolo, *La liberazione del gigante. Il romanzo della vita di san Tommaso d'Aquino* (1950)⁵¹, presenta egualmente una vivace rappresentazione del contesto storico in cui è inserito il protagonista, nel quale è ancora una volta al centro l'attenzione per la parola, per la dimensione discorsiva. Rispetto agli altri su cui ci si è soffermati, questo risulta forse il romanzo in cui si nota maggiormente l'influenza dello schema storiografico neoscolastico, probabilmente anche per il ruolo che Tommaso rappresenta per questa tradizione, animata da un indubbio finalismo: egli è l'apice del Medioevo in cui si realizzano le potenzialità precedenti, incarna la *filosofia cristiana* come *philosophia perennis*, è il faro per il mondo cattolico contemporaneo.

Nonostante il permanere di questo schema, che si intravede soprattutto nell'accentuazione del tema del rapporto tra fede e ragione, la *narrazione* complessiva non è, neppure in questo caso, monocromatica. Anzi, sono le molteplici voci, le rappresentazioni vivaci dei luoghi, dell'interazione tra le culture e dei personaggi che la rendono articolata. Il mondo delle corti, in cui spicca la figura di Federico II, interagisce con il mondo ecclesiastico, dai papi agli ordini mendicanti nascenti; la cultura cristiana si scontra (nelle Crociate) e si integra (per la scienza e le traduzioni) a più livelli con quella

da Bagnoregio, *Legenda maior*, in C. Leonardi, *La letteratura francescana*, vol. IV: *Bonaventura: la leggenda di Francesco*, Mondadori, Milano 2013, I, 2, pp. 42-43. La figura di Ruggero di Vandria è trattata nella sezione dedicata a De Wohl del saggio citato: L. Pellegrini, *Le diverse immagini di frate Francesco ... cit.*, pp. 51-52, 54-56.

⁵¹ Cfr. L. De Wohl, *La liberazione del gigante. Il romanzo della vita di san Tommaso d'Aquino*, BUR, Milano 2017.

araba. Vivace è anche la rappresentazione del contesto universitario, in cui emerge ad esempio lo scontro tra secolari e ordini mendicanti, tra domenicani e francescani. Come pure risalta la circolazione dei saperi e l'immenso progetto, al centro della vicenda, portato avanti da Tommaso d'Aquino e dal suo maestro Alberto Magno, della *liberazione del gigante*, ossia della distinzione del vero dal falso nell'opera di Aristotele al fine di discernere gli elementi compatibili con il cristianesimo dagli *errori* greci e arabi⁵². In questo contesto, la potenza della parola capace di agire nella storia è colta soprattutto nei suoi tratti dialettici e si manifesta principalmente nello sforzo collettivo rispetto alla filosofia di Aristotele. I temi filosofici toccati sono diversi: se, come si accennava, si può intravedere una certa accentuazione del rapporto tra fede e ragione, sono tratteggiati pure altri grandi temi che la storiografia della prima metà del Novecento ha certamente contribuito a enfatizzare, come la teoria della doppia verità, il rapporto tra verità e conoscenza, il tema etico e la questione della felicità, l'amore di Dio, ma anche una certa attenzione al rapporto, che qui è colto nella sua dinamicità non dogmatica, con le *auctoritates* (i Padri e Aristotele). Pur trattandosi di temi tradizionali, l'affresco composto da De Wohl, con l'intersecarsi di culture e contesti diversi, dà vita anche in questo caso a una narrazione composita e dinamica, appunto *pluriforme*.

Per concludere si può quindi osservare che quella di De Wohl è certamente narrazione, *una* tra le tante possibili. Come un ciclo di affreschi di forme molteplici e vivaci colori, la rappresentazione di De Wohl continua a essere il *récit* che, analogamente all'opera di uno storico, non può che rappresentare *n dimensioni* possibili delle infinite che compongono gli eventi del passato. Senza dubbio descrive *un* Medioevo polimorfo, con i suoi *santi* come nuovi *eroi* e dove la componente retorica ha una funzione importante nel manifestare la forza *fabbrile* della parola generatrice di storia, ma ne fa *intuire* i sensi ulteriori proprio a partire dal suo rifrangersi in molteplici punti di vista.

⁵² Ivi, II.5, pp. 204-209.

Rappresentazioni di Medioevo

Luca Cardone

DALLE FONTI ALLA PELLICOLA.
LA NARRAZIONE DEL MEDIOEVO RUSSO
NEL CINEMA DI EJZENŠTEJN E TARKOVSKIJ

Abstract

L'articolo intende mettere in luce i rapporti tra le fonti storiche del Medioevo russo e la resa cinematografica della narrazione medievale nelle poetiche di Ejzenštejn e Tarkovskij. Congelando le filmografie dei due autori sulle due rispettive pellicole che hanno raccontato il Medioevo russo, l'*Alexandr Nevskij* (1938) di Ejzenštejn e l'*Andrej Rublëv* (1966) di Tarkovskij, l'articolo propone un'indagine critica sulle modalità d'approccio divergenti dei due registi rispetto al materiale storiografico e l'analisi della portata storica che la narrazione del Medioevo assume in un prodotto artistico cinematografico. Partendo dal pensiero di H. White sulla necessità di affiancare la forma narrativa al contenuto del lavoro storico, l'obiettivo dell'articolo è anzitutto la messa in discussione della presunta oggettività della verità storiografica, spostando l'attenzione, in un'ottica cinematografica, sui precisi processi che portano a compimento una narrazione storica *tout court* in relazione al presente della narrazione e allo sguardo dello spettatore.

*This contribution aims to highlight the relationship between the historical sources of the Russian Middle Ages and the cinematic rendering of the medieval narrative in Ejzenštejn and Tarkovskij's poetics. Focusing on two respective films that recounted the Russian Middle Ages, the *Alexandr Nevsky* (1938) by Ejzenštejn and the *Andrej Rublëv* (1966) by Tarkovskij, the article proposes a critical investigation into the divergent approaches of the two directors with respect to historiographical material and the analysis of the historical significance that the medieval narrative assumes in a cinematographic product. Starting from the thought of the philosophy of history's expert H. White on the need to combine the narrative form with the content of the historical work, the objective of the contribution is pri-*

marily to question the alleged objectivity of the historiographical truth. Afterwards the focus will be on the precise processes that bring to completion an historical narrative tout court in relation to the present of the narrative and the viewer's gaze in a cinematographic perspective.

1. *Storiografia e narrazione*

Se interpellare le fonti e i reperti storici ai fini di tracciare i confini di un'epoca è un'operazione complessa per lo storico, ancor più labirintico è il lavoro cui è chiamato il pensiero filosofico: indagare il come dell'indagine storica. Compito arduo, soprattutto poiché il tavolo da lavoro del filosofo è sempre più traballante di quello dello storico; dove il secondo deve giustificare la presenza del materiale sul suo banco, il primo deve farlo per il suo stesso incedere a ogni passo.

Nella *borgesiana* biblioteca di libri che parlano di libri – e così all'infinito – l'opera del filosofo della storia Hyden White più d'ogni altra assolve il compito d'indagare – filosoficamente – le modalità degli indaganti, con un pensiero che fin da subito pone in una condizione scomoda qualsivoglia storiografo contemporaneo e del passato. Nella prima riga dell'introduzione a *Forme di storia*, White scrive: *Non ritengo che la storia sia una disciplina scientifica ... Neppure ritengo che possa mai diventare una scienza, né debba impegnarsi in questo senso*¹, chiamando in causa in senso forte l'oggettivazione della ricostruzione storica da parte della storiografia e criticandola. White, attento lettore di Benjamin, fa suo il detto per cui *la storia che mostrava la cosa "come è stata veramente" è stata il più forte narcotico del secolo*², assumendo nei suoi lavori la pregnanza e la profondità del concetto di *immagine dialettica* benjaminiana:

¹ H. White, *Forme di Storia*, a cura di E. Tortarolo, Carocci Editore, Roma 2018, p. 9.

² W. Benjamin, *Aura e Choc*, a cura di A. Pinotti e A. Somaini, Einaudi, Torino 2012, p. 416.

Nell'immagine dialettica, ciò che è stato in una determinata epoca è sempre, al tempo stesso, il «da-sempre-già-stato». Ma ogni volta esso si manifesta come tale solo agli occhi di un'epoca ben precisa: ovvero quella in cui l'umanità, stropicciandosi gli occhi, riconosce come tale proprio quest'immagine di sogno. È in quest'attimo che lo storico si assume il compito dell'interpretazione del sogno.³

Dunque, se l'indagine storiografica non può assumere la forma di una prassi scientifica in senso duro, ed è tutt'al più interpretazione di un sogno, non resta altro che ammettere che a intervenire nella costruzione dell'intreccio del *racconto* storiografico siano le stesse categorie proprie della *narrazione*: *Nel passaggio dallo studio di un archivio alla composizione di un discorso alla sua traduzione in una forma scritta, gli storici devono utilizzare le stesse strategie di configurazione linguistica usate dagli scrittori di fantasia⁴.*

Poiché le storie sono narrate o scritte e non trovate, queste possono essere vere solo fino al grado di verità che le stesse figure linguistiche consentono. Di enorme rilievo è allora il *presente* dell'atto della scrittura storica che, poiché *una continuità dell'esposizione della storia è impossibile⁵*, diviene quell'*accadere* che circonda lo storico stesso, e che fa del suo scrivere storia nient'altro che un *citare la storia⁶*. Poiché questo *accadere* è cangiante, i modi dell'intreccio del racconto storico variano secondo l'epoca e secondo lo spirito adottato dallo storico nella sua narrazione (Romantico, Tragico, Comico, Satirico)⁷. Non il passato getta luce sul presente o il presente sul passato, ma le immagini dialettiche sono *ciò in cui quel che è stato si unisce fulmineamente con l'ora in una costellazione ... e il luogo in cui le si incontra è il linguaggio⁸.*

³ *Ibidem.*

⁴ H. White, *Forme di Storia ... cit.*, p. 68.

⁵ W. Benjamin, *op. cit.*, p. 418.

⁶ *Ivi*, p. 420.

⁷ Cfr. H. White, *Metahistory*, Meltemi, Milano 2019.

⁸ W. Benjamin, *op. cit.*, p. 414.

Con una prospettiva inversa, lo storico italiano Giuseppe Galasso scrive:

La porta di accesso alla storiografia non è uno stretto passaggio disciplinare controllato da appositi dispositivi ma anzi, una porta assai larga in cui è facile transitare. Tuttavia, è all'uscita che bisogna pagare il dazio pesantissimo della regola scientifica fondamentale che impone la piena controllabilità e la documentata verificabilità della ricostruzione proposta.⁹

Viene qui suggerita l'idea di una struttura a imbuto della ricerca storiografica in cui qualunque proposta può entrare ma con la promessa di un taglio verticale – dai tratti metafisici – e scientifico nel filtraggio di uscita. Ci chiediamo: può il cinema e la narrazione cinematografica entrare in questo stretto corridoio? Ed è in grado di venirne fuori?

2. Il cinema come ricerca storiografica

Qualsiasi pellicola, sin dalle origini del cinematografo, presenta un determinato inquadramento storico, sfumato o palese. Banalmente, ogni trama rappresentata al cinema è sempre calata in un contesto che può far riferimento al passato, al presente o al futuro. Così come la prima proiezione cinematografica dei Lumière rappresentava un treno in arrivo alla stazione di La Ciotat, e dunque il contesto storico per gli spettatori dell'epoca era la precisa contemporaneità, allo spettatore cinematografico di genere *western*, ad esempio, basta sempre il primo dei piani della pellicola, l'*establishing shot*, per rendersi conto d'essere appena approdato al tempo di cowboy, sceriffi e pellerossa. Non mancano esempi di film in grado di giocare sull'asse temporale, permettendo a personaggi e oggetti di varcare le soglie

⁹ G. Galasso, *Nient'altro che storia, saggi di teoria e metodologia della storia*, il Mulino, Bologna 2000, p. 111.

spazio-temporali, finendo con l'*invadere* altre ere, altri mondi e perfino dimensioni.

Tuttavia, la tripartizione temporale in passato-presente-futuro può essere riletta nella pellicola cinematografica non più ora in senso *diegetico*, ossia circa la trama e ciò che strettamente il film racconta. Ora, a finire nel centro del focus è la relativa possibilità della pellicola di organizzare nell'immagine in movimento il racconto di un determinato periodo storico. Come scrive Luca Pes,

*I film agiscono su almeno tre livelli di temporalità: 1. quello dell'epoca e delle epoche di cui parlano; 2. quello dell'epoca in cui sono stati concepiti e girati; 3. quello dell'epoca in cui li vediamo e analizziamo. Epoche che talvolta possono essere del tutto, o in parte, sovrapposte. La prima induce ad analizzare i contenuti in relazione alle vicende che ci raccontano; la seconda fa allargare il campo al contesto in cui il film è stato prodotto; la terza mette in gioco anche noi stessi che guardiamo il film.*¹⁰

Sebbene questa capacità del cinema di *domandarsi* storiograficamente, seppure in modo implicito, circa i fatti e il tempo rappresentato nel film sia ramificata in ogni sorta di genere cinematografico¹¹, sono i film storici e biografici a mettere l'autore del cinema su un binario non troppo diverso da quello percorso dallo storico. Come un regista, lo storico è sostenuto nella sua attività restauratrice dall'associazione di segni, immaginazione e supposizione e non per ultima l'amalgama di questi elementi. Il cinema, nella sua struttura, nelle sue modalità di preparazione, produzione ed esecuzione, varca la soglia d'ingresso del corridoio storiografico con una propria dignità. Nel tenere assieme i tre gradi di temporalità del cinema, ci accorgiamo di come esso sia orientato storicamente, ma anche di come esso orienti a sua volta gli spettatori in una vorticoso spirale. Ma è il

¹⁰ L. Pes, *Storia critica nei film*, in *Come fare filosofia con i film*, a cura di R. Mordacci, Carocci Editore, Roma, 2017, p. 70.

¹¹ Discorso a parte meriterebbero i film sprovvisti di trama, solitamente più vicini alla videoarte e alle video installazioni più che al cinema vero e proprio.

primo punto a interessarci maggiormente, ossia le modalità di narrazione cinematografica di un determinato periodo storico. Quello che qui si propone, dunque, è un *establishing shot* meta-cinematografico sul Medioevo russo, che sappia però star fermo per lasciarsi guardare dal filosofo che incede con quella postura scomoda e auto-interrogante della quale si è già detto sopra.

Dalla celebre partita a scacchi con la morte in *Il Settimo Sigillo* di Bergman al più crudo e recente *Hard To Be a God* di Aleksej German¹², da *Il nome della Rosa* a *Le Crociate*, il cinema ha, al pari dei testi di narrativa, contribuito alla formazione di un *immaginario* del Medioevo, una narrazione sfaccettata e multiforme ma coerente nel suo rappresentare luoghi, abitazioni, costumi, strutture sociali e soprattutto *eventi*. È in questo senso che vengono qui lette due opere iconiche di due autori russi del Novecento quali Andrej Tarkovskij e Sergej Ejzenštejn, narranti la Russia medievale del XIII e XIV secolo, ossia *Alexandr Nevskij* (1938) e *Andrej Rublëv* (1966). Se ancora White avverte come *non esiste nulla di simile ai fatti nudi e crudi ma solo eventi in diverse descrizioni, allora la fattualità dipende dai protocolli descrittivi usati per trasformare eventi in fatti*¹³, dunque di rilevante interesse diviene l'analisi dei differenti protocolli – e dei punti di contatto fra questi – che due diverse pratiche cinematografiche esibiscono rispetto un'epoca storica quale la Russia medievale delle invasioni. Una modalità semplificata d'osservare le pratiche di maneggiamento delle fonti a disposizione per la messa in immagine di un evento e di un'epoca è l'adozione di una griglia concettuale scissa in quattro punti: *contesto storico*, *dettaglio storico*, *momento creativo* e infine lo *sguardo alla ricezione* dello spettatore.

¹² La pellicola in questione narra il Medioevo incontrato da alcuni scienziati in esplorazione su un altro pianeta.

¹³ H. White, *Forme di Storia ... cit.*, p. 78.

3. Storiografia e contemporaneità: l'Alexandr Nevskij di Ejzenštejn

Sono trascorsi circa settecento anni dalle storiche e patriottiche imprese del principe russo Alexandr Nevskij al momento in cui Ejzenštejn decide di girare, nel 1938, il film storico biografico sulla sua guerra contro i Teutoni per proteggere la città di Novgorod e tutta la *Rus* dall'invasione straniera. Il momento storico è cruciale, sia quello raccontato per immagini sia quello vissuto da chi si reca in questi anni a vedere il film durante le proiezioni del regime sovietico. Solo tre anni dopo l'uscita del film vedrà la luce l'*Operazione Barbarossa*, l'operazione militare dell'esercito tedesco che ebbe inizio il 22 giugno del 1941 con l'obiettivo d'invadere l'Unione Sovietica. La Russia degli anni Quaranta, nella visione artistica e storica ejzenštejniana, presenta un legame e anche qualcosa di più rispetto alla Russia del 1240. Ejzenštejn scrive nei suoi appunti:

Ero profondamente consapevole di fare un film che era per prima cosa e soprattutto un film contemporaneo: era sorprendente la somiglianza tra gli avvenimenti descritti nelle cronache e nelle narrazioni epiche e le narrazioni dei nostri giorni. Nella sostanza, se non nella forma, gli avvenimenti del tredicesimo secolo sono emotivamente vicini ai nostri. E in questo caso particolare anche nella forma. ... mi posi le seguenti domande: che cosa è più importante per lo spettatore: ascoltare lo strano ritmo e lo strano suono di una lingua straniera e dover leggere le didascalie, o prendere parte senza perdita di tempo e di energia ad avvenimenti tragici come il tradimento, il maltrattamento dei popoli invasi e le conseguenze delle tendenze aggressive dei cavalieri? ... Non c'era dubbio che la seconda proposta fosse la più importante.¹⁴

Accostare le fonti e le cronache nel tentativo di restaurare e restituire al popolo russo la figura di un *Santo* principe difensore della

¹⁴ S. Ejzenštejn, *Memorie e appunti di cinema e di vita*, Ghibli, Milano 2015, pp. 30-31.

patria russa ha posto dunque Ejzenštejn sulla via larga della ricerca storiografica.

Il primo punto fondamentale per qualsiasi tipologia di ricerca storiografica è l'interrogazione delle fonti, scritte, monumentali e museali anzitutto. Questo fondamentale e primario materiale per il lavoro di restauro della figura di Alexandr Nevskij, rappresentato da vecchie carte, libri di storia della civiltà russa medievale e dalla visione di chiese, cattedrali, rovine superstiti e targhe, costituisce il *contesto storico generale*, ossia i confini temporali della domanda rispetto all'oggetto di ricerca. Questo, come un contenitore, vale come selezione perimetrale di ciò che sarà utile ai fini del percorso storiografico. Il *dettaglio storico*, e in particolar modo le vicende che della figura storica chiamata *Alexandr Nevskij* Ejzenštejn sceglie di raccontare, è la rappresentazione per immagini della *battaglia sul lago ghiacciato* combattuta contro i Teutoni. Il famigerato episodio rimasto sospeso in eco nei canti e nelle lodi del popolo anche nei secoli a venire, è tuttavia per sua natura solo il racconto di un'impresa leggendaria che, nonostante l'attestazione veritiera concessa dalle fonti storiche, presenta un'infinità di indeterminatezze, vuoti e corruzioni che solo l'immaginazione, la supposizione e l'invenzione possono colmare, restituendone un racconto per immagini plausibile e il più possibile verosimile. Nel trattare la guerra sul lago, Ejzenštejn e i suoi collaboratori sono a conoscenza dell'esistenza di un'ingegnosa strategia bellica che ha concesso ai russi di sbaragliare la maggioranza delle truppe teutoniche, intrappolandole sul lago ghiacciato, la cui debole superficie scricchiolante sarebbe necessariamente venuta meno al passaggio della pesante cavalleria degli invasori. Come i russi siano stati in grado di attuare tali manovre e quale sia stata la mente dell'operazione, interrogando le fonti, non è dato saperlo.

Sono ancora gli appunti dell'autore a venirci in soccorso e a far luce sulla modalità e le motivazioni che hanno spinto la troupe alla determinata selezione di eventi e sfumature che portano via l'evento dall'oscurità dell'indeterminato, verso la luce dell'immagine.

C'è un personaggio interessante nell'Aleksandr Nevskij- Ignat- l'armaiolo. ... Si dice che Atena sia nata dalla testa di Giove. Lo stesso vale per Ignat l'armaiolo, con la differenza che egli uscì dalla testa di...Alexandr. O, meglio, non tanto dalla sua testa quanto dal suo senso strategico. Ero senz'altro dell'idea di presentare Aleksandr come un genio. ... Il film offrì una sola occasione di mostrare il suo genio – con il piano strategico della Battaglia sul ghiaccio. Questo piano diventò famoso per il “movimento a tenaglia” che assicurava l'accerchiamento completo del nemico – qualcosa che i generali di tutti i tempi hanno sempre sognato. Oltre ad Aleksandr, la tecnica delle tenaglie portò gloria ad Annibale, che fu il primo ad usarla nella battaglia di Canne, e gloria ancora maggiore ai comandanti dell'Armata Rossa, che l'impiegarono ancor più brillantemente nella battaglia di Stalingrado.¹⁵

Se il movimento a tenaglia dell'Armata Rossa, per contemporaneità storica, è necessariamente stato un *vissuto* dell'autore, seppure influenzato e informato dalle cronache del suo tempo, la questione dell'accerchiamento sul lago ghiacciato e a maggior ragione le vicende di Canne, possiedono un valore storico già fortemente *vittima* di svariati processi interpretativi. Tutto ciò non sembra sfuggire a Ejzenštejn quando scrive:

Situazioni simili erano estremamente difficili da inventare. ... Dovevamo trovare una soluzione, sperimentare, impegnarci in un gioco di proposta e scelta; era quasi impossibile controllare “la pariglia dei cavalli” – conoscenza e immaginazione – con una briglia sola e farsi condurre a passo regolare alla meta, a un equilibrio insieme di immagini.¹⁶

I termini *inventare*, *trovare* e *sperimentare* conducono al terzo elemento fondamentale, a seguire il *contesto storico generale* e il *dettaglio storico*. È il momento creativo, ossia lo spazio necessaria-

¹⁵ Ivi, p. 40.

¹⁶ Ivi, p. 41.

mente vuoto all'interno del processo storiografico di ricostruzione che consente le operazioni di immaginazione e invenzione.

Ma nel preciso momento in cui la ricerca storiografica solleva la questione della creazione, ai fini della restaurazione dell'immagine storica indirizzata a un pubblico, l'autore vacilla, e con lui anche i suoi collaboratori.

Il piano ci era noto. Consisteva nell'impedire al cuneo di fendere la formazione russa; nell'attaccarlo e nel circondarlo; e nell'uccidere, uccidere il nemico. Il cuneo. Il cuneo viene attaccato. ... a questo punto la nostra immaginazione si inaridì. Tutto ciò era troppo esangue. Non c'era colore. ... Forse non era al cuneo che pensava Aleksandr ma al ghiaccio che era troppo sottile per i cavalieri dalle pesanti armature.¹⁷

E dopo una serie di tentativi fallimentari dell'immaginazione, la soluzione giunse inaspettatamente dalle stesse radici popolari della tradizione russa.

Presi un libro, una cosa qualsiasi per occuparmi la mente. Il libro era una vecchia raccolta di canti popolari russi, alquanto risqués. Uno dei primi era La lepre e la volpe. Buon Dio! Come potevo aver dimenticato uno dei miei racconti preferiti? Saltai giù dal letto e mi precipitai al telefono. Ho trovato! Gridai concitatamente. Avremmo fatto narrare questo racconto a qualcuno davanti al fuoco del campo. Avremmo fatto narrare La lepre e la volpe. Come la lepre dormisse tra le betulle. Come la volpe che le dava la caccia rimase incastrata tra le betulle.¹⁸

Nonostante l'episodio riportato dia un relativo peso alla casualità della comparsa del racconto popolare russo nella mente di Ejzenštejn, il movente di tale soluzione diviene teleologico rispetto al messaggio che la pellicola dell'autore presenta. Il racconto della

¹⁷ Ivi, p. 42.

¹⁸ *Ibidem*.

lepre e della volpe, nel film raccontato alle truppe da Ignat l'armaiolo, ci riporta al protocollo e in particolar modo all'ultimo dei suoi elementi. È la stessa dimensione popolare che Ejzenštejn sta tentando di difendere, per mezzo del suo risveglio, chiedendole, quasi come nei testi classici a una musa, d'intercedere per la conclusione del percorso storiografico. Sono le radici, è la tradizione secolare tramandata per mezzo del racconto orale, come nella fiaba della lepre e la volpe, a scandire con potenza la nuova chiamata del popolo sovietico della contemporaneità. Per mezzo di quest'ultimo punto, connesso ai precedenti, ossia lo *sguardo alla ricezione o tradizione popolare*, Ejzenštejn si rivolge ai suoi connazionali invitandoli a una manovra delle coscienze e a un risveglio popolare comune ed esteso, poiché i russi del XIII secolo raffigurano l'uguaglianza popolare e immanente seppure nell'alterità del tempo. Ejzenštejn si rivolge al medesimo, alla *russità* estrapolata dalla linea cronologica della storia e chiamata a una risposta comune, un'ora come in passato che il regista invoca nella ricerca *dell'unico ed immutabile tema patriottico*. Tutto ciò appare come risultato di quell'*accadere* che circonda la ricerca storiografica e lo storico nel suo lavoro: un'attenzione sempre in debito nei confronti del dato storico ma imprescindibile in ogni narrazione storica. Gli appunti di Ejzenštejn aiutano a focalizzare – nel pratico – questa costante tensione tra *fonte* e *inventiva* e a comprendere come qualsivoglia rappresentazione della storia non possa prescindere dal connubio tra queste.

4. *Storiografia e spiritualità: l'Andrej Rublëv di Tarkovskij*

Tra le più importanti pagine di teoria cinematografica sono quelle dell'ungherese Béla Balázs ad avvertire per prime come nella mentalità sovietica il senso patriottico andasse di pari passo allo *stile monumentale* dell'opera, tenendo in scacco *la rappresentazione de-*

*gli aspetti più intimi della personalità umana*¹⁹, aspetto negativo che solo gli anni del *disgelo* saranno in grado di colmare.

È Andrej Tarkovskij, capostipite della nuova avventurosa generazione di autori cinematografici in Russia²⁰, a prendere in consegna una nuova modalità d'espressione, di narrazione e stile, non rompendo i vincoli della tradizione ma riscoprendoli in forme differenti.

Nel 1966 vede la luce il secondo lungometraggio di Tarkovskij: *Andrej Rublëv*, un film che ripercorre le sofferenze e le spinte ascetiche di un pittore di icone sacre del XIV secolo. Eppure, di luce vera e propria non è possibile parlare. Il film comparirà solo nel 1969 al festival di Cannes, e soltanto nel 1971 sarà distribuito in Russia, non senza le pesanti critiche, i tentativi di placcaggio e censura del Goskino e il definitivo non apprezzamento del partito. I destini delle due pellicole, il *Rublëv* e il *Nevskij*, nonostante l'apparente comunanza biografica e storiografica, cammineranno su due binari differenti per popolarità e adesione del pubblico. Tarkovskij sembrerebbe affidarsi a un decisivo intento contemporaneo e *svecchiante* – come Ejzenštejn – ma la dimensione storiografica è qui categoricamente rifiutata in modo troppo ingenuo.

Il taglio del futuro film non sarebbe stato in nessun caso quello del film storico-biografico. Era altro ciò che mi interessava: l'analisi del carattere del dono poetico del grande pittore russo. ... Sotto il profilo storico era nostra intenzione fare un film come se avessimo dovuto narrare la storia di un nostro contemporaneo. E a questo scopo era necessario vedere nei fatti storici, nei personaggi, nei resti della cultura materiale, non monumenti futuri, ma qualcosa di vivente, di palpitante, addirittura di quotidiano. Per quanto riguarda le suppellettili, eravamo decisi a guardare tutte queste cose non con gli occhi degli storici, degli archeologi, degli etnologi, e di coloro che raccolgono oggetti da museo. Una sedia doveva

¹⁹ B. Balázs, *Il Film*, Einaudi, Torino 2002, p. 289.

²⁰ Per un'analisi dettagliata della cinematografia russa durante gli anni del *disgelo*, si rimanda il lettore a *Aldilà del disgelo. Cinema Sovietico degli anni Sessanta*, a cura di G. Buttafava, Ubulibri, Roma 1987.

*essere vista come un oggetto sul quale ci si siede e non come una rarità da museo. Gli attori dovevano raffigurare uomini per loro comprensibili, portatori degli stessi sentimenti che prova l'uomo contemporaneo.*²¹

Anche Tarkovskij, dunque, è impegnato con l'Andrej Rublëv nel riavvolgimento di un nastro con il fine di recuperare una *narrazione*. Questione non secondaria, ribadita nel testo, è il disinteresse e la mancanza che la diegesi nutre rispetto alla figura storica del monaco e pittore Andrej. Quest'ultimo non può vantare lo stesso magnetismo che l'Aleksandr di Ejzenštejn guadagna di fronte alla macchina da presa. Andrej è spesso assente; l'obiettivo lo ignora per lunghe sequenze, dimenticandolo perfino in alcuni episodi. Il focus tematico si svincola dalla monarchia del soggetto protagonista che nell'amalgama di avvenimenti e ambienti solitamente vige in un *biopic*. Il racconto delle vicende del monaco pittore, a detta dell'autore, perde i tratti di una ricerca storiografica in virtù *dell'occasione di una profonda esperienza intima*²². Nella profonda e spirituale idea di cinema di Tarkovskij lo spazio filmico è traduzione di vissuti soggettivi entro il quale lo spettatore può ritrovarsi *come in uno specchio*²³, per mezzo delle adiacenze di più temporalità sovrapposte al respiro temporale della pellicola. Il *momento creativo* nel Rublëv trova massima realizzazione durante la sequenza della *campana*, l'ultimo tassello del film a precedere la chiusura. Il monaco Andrej Rublëv, ancor più che in altri capitoli, veste i panni di una quasi-comparsa, uno spettatore privilegiato che ormai ha smarrito il proprio cammino spirituale per via dell'invasione e della devastazione bellica, e come una spugna, assorbe l'intero mondo circostante in cerca di una visione.

²¹ A. Tarkovskij, *Scolpire il tempo. Riflessioni sul cinema*, tr. it. di Vittorio Nadai, Istituto Internazionale Tarkovskij, Firenze 2015, trad. it. di *Zapečatlënnoe vremja*, 1988, pp. 34-35.

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*. p. 171.

Il giovane fabbro Boriška, rimasto orfano durante i tumulti della guerra dinastica tra il Principe e suo fratello, viene incaricato della mansione di costruire una nuova campana per la chiesa della città, tale da sostituire quella finita in rovina. Quella che in condizioni pacifiche non sarebbe altro che una semplice commissione, diviene per Boriška una questione fatale. Il Gran Principe ha minacciato di uccidere lui e i suoi aiutanti se la campana non suonerà. Boriška rassicura il Principe, i manovali e se stesso dichiarando d'essere l'unico a conoscere il *segreto* per fondere la campana, tramandatogli da suo padre prima di morire.

Siamo al minuto 2'39" quando Boriška comprende che il tempo grava su di lui inesorabile, seppure non più scandito dal normale incalzare dei secondi ma dal repentino oscillare del pendolo cigolante all'interno della campana. La macchina da presa segue l'irrequieto Boriška con una carrellata da destra verso sinistra. Poi perde il giovane nei piani successivi, catturando l'oscillare sibilante ma non ancora sonoro della campana, le comparse immobili come statue di cera sullo sfondo e gli uomini della corte del principe. Nel preciso momento in cui la campana emette il suo primo suono, inaugurando così la *nuova vita* di Boriška e dei suoi compagni, lo schermo è riempito con il volto del pittore di icone Andrej Rublëv in primo piano, colto nell'atto di voltarsi. È lontano dalla calca creatasi attorno alla campana ma è abbastanza vicino per udire i rintocchi. Nel piano successivo la macchina da presa effettua una carrellata all'indietro, fissando l'obiettivo su Boriška, seduto per terra nel fango, preda degli stati d'animo che saranno portati alla luce solo nella sequenza successiva, quando, tra le braccia del monaco Rublëv, Boriška scopia in lacrime ammettendo di non aver mai custodito alcun segreto sulla forgiatura delle campane. Barthelemy Amengual ricorda come *una vecchia tradizione russa legava la produzione delle campane alla menzogna (più la menzogna è grande, più la campana è bella ed ha un suono puro)*²⁴. Per quanto la tradizione russa sia di impre-

²⁴ B. Amengual, *Tarkovskij le rebelle*, in "Positif" 247 (1981), p. 5.

scindibile rilevanza e pertinenza nelle opere di Tarkovskij, credo che nel caso dell'episodio della campana vi sia la necessità di penetrare e superare il sostrato culturale, verso una dimensione soggettiva ed esclusiva²⁵.

Le due sequenze in questione, chiavi che dischiudono i significati ultimi del secondo lungometraggio di Tarkovskij, giungono a conclusione di un percorso narrativo impegnato nella costruzione di una causa garante di un effetto, quale la creazione dell'opera più celebre della religiosità ortodossa: *la trinità*. Chiamato in causa da un agente assolutamente altro, *l'eletto-creatore* è tenuto a corrispondere alla sua chiamata, costretto a investire tutte le sue energie ai fini di un progetto che ripone le sue fondamenta in un'assurdità, un nulla effettivo, una bugia.

Il segreto, solo all'apparenza una bugia ma in realtà una consapevolezza inspiegabile e sempre in atto, è ciò che smuove il pittore Rublëv dal suo intorpidimento spirituale. Attraverso le lacrime dello stremato Boriška, Andrej comprende solo ora la sua missione, e questo poiché gli viene rivelato il segreto, consciamente sempre e solo una bugia, inconsciamente una certezza insindacabile e incommunicabile²⁶.

²⁵ Per questa ragione mi tengo lontano dalla lettura *comunitarista* di M. Pelanda, *Andrej Tarkovskij: Andrej Rublev*, Lindau, Torino 2015, che legge le azioni di Boriška come atti di rappresentanza del gruppo, a discapito della singolarità e individualità del gesto.

²⁶ L'attesa di Boriška, seppure laica, pone il giovane fonditore di campane sulla soglia del *quando* e del *come*, simile al problema della *Parusia* dei Tessalonicesi che, sollevando eticamente la questione del *come*, dischiudevano il cruccio del *quando* rispetto al ritorno di Cristo. Il tempo della *Parusia* per mezzo del quale Paolo ammoniva, guidava e consigliava i Tessalonicesi, come scrive Heidegger in *Fenomenologia della vita religiosa*, muta nel suo significato e nella forma concettuale nel tempo, dal greco antico al cristianesimo. Per i cristiani *παρουσία* significa "la ricompensa del messia già comparso" ... In tal modo però l'intera struttura del concetto è diventata un'altra. A tutta prima si potrebbe pensare che il comportamento fondamentale nei confronti della *παρουσία* sia un attendere e che la speranza cristiana ne sia un caso speciale. Questo però è falsissimo! Mediante la semplice analisi della coscienza di un evento futuro non giungeremo mai al senso di

Oltre al merito d'aver tradotto in immagini e suoni un concetto fumoso e difficilmente circoscrivibile quale il sentimento del *dover fare* insito nell'artista-creatore, Tarkovskij sembra far propria una sensibilità filosofica, raffinata quanto antica. Nell'undicesimo libro delle *Confessioni* di Agostino leggiamo:

Almeno questo ora è limpido: né futuro né passato esistono, e solo impropriamente si dice che i tempi sono tre, passato, presente e futuro, ma più corretto sarebbe forse dire che i tempi sono tre in questo senso: presente di ciò che è passato, presente di ciò che è presente e presente di ciò che è futuro. Sì, questi tre sono in un certo senso nell'anima e non vedo come possano essere altrove: il presente di ciò che è passato è la memoria, di ciò che è presente la percezione, di ciò che è futuro l'aspettativa.²⁷

Pare possibile rintracciare nell'episodio raccontato da Tarkovskij una fedelissima rappresentazione delle parole del filosofo di Ippona. Nel singolare presente di Boriška vi è una tripartizione – valida solo finché rintracciata sul piano del presente per mezzo della relazione tra spazi temporali presenti nell'anima – che fa del segreto della fonditura il presente del passato, racchiuso e sigillato nel ricordo

riferimento della παρουσία (cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa* (1920), tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2003, p. 142-143). L'attesa di Boriška non può esaurirsi dunque al *quando* e *se* la campana suonerà, poiché questo attendere è concepito nel senso di un tempo obiettivo e dunque il *quando* è già pensato in modo non originario. La radicalità del problema è insita nel termine *quando*, poiché come già aveva notato Paolo, tale espressione è inadeguata a ciò che va espresso, è insufficiente. L'attesa di Boriška non è radicata nel *se* suonerà, poiché la certezza della realizzazione di una campana funzionante è fondata sulla veridicità del segreto, sempre e solo una verità del singolo che è Boriška, al pari di una fede rispetto alla nuova venuta di Cristo. *Credibile est, quia ineptum est*, suggerisce Tertulliano nel *De Carne Christi* (cfr. R. D. Sider, *Credo quia absurdum?*, in "Classical world" 73 (1980), pp. 417-419). Così delineato, questo *tempo dell'attesa*, o *tempo cairologico*, è il tempo più proprio del soggetto, mai oggettivabile, rappresentato da Tarkovskij nella sequenza della campana per mezzo di Boriška.

²⁷ Agostino, *Confessioni*, a cura di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 2015, pp. 228-229.

del padre; delle attenzioni di Boriška per i lavori di costruzione della campana il presente del presente; dell'attesa del suono il presente del futuro. Più che mai resta qui valido l'assunto agostiniano sull'impossibilità di misurazione del tempo se non nella sua estensione spirituale: *È in te, animo mio, che misuro il tempo*²⁸.

Per mezzo delle sventure di Andrej e Boriška, rappresentando entrambi i personaggi in un'epoca medievale cupa e barbarica, Tarkovskij *inventa* una narrazione in grado di spiegare spiritualmente l'esistenza di un'opera sacra quale *La Trinità*, il *dettaglio* della costruzione storiografica da giustificare – parallelamente all'episodio della vittoria sul lago ghiacciato nel Nievskij ispirata dal racconto popolare della lepre e la volpe narrata da Ignat –.

Nei suoi appunti Tarkovskij scrive:

*L'arte ... è l'immagine di un processo arrivato alla fine, al risultato. È un'imitazione del possesso della verità assoluta (sia pure in senso figurato) che salta il lungo, e forse interminabile, processo storico.*²⁹

Tuttavia, saltare il processo storico non vuol dire tralasciare la Storia e ignorarla. L'arte è in grado di mostrarsi come assoluta alterità rispetto ai tempi, ma ogni alterità è sempre posta in una dialettica polare: l'alterità è, per l'appunto, differenza rispetto a un qualcosa, un *altro* rispetto allo *stesso*. Nel suo sorgere nella storia l'arte la discute, la innesca e la critica; nelle visioni più idealistiche può fare tutto ciò da un piedistallo sopraelevato e godendo di una buona visuale, ma è per l'appunto il vincolo di una visuale a collegare l'arte ai suoi domini, ossia la Storia stessa. Non esiste un *Andrej Rublëv* cinematografico slegato dal soggetto storico chiamato Andrej Rublëv e dalle sue opere. E quest'ultimo è ciò che ha impegnato Tarkovskij in un percorso storiografico che solo in un successivo momento, ossia durante il *momento creativo*, è stato sostanzialmente taciuto e lasciato in sfondo. L'interesse esistenziale di Tarkovskij non può

²⁸ Ivi. p. 235.

²⁹ A. Tarkovskij, *op. cit.*, p. 219.

negare l'implicito sopravvenire di una narrazione che si struttura come storiografica in quanto iscritta nella pratica di interrogazione delle fonti; così come, dalle stesse parole dell'autore, emerge una sensibile volontà di comunicare dati ai suoi contemporanei, non più intesi come popolo di combattenti e difensori della patria come per Ejzenštejn – come già Benjamin comprende, *il pubblico cinematografico non può essere descritto in base alla sua composizione di classe*³⁰ –, ma singoli individui chiamati al risveglio della coscienza, al corrispondere alla propria chiamata come Andrej e Boriška. Dunque, è ormai possibile dire che, *viceversa*, non esiste Andrej Rublëv in quanto personaggio storico al di là dei racconti che di esso la storia ha restituito, e tra questi, il film di Tarkovskij, si pone come narrazione principale e – soprattutto – non solo in ambito cinematografico; un *testo* imprescindibile per chiunque si ponga sul cammino di una nuova narrazione storiografica del famigerato pittore di icone. Questo poiché, come ricorda White, *non c'è discorso specificamente storico laddove non c'è narrazione*³¹.

5. Conclusione

Consci del fatto che le parole di White siano riferite alle modalità di trascrizione di un'idea della storia in un particolare e determinato stile narrativo letterario, l'obiettivo è stato quello di trasferire

³⁰ M. Bratu Hansen, *Cinema e Experience, Le teorie di Kracauer, Benjamin e Adorno*, Johan e Levi Editore, Bologna 2013, p. 133. Seppure non sia contemplata la possibilità di una percezione *auratica* dell'immagine cinematografica, le parole di Benjamin si riferiscono all'impossibilità della massa, per mezzo del cinema, di accordarsi con se stessa. Le riflessioni di Benjamin in questo caso sono inscindibili dalla critica dell'uso che il fascismo fa del cinema, ossia *annientamento* – delle masse – *vissuto come godimento estetico di primo ordine*. Resta valido l'assunto per il quale al cinema le reazioni dei singoli sono condizionate dalla loro immediata massificazione, assunto contro cui il pensiero di Tarkovskij, durante l'intero percorso artistico, ha lottato.

³¹ H. White, *Forme di Storia ... cit.*, p. 63.

le fertili intuizioni filosofiche dell'autore da una forma di narrazione a un'altra, dalla letteratura storica al cinema. In particolar modo sono state selezionate due pellicole narranti episodi congrui tra loro cronologicamente, filmate da due autori con idee e stili differenti e finanche, rispetto al ruolo del montaggio, opposte³². Due proposte filmiche inconciliabili nel loro chiamare in causa lo spettatore con finalità estremamente distanti, ma speculari nel loro scontrarsi con le stesse problematiche implicite in un lavoro storiografico. La possibilità di definire sempre un *contesto generale*, un *dettaglio della storia*, un *momento creativo* e infine una determinata attenzione alla *ricezione* – quest'ultimo il vero e solo punto di scissione dei due percorsi – consente di lasciar entrare nel largo passaggio della ricerca storiografica anche due autori cinematografici non documentaristi. Contro l'idea di un taglio scientifico verticale, le pellicole *Alexandr Nevskij* e *Andrej Rublëv*, nonostante il tentativo di smarcarsi dalla durezza dei dati storici, si compiono come narrazioni storiche dell'invasione teutonica del XIII secolo in un caso, e della vita di un monaco pittore nel Medioevo russo del XIV secolo nell'altro. Due pellicole che, nonostante la costanza nel tentare di comunicare qualcosa di contemporaneo agli spettatori del Novecento, hanno altresì narrato la storia di un Medioevo in tumulto nella lontana *Rus*. *Se scrivere storie è una prova sufficiente del fatto che possiamo conoscerlo*³³ – il passato – allora lo sarà parimenti anche il filmarlo.

³² L'idea di *montaggio idraulico* di Tarkovskij e quella di *montaggio verticale* di Ejzenštejn sono antitetiche tra loro. Se nel primo caso il film si compie attraverso il montaggio dei tempi dei singoli piani tra loro, con scrupolosa attenzione nei confronti del tempo totale che, come un flusso controllato, deve attraversare organicamente la pellicola (cfr. F. Schillaci, *Il tempo interiore. L'arte della visione di Andrej Tarkovskij*, Lindau, Torino 2017), per Ejzenštejn l'associazione di piani, immaginata come uno stridere scintillante, deve scatenare e provocare idee e riflessioni intellettuali nello spettatore (cfr. S. Ejzenštejn, *Teoria generale del montaggio*, a cura di P. Montani, Marsilio, Venezia 2012 (1a ed. 1985), trad. it. di *Izbrannye proizvedenija v šesti tomach*, in "Iskusstvo" 1963-1970).

³³ H. White, *Forme di Storia ... cit.*, p. 61.

Enrico Barbierato

IL MEDIOEVO COME STORIA INVENTATA:
FALSI, UCRONIE E *MAPPAE MUNDI*

Abstract

L'analisi di un periodo storico attraverso la sua narrazione, sia esso il Medioevo o persino un'epoca più recente, considera una moltitudine di fonti, assai eterogenee e di forma non sempre immediata. In alcuni casi uno studioso può nutrire un interesse perfino secondario per un documento storico in sé, rivolgendo l'attenzione alle *motivazioni* e al *contesto* che hanno portato alla creazione e alla conservazione di una testimonianza, sia essa scritta, orale o iconografica.

La lettura del passato apre diverse prospettive: è possibile rintracciare un genere narrativo che più di ogni altro meglio descrive il Medioevo? In quale senso una fonte (un falso, una biografia, un resoconto controfattuale) arricchisce la nostra conoscenza del passato? È sensato estendere lo studio a testimonianze non strettamente testuali o iconografiche, come le mappe geografiche?

La riflessione che poggia su questi quesiti rivela un Medioevo in parte inventato, una fantasia che non è tuttavia l'ombra del passato storico, bensì il suo complemento.

Analysing an historical period, such as the Middle Ages, or a more recent era, through its narration, must take into consideration many heterogeneous sources, whose form is not always immediately identifiable. In some cases, scholars may even have a secondary interest in a specific historical document, preferring to study the motivations and context behind its creation and conservation of historical testimony, either written, spoken or iconographic.

Interpreting the past opens up different perspectives: is it possible to determine a single narrative genre able to describe the Middle Ages better than others? In what sense does a historical source (a forgery, a biography

or a counter-factual description) enrich our knowledge of the historical past? Does it make sense to include in the study of history, sources that are not strictly textual or iconographic, such as a geographical map?

Reflecting on these questions reveals an invented aspect of the Middle Ages, a fictional portrait that not only brings into view history's shadow but also complements it.

1. Introduzione

Il rapporto che si crea tra autore e lettore presuppone l'uso di una transcodifica che permette di far corrispondere alla struttura semantica, che il primo soggetto vuole trasmettere, una equivalente, ma fruibile dal secondo. Il risultato di tale processo si traduce in una esposizione orale o scritta articolata, a sua volta, in strutture stereotipate: il poema, il romanzo, lo scambio epistolare, il resoconto cronachistico, il diario, la biografia e l'autobiografia, solo per citare i generi più evidenti della forma manoscritta.

La narrazione di una vicenda inizia da premesse (introduzione dei personaggi e del contesto storico), articola un problema (per esempio, un ideale da realizzare: l'esito vittorioso di una battaglia, un corteggiamento amoroso, le gesta di un personaggio), e ne presenta una soluzione. L'autore della vicenda può apparire come protagonista, quando si espone in prima persona, cercando una condivisione empatica con il lettore oppure da testimone, quando ritrae con neutralità lo svolgimento della storia. Se nel Medioevo i generi letterari nascono grazie a un preciso intento e solitamente per lasciare una traccia di sé, altre forme di scrittura si basano su eventi dettati dalla pratica o dalla necessità (per esempio, atti testamentari, cessioni di beni o di titoli, decreti regali o papali), un orientamento che pregiudica fortemente lo stato di conservazione dei documenti che attraversano le vicissitudini della Storia (rivoluzioni, guerre), fenomeni naturali (inondazioni, incendi) o persino banali accidenti (smarrimento, danneggiamento involontario).

Volgendo lo sguardo al passato, lo stimolo preponderante insito nel desiderio di conoscere porta ad abbracciare tutti generi di cui una testimonianza storica può fare parte. A questa prima, ricca opzione si accompagna la produzione di materiale di tipo narrativo che ha per oggetto il Medioevo, sviluppatosi in epoca moderna e contemporanea, quest'ultima prodiga nell'adottare metodi narrativi assai eterogenei, nella veste di pellicole cinematografiche, *serial* televisivi, rievocazioni, musei multimediali e videogiochi.

A causa della differenziazione e della numerosità delle fonti, è necessario effettuare in questo lavoro un'accurata selezione dei temi a disposizione, restringendone lo scopo a una veloce disamina dei generi di romanzo più conosciuti per soffermarsi invece con più attenzione su alcuni aspetti meno ovvii della narrazione del Medioevo, a cominciare dalla produzione del *falso*, sia esso un documento, un manufatto o persino una reliquia: al di là delle tecniche utilizzate per rivelare la contraffazione, il valore autentico del falso si identifica nella comprensione delle motivazioni e del contesto storico nonché culturale che hanno portato gli autori a dare origine a una deformazione della realtà.

La narrazione del Medioevo che ha trovato più fortuna rispetto ad altre formule è probabilmente quella del romanzo storico, ma a un esame più attento è possibile individuare forme di narrazione ibride, come, ad esempio, l'*ucronia* che, pur non essendo specificamente legata al Medioevo, riesamina in chiave romanzata un evento storico per alterarne imprevedibilmente l'esito, sviluppando una vicenda che non appartiene alla Storia così come la conosciamo.

Distinta dai generi usuali, emerge una narrazione del Medioevo (e dell'uomo medievale) basata sulla costruzione di mappe geografiche: la scoperta del mondo è, almeno fino alla creazione delle *compagnie commerciali privilegiate*¹, un processo graduale e incerto, spesso costellato di errori di valutazione, misurazione e interpreta-

¹ Si fa riferimento, più che alle repubbliche marinare, alle compagnie di commercio marittimo istituite intorno al XVI-XVII secolo dall'Inghilterra e dall'Olanda principalmente, senza escludere Spagna e Portogallo.

zione del mondo fisico e che si avvale non di rado, nel Medioevo, della riscoperta delle esplorazioni del passato (più di origine greca che romana, almeno per quanto riguarda l'Oriente e Alessandro Magno). Alle imprecisioni riportate nelle *mappae mundi* si aggiungono racconti della Genesi, favole di terre e popoli sconosciute, orientamenti in cui è facile smarrirsi in quanto teologici e non geografici.

Assumendo una visione d'insieme, si può osservare come falsi, ucronie e *mappae mundi* tendano a creare (ma soprattutto raccontare) un Medioevo che non è mai esistito interamente, e che (forse) avrebbe potuto essere. L'arricchimento che deriva nel seguire questo percorso immaginario si rivela sotto diverse forme: in una comprensione più profonda delle motivazioni che hanno portato gli autori a dare talune testimonianze, delle circostanze storiche che ne hanno visto la nascita e delle ragioni che ne hanno permesso lo sviluppo e la diffusione.

2. *Il Medioevo nel romanzo*

Il romanzo è una delle categorie più note e allo stesso tempo eterogenee fra le forme di narrazione del periodo medievale. L'uso della parola scritta come veicolo narrativo si scinde ulteriormente, separando il genere romanzesco prodotto *durante* il Medioevo (nella forma della *chanson de geste*, si vedano, per esempio, Jean Bodel e la *Chanson des Saisnes*, Bertrand de Bar-sur-Aube e *Girart de Vienne* e Jehan Maillart nel *Le Roman du Comte d'Artois*) da quello ambientato *nel* Medioevo, ma scritto in epoche diverse.

Il primo ramo di questa biforcazione è riconoscibile, nell'epica e nella lirica, nella *chanson de geste*, un genere letterario trasmesso oralmente intorno all'XI secolo in lingua oïl, parlata tipicamente nel centro-nord della Francia. Le vicende storiche legate alle Crociate hanno un forte impatto emotivo nell'immaginario medievale, che orienta molto spesso la narrazione – sotto forma di canzone – secondo alcuni motivi facilmente identificabili: la lotta tra il dogma

cristiano e quello pagano-musulmano, riconoscibile in una contrapposizione manichea tra Bene e Male, condotta da una forma eroica idealizzata, portavoce di valori nobili e ispirata a ruoli regi che s'incarnano nelle figure di Carlo Martello e Carlo Magno. A partire dal XII secolo, l'articolazione narrativa si organizza in cicli imperniati sulle casate². Si veda, per esempio, *La chanson de Roland*³, basata sulla battaglia di Roncisvalle nel 778, dove i saraceni – in realtà baschi – circondano la retroguardia di Carlo Magno, guidata dal paladino Roland e ne causano la morte; numerosi sono i valori etici che vengono esaltati in questa vicenda, a partire dalla fedeltà allo stesso Carlo Magno alla strenua opposizione al credo islamico, fino al sacrificio estremo, l'onore e la fede. La figura regale perde invece il suo valore positivo, incarnato nei vassalli oppressi da una monarchia ingiusta nel ciclo dei *Vassalli ribelli*. Sviluppi narrativi di questo tipo vengono edulcorati da qualsiasi aspetto che metta in cattiva luce la vicenda o il personaggio che ne è al centro, essendo il fine ultimo della storia, di carattere morale e, in definitiva, educativo.

Con l'eccezione dell'*Historia regum Britanniae* di Goffredo di Monmouth, il romanzo a cavallo tra il XII e il XIII secolo, scritto in forma di versi, non identifica più il termine *romanice loqui*, utilizzato inizialmente per indicare la traduzione dal latino al volgare; al contrario diventa resoconto, in solo volgare, sia reale che immaginario, di una vicenda storica o di un'epopea cavalleresca, come avviene nel *Roman de Brut*, nonché in *Lancelot*, a opera di Chretien de Troyes. Una classificazione in generi è ancora prematura e non può che ridursi in materia di Francia e di Bretagna, oltre che di Roma, quest'ultima ispirata alla tradizione latina. Una classificazione più precisa si trova nel *De vulgari eloquentia* dantesco, ed è possibile schematizzare alcune linee guida, che vanno dallo stile al tipo di discorso e dalla materia alla forma di rappresentazione. Esiste,

² Occorre distinguere tra le classificazioni usate in epoche recenti – come per esempio quella tra *romanzo* e *Chanson de geste* – e quelle propriamente medievali, basate sulla materia (*de France, de Bretagne e de Rome la Grande*)

³ Anonimo, *La canzone di Orlando*, BUR, Milano 1985.

a ogni modo, una difficoltà intrinseca nell'esprimere chiaramente divisioni nette tra i generi medievali, sia per la loro struttura, che può essere in versi, nonché a causa del mancato adeguamento al modello aristotelico dell'unità di azione, e in definitiva, di un nesso causale. Altrettanto eterogenee sono le interpretazioni del romanzo medievale: assumendo che esso rifletta la struttura e gli aspetti della società feudale, i giudizi di valore che emergono in epoca tarda variano notevolmente a seconda del contesto storico e culturale in cui sono pronunciati: negativo per l'Illuminismo e positivo per il Romanticismo.

Opposto al romanzo scritto *nel* Medioevo, si presenta il romanzo prodotto in epoche posteriori. Gli aspetti antropologici (ritualità, mitologia) e i componenti strutturali (causalità, differenziazione dei punti di vista) delle opere mutano di contenuto già nel *Don Chisciotte* di Cervantes: non più la sublime lealtà cavalleresca nei confronti della cristianità, portata, se necessario, fino al sacrificio estremo, ma la ridicola dirittura morale del protagonista teso a rispettare in ogni circostanza un codice d'onore ormai superato. Per molti aspetti, si tratta di annunciare l'indicibile: la fine di un'epoca e la venuta della successiva⁴ e così permettere di sviluppare un discorso storico-politico su temi molto complessi, come ad esempio la doppia natura del Re: Kantorowicz⁵ sottolinea come sia possibile ritrovare, nel linguaggio legale, riferimenti che sdoppierebbero la figura regale

⁴ In realtà, parlare di *fine* e di *inizio* di un'epoca storica è uno sforzo complesso e non sempre coerente (o addirittura inutile, all'interno di nuove prospettive metodologiche come quella della *Big History*), in quanto si basa su cambi paradigmatici. Nel caso del Medioevo, si può pensare alla scoperta dell'America, all'invenzione della stampa, allo spostamento di baricentro gravitazionale nell'arte che vede l'Uomo – e non più la divinità – protagonista, ma è la caduta di Costantinopoli, avvenuta nel 1453, ad essere considerata come la fine di un'era. A questo proposito, si veda di Greg Walker, *When did 'the Medieval' End?: Retrospection, Foresight, and the End(s) of the English Middle Ages*, <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199229123.001.0001/oxfordhb-9780199229123-e-37> (visitato il 31/07/2020), che sposta la fine del Medioevo addirittura al 1547.

⁵ E.H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, Einaudi, Torino 1989.

medievale in una naturale, soggetta a tutte le offese del tempo e pertanto mortale, e una politica, di origine divina ed eterna, che compensa e purifica tutte le mancanze della prima. In virtù dell'origine sovraumana del suo ufficio, il Re non può essere soggetto ad alcuna rimostranza: quando egli muore in battaglia o per cause naturali, la sua parte politica continua a esistere. Al contrario, il regicidio è un evento di tragicità innominabile, perché viene equiparato a un deicidio. È il caso del *Riccardo II*⁶ di Shakespeare, dove re Riccardo assume spesso sembianze cristologiche, sia in vita che nella morte. Un altro richiamo alla doppia natura del Re, come sottolinea Simonetta⁷, si può ritrovare nell'*Enrico V*⁸ che, in veste di giudice, si trova ad amministrare la giustizia, sia quando l'offesa è fatta alla persona, sia quando è fatta al corpo politico.

Sono questi i primi passi verso un cambiamento di prospettiva sul Medioevo: da una parte, le motivazioni che inducono a narrare una vicenda ambientata nel periodo storico non sono più né celebrativi né favolistici, dall'altra si fa strada un giudizio di valore, in sé sostanzialmente negativo, come si può già vedere nelle *Vite* del Vasari⁹, che contempla il Medioevo artistico. Lo stesso termine *Medioevo* si ritrova, oltre che in alcuni autori immediatamente anteriori all'Umanesimo, in un'opera del XVII secolo dello studioso tedesco Christoph Keller, *Historia Medii Aevi* che stabilisce in modo univoco il termine cronologico del periodo storico con l'infausto evento della caduta di Costantinopoli nel 1453. Tale giudizio sembra diventare via via più solido con pensatori come Bacone, Galileo e Newton: l'era della Ragione, e ancora di più quella dell'Illumini-

⁶ W. Shakespeare, *Riccardo II*, Garzanti, Milano 2005.

⁷ S. Simonetta, *Lo spettro in scena*, Unicopli, Milano 2014.

⁸ W. Shakespeare, *Enrico V*, Garzanti, Milano, 2006.

⁹ ... se bene inanzi a loro avevano veduto residui di archi o di colossi o di statue, o pili, o colonne storiate, nell'età che furono dopo i sacchi e le ruine e gli incendi di Roma, è non seppono mai valersene o cavarne profitto alcuno ...; G. Vasari, *Le vite*, vol. 2, Giuntina, Firenze, p. 28, disponibile on line http://vasari.sns.it/cgi-bin/vasari/Vasari-all?code_f=print_page&work=le_vite&volume_n=2&page_n=28, link visitato il 15/11/2020.

smo, individuano nel Medioevo un'epoca oscura, affetta da epidemie di peste e da schiavitù (un'errata concezione del feudalesimo) che non ha saputo cogliere in pieno la straordinaria eredità classica. Non sorprende che sia proprio il Romanticismo, nella figura dei fratelli Schlegel, a riaccendere l'interesse verso l'arte del Medioevo, esprimendo, nei suoi intenti, una sorta di manifesto contro-illuminista. Dell'aspetto artistico la storiografia del Medioevo ripropone l'iconografia cristiana, che getta un fascio di luce su quello che è erroneamente definito un periodo buio, tale che proietta l'uomo, in sé finito, verso l'infinitezza dell'Assoluto, un passaggio che è reso possibile dall'arte. Un altro aspetto su cui si sofferma il Romanticismo è quello dell'unità dell'Europa mediata dalla cristianità, un tema su cui Novalis riflette in *La Cristianità ovvero l'Europa*¹⁰.

L'interesse verso il Medioevo si accentua nel secolo XVIII con la letteratura gotica, sebbene con intenti diversi. Sono immediatamente riconoscibili alcune ambientazioni, tipicamente il castello, modellato su un'architettura gotica, e quindi nord-europea, i suoi sotterranei misteriosi, nonché alcune figure-stereotipo del romanzo medioevale, come il cavaliere e la damigella in pericolo. L'elemento innovativo, che riflette i desideri e le paure generate dell'inconscio, è l'uso dell'irrazionale, della distorsione, delle tenebre che generano mostri che, più che essere malvagi, sono visti come portatori di caos. Il richiamo al Medioevo (che in realtà non è mai veramente tale) non si ricollega al Cristianesimo, al contrario predilige una forma di paganesimo – per esempio, sotto forme di magia o di figure soprannaturali, progenie del sublime *kantiano* –, contrapponendosi all'ordine della civiltà classica greco-romana. Di derivazione nord-europea, la letteratura gotica ha larga diffusione in Inghilterra: nell'*Inchiesta sul bello e il sublime*¹¹, Burke pone le basi del *sublime romantico*, la cui essenza, fortemente irrazionale, stimola l'interesse verso il Medioevo in autori principalmente anglosassoni come, ad esempio, Horace

¹⁰ Novalis, *La Cristianità o Europa*, Bompiani, Milano 2002.

¹¹ E. Burke, *Inchiesta sul bello e il sublime*, Aesthetica, Milano 2019.

Walpole, che nel suo *Il castello di Otranto*¹² pone le basi del nuovo modulo narrativo, e Matthew Gregory Lewis ne *Il monaco*¹³, resoconto di un Medioevo tenebroso dominato dall'Inquisizione.

Se nel romanzo gotico il Medioevo è una chiave ineludibile per aprire l'esplorazione a sentimenti fortemente irrazionali, il romanzo storico si pone obiettivi completamente diversi: esso non ambisce a inventare il passato, ma al contrario lo vuole far rivivere rievocando una vicenda accaduta nel passato nel modo più accurato possibile, rivisitando figure storiche senza necessariamente interpretarle in ottica moderna. Si tratta, evidentemente, di un genere letterario non esclusivo dell'epoca medievale, ma che proprio in essa ha trovato un'ampia diffusione, come si può vedere in *Ivanhoe*¹⁴ ambientato da Scott al termine della III Crociata, dunque alla fine del XII secolo. La storia presenta caratteri immaginari (lo stesso Ivanhoe, Rowena, Cedric) e personaggi reali, come Riccardo Cuor di Leone e Giovanni, di cui viene esaltata la differenza caratteriale: buono e coraggioso il primo, malvagio e sleale il secondo. La contrapposizione, fin troppo semplicistica, non riflette i numerosi aspetti controversi del regno di Riccardo I, dal problematico editto che non impedì la strage di numerosi ebrei perpetrata tra Londra e York nel 1189, al massacro di ostaggi saraceni ad Ayyadieh nel 1191¹⁵. Del resto, il romanzo presenta alcune inaccurately, a cominciare dalla descrizione dei rapporti tra Normanni e Sassoni, la cui pacificazione Scott individua, nell'analisi di Duncan¹⁶, nel matrimonio tra Ivanhoe e Rowena. Lo stesso Riccardo è visto come un visionario che sogna l'unione tra Normanni e Sassoni (a chi lo appella "Re d'Anjou", egli ribatte "Re d'Inghilterra!"), eppure lo stesso Scott lo giudica inadeguato, in quanto aderente a un passato ormai obsoleto; Ivanhoe rappresenta,

¹² H. Walpole, *Il castello di Otranto*, Mondadori, Milano 2019.

¹³ M.G. Lewis, *Il monaco*, Mondadori, Milano 2010.

¹⁴ W. Scott, *Ivanhoe*, Mondadori, Milano 2017.

¹⁵ J. Flori, *Riccardo Cuor di Leone. Il re cavaliere*, Einaudi, Torino 2002.

¹⁶ J.E. Duncan, *The Anti-Romantic in "Ivanhoe"*, in "Nineteenth-century fiction" 9/4, pp. 293-300.

al contrario, il futuro. Vi sono dunque alcune violazioni degli assunti del genere in questione: i personaggi storici sono in qualche modo astratti dalle loro contraddizioni terrene, ma allo stesso tempo sono contrapposti (Riccardo è reale, non Ivanhoe) e giudicati. Entrambi i generi, storico e gotico, continuano a essere prodotti in epoca contemporanea (per esempio, si vedano *I pilastri della Terra*¹⁷ e il ciclo di *Eymerich l'Inquisitore* di Valerio Evangelisti¹⁸).

Un aspetto curioso è rintracciabile nell'intreccio dei due generi romanzeschi con il giallo: il più celebre è probabilmente *Il nome della rosa*¹⁹ di Eco, in cui il nome del protagonista, *Guglielmo da Baskerville* e il relativo *modus operandi* richiamano il lettore alla figura creata da Conan Doyle²⁰, ma non va dimenticato il ciclo di *fratello Cadfael*²¹ (a opera di Ellis Peters, pseudonimo di Edith Pageter), un monaco benedettino di origine gallese dell'abbazia di Shrewsbury, che nell'XII secolo, grazie all'esperienza acquisita dapprima come soldato e poi come marinaio, indaga su crimini compiuti ricalcando i cliché del genere. Il lavoro di Eco è molto più complesso di una semplice *detective story* (cosa che invece *Cadfael* è): Guglielmo è incaricato da Ludovico il Bavaro di ricomporre una frattura tra due fazioni dell'ordine francescano (dunque di ricomporre un'unità che è stata spezzata) oltre a scoprire l'identità di un assassino in un tempo ristretto (ovvero ricomporre un ordine). Un primo aspetto ineludibile²² è quello del Medioevo rivisitato come gioco intellettuale di rimandi non sempre lineari (l'identificazione

¹⁷ K. Follett, *I pilastri della terra*, Mondadori, Milano 2016.

¹⁸ V. Evangelisti, *Eymerich. Titan edition. Vol. 1*, Mondadori, Milano 2019.

¹⁹ U. Eco, *Il Nome della Rosa*, Bompiani, Milano 2019.

²⁰ I riferimenti sono relativi al noto romanzo *The hound of the Baskerville* e al dottor Watson, impersonato nel romanzo di Eco da Adso da Melk.

²¹ E. Peters, *Le cronache di fratello Cadfael: La bara d'argento, Un cadavere di troppo, Il cappuccio del monaco*, TEA, Milano 2019.

²² M. Pistelli, *Guglielmo da Baskerville: uno Sherlock Holmes medievale, trasportato nel relativismo del XX secolo*, in *Avventure, itinerari e viaggi letterari. Studi per Roberto Fedi*, a cura di G. Capecchi, T. Marino, F. Vitelli, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2018.

Guglielmo/Holmes richiede un salto temporale di diversi secoli) e non sempre reali (*Holmes* è un carattere immaginario, tuttavia *Guglielmo* fa uso di un metodo investigativo che è essenzialmente *baconiano*) e tuttavia efficace nei suoi rimandi alla teologia medievale, divenendo infine un *libro sui libri*, al punto che la chiave dell'enigma si cela proprio in una biblioteca.

L'uso dell'irrazionale ha radici profonde nel genere *fantasy* – di origine anglosassone –, che reinventa tout court il Medioevo, sia in termini spaziali (la vicenda è ambientata in un altro pianeta in cui vive una società di stampo feudale) o temporali (la vicenda può essere ambientata in un futuro molto lontano, ma in un contesto storico e culturale che richiama da vicino il Medioevo) e introduce numerosi elementi pagani, come la magia e animali immaginari (draghi, innanzitutto, ma allo stesso tempo, elfi, *banshees*, unicorni, recuperando alcuni stereotipi della mitologia greca, per esempio la *Teogonia* di Esiodo). L'uso di elementi interamente fantastici deriva, come sottolinea Platania²³, dall'incontro nel Medioevo tra la figura di Platone e la Cristianità, e prosegue come indagine filosofica di Agostino nel *Civitate Dei*, che pone limiti ben precisi alle potenzialità degli esseri fantastici, che in nessun caso possono rivaleggiare con il loro Creatore.

3. La narrazione del Medioevo attraverso il Falso

Tralasciando un altro genere, speculativo più che narrativo – cioè l'utopia, il cui studio richiederebbe un'analisi che esula dallo scopo di questo lavoro –, sembra importante accennare a un altro tema legato, a mio avviso, all'invenzione del Medioevo ovvero al *falso*, in tutte le sue forme: documenti, vite di santi, testamenti, monete e resoconti di battaglie.

²³ M. Platania, *Fantasy: Il Mondo Antico e il Medioevo*, <https://www.culturacattolica.it/letteratura/fantasy/storia-del-genere-fantasy/fantasy-il-mondo-antico-e-il-medioevo> (consultato il 16/06/2020).

La tesi secondo cui tale periodo storico, avendo prodotto una notevole quantità di fonti spurie, sia da considerarsi essenzialmente inaffidabile, determina un giudizio di valore negativo (un esempio di questo *bias* è evidente in Voltaire e nell'Illuminismo francese²⁴).

Umberto Eco²⁵ sottolinea come difficilmente l'erudito medievale potesse leggere un documento nella lingua originale in cui era scritta, rendendo palese il paradosso secondo cui il Medioevo conosceva la Storia ma non la Storiografia. È bene precisare che i pensatori del Medioevo, da Agostino ad Abelardo (che suggerisce di diffidare delle parole e soprattutto, di sospettare di coloro che riportano solo le opinioni altrui) senza escludere Tommaso, non accettavano in modo acritico le testimonianze: lo stesso Eco ricorda come Agostino, nel *Civitate dei* (XV, 10-11) dubitasse del calcolo dell'età di Matusalemme, e basasse la sua obiezione sul sospetto di una corruzione del testo ebraico. La stessa etimologia spesso usata da autori medievali è fortemente influenzata da fattori esterni, quali la filosofia, la teologica e la poetica, che la rendono di fatto poco utilizzabile. Inoltre, autori come Agostino pensavano essenzialmente in latino e non si rendevano conto che un'altra lingua potesse seguire schemi mentali differenti, rendendo così più che ardua l'idea di una teoria generale del linguaggio. Sia Abelardo che Tommaso affermavano che lo studio della veridicità di un documento deve includere necessariamente la conoscenza del contesto in cui è stato scritto, sebbene questo criterio seguisse spesso una base filosofica (per essere coerente con l'autorità dottrinale) anziché storica.

Allo studioso è demandato il compito di determinare l'autenticità di una fonte facendo uso, in primo luogo, dei metodi che mirano a scoprire i segni di una contraddizione, nel contenuto o nel mezzo usato per la rappresentazione della fonte, documentale o iconografica, e, in secondo luogo, cercando di individuare i segni esterni evidenti di contraffazione. I metodi di verifica sono detti *interni* nel

²⁴ P. Raedts, *Representations of the Middle Ages in Enlightenment Historiography*, in "The Medieval History Journal" 5/1 (2002), pp. 1-20.

²⁵ U. Eco, *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani, Milano 2012.

primo caso, (per esempio, una testimonianza ricca di particolari che non trova riscontri in altri documenti dello stesso periodo, di cui sia stata già accertata la fondatezza, oppure un atto notarile che fa uso di espressioni linguistiche incoerenti con l'epoca in questione), *esterni* nel secondo (l'idea è di controllare puntualmente alcuni aspetti materiali del documento, come il materiale di cui esso è formato – papiro o pergamena – e il tipo di carattere – romanico, gotico e così via –).

Occorre evitare con attenzione di equiparare la concezione del *falso* così come è inteso nella nostra cultura con il modo in cui è percepito nella società medievale: molto spesso, la falsificazione nel Medioevo nasce in realtà da un esercizio retorico o che mira a trasmettere un particolare contenuto trascurando la ricostruzione filologica, per esempio nel caso di una agiografia. Al contrario, una biografia è una pratica filologica che segue un tracciato che l'uomo medievale non aveva, più che i mezzi, l'interesse a percorrere. Il caso della Sindone, che l'esame del carbonio 14 fa risalire al periodo compreso tra il XIII e il XIV secolo, è un esempio di *falso* (medievale) che non può essere comparato a uno legato all'epoca contemporanea, perché le motivazioni che hanno portato alla sua fabbricazione non sono state, probabilmente, quelle di ingannare bensì di creare un'icona di un momento della Passione.

Più difficile affermare la natura e le motivazioni di un altro *falso* molto noto, la cosiddetta donazione di Costantino. Si tratta di un documento, datato dell'anno 315, su cui si fondava l'affermazione della Chiesa di Roma sull'Europa Occidentale e che l'umanista Lorenzo Valla dimostrò essere non veritiero seguendo un percorso filologico, storico e linguistico²⁶. Per affermare che il documento è un *falso storico* (cioè che la sua redazione afferma intenzionalmente fatti mai accaduti mirando a procurare un vantaggio materiale) occorre in primo luogo ammettere che il Medioevo possedesse una metodologia di studio della Storia, i cui criteri (oggettivi) emergono

²⁶ L. Valla, *La falsa donazione di Costantino*, a cura di O. Pugliese, BUR, Milano 1994.

in realtà in epoca cartesiana²⁷, quando un gruppo di gesuiti (David Lewis, Van Papenbroeck e più in generale i *bollandisti*²⁸) accoglie il pensiero del filosofo francese, il quale considera il dubbio come mezzo indispensabile per la ricerca del vero.

Messe da parte alcune motivazioni che portano alla fabbricazione del *falso* (perché legate a debolezze umane, come la semplice truffa, l'acceso campanilismo e così via), rimangono alcuni episodi importanti che permettono di scrivere alcune parti della narrazione del Medioevo, a cominciare dalla raffigurazione degli Ebrei. Blumenkranz²⁹ sottolinea come nelle miniature carolingie e ottoniane gli appartenenti alla religione ebraica vengano rappresentati senza alcuna differenza significativa dai Cristiani (sebbene gli episodi di violenza a scapito delle comunità ebraiche non mancassero, a cominciare dalla prima Crociata nel 1096 a Spira e Worms). Le cose cambiano in modo significativo quando il quarto Concilio Lateranense, convocato dal papa Innocenzo III nel 1215 stila quattro Decreti che pongono alcune restrizioni alla libertà degli appartenenti alla religione ebraica, a cominciare dall'obbligo di portare una rotella (rossa o gialla) sul vestito indossato. I decreti inducono un cambiamento sostanziale nella raffigurazione degli Ebrei – dunque un *falso* –, che appaiono spesso caratterizzati dai peggiori stereotipi (il naso adunco, il cappello a punta). Cammarosano³⁰ nota come, a partire dai nuovi decreti del Concilio, persino l'iconografia del Nuovo Testamento muta sia la descrizione delle sembianze di Cristo e dei discepoli, sia quella dei persecutori, in cui si riconoscono i tratti di ebrei resi grotteschi in quella che vuole essere un'immagini chiaramente anti giudaica.

²⁷ In realtà alcune voci dissonanti si ergono già nel Medioevo, a cominciare da Dante, che colloca i falsari nel decimo girone dell'Inferno: vv. 39-72 del canto XXIX.

²⁸ Si vedano, a questo proposito, le considerazioni di F. Chabod, *Lezioni di metodo storico*, Laterza, Bari 1992.

²⁹ B. Blumenkranz, *Il cappello a punta: l'ebreo medievale nello specchio dell'arte cristiana*, Laterza, Roma-Bari 2003.

³⁰ P. Cammarosano, *Guida allo studio della storia medievale*, Laterza, Roma-Bari 2004.

L'interesse per il *falso* si articola, in definitiva, in diverse ramificazioni: la sua definizione lessicale, che cade in uno spettro piuttosto ampio (la creazione ex-novo di una fonte; la modifica o l'appropriazione di un documento esistente; l'esagerazione, l'errore involontario e così via); la sua scoperta, grazie a metodi storiografici e tecniche sofisticate; la sua contestualizzazione, che rivela se la sua creazione sia dovuta a meri guadagni materiale o sia impiegata come mezzo per soddisfare un fine più alto e infine – senza che questa possa essere esaustiva – per la narrazione del falsario e del periodo storico in cui è vissuto: in un certo senso, una controstoria, in sé, e le sue fonti sono rappresentate dalle motivazioni che ne hanno portato la fabbricazione.

4. *Ucronia e contro-narrazione del Medioevo*

Il romanzo ucronico (da *ucronia*, letteralmente *non tempo*) è un tipo di invenzione narrativa che riflette sul passato considerando una sua possibile variazione in grado di stravolgere lo sviluppo storico conosciuto. Si tratta di un genere di letteratura coniato dal filosofo francese Charles Renouvier nel 1876 attraverso l'opera *Uchronie*³¹ che ha conosciuto una lenta, ma progressiva diffusione, particolarmente in epoca contemporanea³². Gli scenari del tipo *what if?* che si domandano che cosa sarebbe accaduto se alcuni eventi cruciali del passato si fossero svolti diversamente, hanno origine contemporaneamente alla nascita dello studio della Storia: non vi è storico che – anche solo per divertimento o mera speculazione intellettuale – non abbia congetturato un esito diverso di una battaglia, risolutivo nel

³¹ C. Renouvier, *Uchronie. Utopie dans l'Histoire: esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être*, Au Bureau de la Critique philosophique, Paris 1876.

³² Si vedano, a proposito, alcuni classici, come *La svastica sul Sole*, di P.K. Dick, dove le forze dell'Asse hanno vinto la Seconda guerra mondiale e *Roma Eterna* di R. Silverberg, dove l'Impero Romano non è mai decaduto.

suo contesto, o le conseguenze di una diversa decisione, di enormi proporzioni, presa da un personaggio storico in un momento particolarmente significativo.

Il romanzo ucronico o controfattuale segue uno sviluppo riconoscibile nei seguenti punti:

- *Divergenza*: gli accadimenti antecedenti alla vicenda narrata sono identici a quelli conosciuti fino a quando si presenta un evento (noto) il cui esito si diversifica rispetto a quanto riportato dalla Storia. Ad esempio, si può immaginare che Carlo Martello venga sconfitto a Poitiers nel 732 anziché uscirne vittorioso oppure supporre che l'epidemia di peste, realmente avvenuta tra il 1347 e il 1352, che affligge pesantemente le popolazioni dell'Europa (le stime attestano una percentuale di morti nella popolazione compresa fra il 30% e il 60%³³) non lasci invece sopravvissuti.

- *Traslazione*: la vicenda viene narrata o a partire dalla Divergenza o da un istante temporale successivo a essa più o meno lungo. La cardinalità degli eventi *alternativi* accaduti durante questo periodo cresce proporzionalmente alla distanza dall'origine, creando una forbice tra la Storia a noi nota e quella descritta nel nuovo periodo temporale. Rispetto ai due punti di divergenza precedentemente citati (sconfitta di Carlo Martello e scomparsa della popolazione europea nel XIV secolo), come avrebbe potuto avverarsi l'incoronazione di Carlo Magno nell'anno 800 (e la conseguente nascita del Sacro Romano Impero) in una Francia molto probabilmente islamizzata? In modo del tutto simile, la scomparsa della civiltà occidentale avrebbe potuto incoraggiare un'espansione araba nel continente europeo dando luogo a scenari completamente diversi da quelli descritti dalla Storia.

Anche in questo caso, occorre distinguere tra la narrazione ucronica scritta nel Medioevo e quella sul Medioevo. Appartiene alla prima tassonomia *Tirant lo Blanch*³⁴, pubblicato postumo in lingua catalano-valenciana nel 1490, a opera – probabilmente non nella sua

³³ K. Bergdolt, *La peste nera in Europa*, Piemme, Casale Monferrato 1997.

³⁴ J. Martoriel, *Tirante il Bianco*, Einaudi, Torino 2013.

interezza – di Joanot Martorell. Sebbene il romanzo ripercorra i temi della letteratura cavalleresca e dell'amor cortese, ponendo grande enfasi sulla caratterizzazione degli amanti (in questo caso, Tirant e Carmesina), è possibile riscontrare nella vicenda diversi elementi ucronici: l'elemento di divergenza ha origine nella conquista ottomana di Costantinopoli, evitata dal cavaliere Tirant, il quale in gioventù è stato discepolo di *Guillem de Varoic*, che ha respinto, a sua volta, l'invasione dell'Inghilterra a opera dei Mori (un altro fattore divergente). La traslazione è pressoché minima, essendo l'opera scritta e ambientata tra il 1460 e il 1463 (la caduta dell'impero bizantino avviene nel 1453). L'evento storico considerato da Martorell è cruciale, sia perché rappresenta la caduta dell'Impero Romano d'Oriente, sia perché sotto molti aspetti il fatto rappresenta la fine del Medioevo. In questa narrazione, chiaramente controfattuale, si evince il rammarico dell'autore per la direzione presa dagli eventi oltre che per il tramonto di un'epoca (la scoperta dell'America dista soli due anni dalla pubblicazione dell'opera e la stampa della Bibbia di Gutenberg era già avvenuta quando Martorell era in vita). Si noti come il punto di divergenza venga ben definito, mentre la traslazione (che cosa è accaduto in seguito al punto di svolta) non viene sviluppata. Considerata la scarsità di opere ucroniche scritte nel Medioevo, la tesi di Fergusson³⁵ che obietta come la storia controfattuale fatichi a inserirsi nella traccia del determinismo teologico del Medioevo, risulta nel complesso convincente.

Resta da esaminare la produzione ucronica che ha come ambientazione il Medioevo ma è stata scritta in epoca posteriore. In questo senso, è interessante considerare il momento in cui l'Ariosto rievoca, nell'*Orlando Furioso* (XIV, 98-134), l'assedio di Parigi a opera di re Agramante e la strenua resistenza dei militi di Carlo Magno agli assalti dei saraceni, riflesso del timore di un'invasione turca nel Mediterraneo (tutt'altro che ingiustificata, visto che la battaglia di Lepanto avverrà nel 1571).

³⁵ N. Ferguson, *Virtual History: Alternatives and Counterfactuals*, Penguin, London 2011.

Considerato che il genere controfattuale ha assunto un'identità definita e autonoma solamente a partire dalla fine del XIX secolo, non sorprende che le opere più rappresentative a proposito del Medioevo controfattuale siano state scritte, per la maggior parte, in tempi recenti. Se veda, ad esempio, la serie di racconti e romanzi brevi di Randall Garrett che hanno come protagonista l'aristocratico *Lord Darcy*³⁶. In questo caso, il punto di svolta si verifica durante l'assedio del castello di Châlus-Chabrol: invece di morire nel 1199 a causa di una ferita, Riccardo Cuor di Leone sopravvive per altri vent'anni. Il fratello Giovanni non sale al trono né si verificano alcuni episodi chiave della Storia, come la Magna Charta o la Riforma. Al contrario, il nipote Arturo governa la Francia e la Scozia, oltre l'Inghilterra (che rimane cristiana). Al tramonto del XIII secolo, un monaco scopre le leggi della magia che diventa ben presto taumaturgia, che di fatto scoraggia quasi del tutto le scoperte scientifiche (nel mondo descritto da Garrett, la Medicina di fatto non esiste, a causa dei *Guaritori*; la polvere da sparo viene usata per pistole, fucili e nient'altro). Le vicende di Lord Darcy sono ambientate intorno al 1970, un'epoca di prosperità che sembra essere estesa alla maggior parte del mondo, sotto l'influenza della Chiesa Cattolica e dell'Impero Franco-Inglese (Italia e Germania continuano a essere frammentate in piccoli stati, la Spagna non ha mai colonizzato il sud America), con eccezione del Regno di Polonia, in cui vige una dittatura. Al di là dei crimini risolti da *Lord Darcy*, personaggio più affine ad Agatha Christie che a Conan Doyle, l'interesse verso il lavoro di Garrett risiede nel fatto che, in questa realtà ucronica, il Cristianesimo ha impedito lo sviluppo della Scienza senza utilizzare l'oppressione dell'Inquisizione (come avviene nella *nostra* Storia, con Galileo Galilei), ma accettando e incoraggiando l'impiego della magia, che si basa comunque su una tecnica che presenta somiglianze con il metodo baconiano e, in questo senso, si avvicina a una pseudoscienza.

³⁶ R. Garrett, *La stanza chiusa*, Nord, Milano 1977.

Una divergenza meno traumatica permette al portoghese José Saramago di descrivere l'assedio di Lisbona del 1147³⁷, che portò alla cacciata dei saraceni a opera di un'alleanza tra i portoghesi di re Alfonso I e i Crociati (per la maggior parte Inglesi e Tedeschi), all'inizio della II crociata. *Raimundo Silva* è un correttore di bozze che, nel leggere *La storia dell'assedio di Lisbona*, seccato per le numerose imprecisioni storiche, nel passaggio in cui il re chiede l'intervento dei Crociati, aggiunge l'avverbio "non" (divergenza). *Silva*, incoraggiato dall'editore, sviluppa la storia che consegue dalla microscopica (da un punto di vista sintattico) negazione, facendo sì che i Mori escano comunque sconfitti dall'assedio, come avviene nella realtà storica. La divergenza, almeno in questo caso, non comporta che una minima traslazione situata nell'incontro amoroso tra il protagonista e l'editore *Maria Sara* e nel corrispettivo sentimento che si sviluppa sotto le mura del castello di Lisbona tra il milite *Mogueime* e *Ouroana*, personaggi inventati dallo stesso *Silva*. Non solo l'opera di Saramago appartiene a un genere ibrido che include il falso e l'ucronico (rendendoli spesso indistinguibili l'uno dall'altro) ma aggiunge alcune peculiarità al suo lavoro, essendo esso allo stesso tempo *romanzo nel romanzo* e infine quasi un *metaromanzo*, quando nel primo capitolo, *Silva* dialoga con un lettore immaginario.

L'inaspettata diffusione del buddismo e dell'Islam in Europa è alla base del romanzo ucronico di Kim S. Robinson, *Gli anni del riso e del sale*³⁸ dove si immagina che l'epidemia di peste nera del 1347 stermini l'intera popolazione europea (divergenza) e di conseguenza, causi la scomparsa del Cristianesimo e dell'Ebraismo. Il romanzo è articolato in dieci capitoli che spaziano dal 1405 al 2088 (con una traslazione di 683 anni) e contraddistinti dalla comparsa degli stessi protagonisti che appaiono, ciclicamente, in forma di uomo, donna o animale grazie alla possibilità della reincarnazione e ricordando le vite precedenti nel segno della metempsicosi platonica. Nel tentativo di invadere il Giappone, alcune navi cinesi sbarca-

³⁷ J. Saramago, *Storia dell'assedio di Lisbona*, Feltrinelli, Milano 2017.

³⁸ K.S. Robinson, *Gli anni del riso e del sale*, Newton Compton, Roma 2007.

no per caso nel Nuovo Mondo, in modo sostanzialmente equivalente alle caravelle di Colombo; i nativi americani sono costretti a subire il processo di colonizzazione di natura buddista e musulmana (anziché cattolico-protestante europea). Lo sviluppo della civiltà umana di questo mondo controfattuale segue, in linea di massima, la stessa direzione della nostra Storia, salvo divergere nel momento in cui viene scoperta l'energia nucleare, al cui utilizzo l'umanità rinuncia. L'aspetto interessante del romanzo è una riflessione introspettiva della misura in cui Medioevo e Cristianesimo, come riflessi in uno specchio, hanno posto le radici culturali, filosofiche e religiose dell'Europa (al punto di usare, nel linguaggio comune, il termine *filosofia* quando sarebbe più corretto parlare di *filosofia occidentale*³⁹. Il discorso si può estendere anche ad altre discipline, come la Matematica, anch'essa citata in un modo che potremmo chiamare *cristiano-centrico*. In questo senso, l'ucronia di Robinson non mira a comparare due mondi – uno radicato in un Medioevo cattolico, il secondo guidato dal buddismo e l'Islam – bensì a riflettere sulla Storia come processo teleologico.

5. La cartografia come scoperta del Medioevo

Limitatamente al periodo precedente alla scoperta dell'America, la cartografia antica narra un mondo parzialmente immaginario (a metà tra *fabula* e realtà), che viene interpretato sia attraverso la lente dell'errata concezione cosmologica, ereditata dalla scienza greca, sia dalla prospettiva di interessi religiosi (a cui seguiranno quelli politici, sebbene appartengano all'epoca successiva al 1492).

Nella riscoperta del mondo greco, Tolomeo e il suo *Geografike Hyphegesis* esercitano una forte influenza sulla fase crepuscolare Medioevo, all'alba delle grandi esplorazioni di carattere rinascimentale: si tratta di un testo fortemente metodologico, il cui intento è

³⁹ Come fece Bertrand Russell nel suo *Storia della Filosofia occidentale* del 1945.

di presentare la forma della Terra, la dimensione e la posizione dei luoghi, ponendo le fondamenta della cartografia. Sono note la forma sferica della Terra (una conclusione derivata dall'attenta osservazione delle eclissi lunari, un metodo di verifica sfuggito sia alle civiltà cinesi che indiane, che reputavano la Terra piatta), la sua dimensione (sebbene con qualche errore di calcolo) e il suo ruolo nel cosmo (sfortunatamente, derivante da una teoria completamente errata), il che fa di Tolomeo una figura scientifica⁴⁰.

Nella cartografia medievale – che ignora Tolomeo – si pone il problema di suddividere la visione del mondo conosciuto in una prospettiva convenzionale, che da una parte riflette la suddivisione aristotelica nelle zone climatiche del globo, dall'altra utilizza la cosiddetta forma a *T-O*. Vorholt⁴¹ riassume l'esigenza di rappresentare il mondo come un cerchio (una lettera 'O', che rappresenta il mare *Oceano*) al cui interno giace una suddivisione in linee (il Nilo, il Tigri e l'Eufrate che formano la lettera 'T') per separare i continenti allora conosciuti (l'Europa, l'Asia e l'Africa), una raffigurazione che si trova già nelle *Etimologie* di Isidoro di Siviglia, vissuto tra il VI e il VII secolo.

Brotton⁴² cita il *Kitab nuzhat al-mushtaq* di al-Idrisi, cartografo della corte di Ruggero II a Palermo, come una delle opere più importanti nell'ambito della geografia medioevale, per diversi motivi: perché ispira, in Sicilia, una possibile convivenza tra Cristiani e Musulmani (ipotesi non completamente fondata, considerando il continuo supporto alle crociate da parte dei Normanni), ma soprattutto perché orienta il mondo medioevale a Sud (e non a Nord, come nella convenzione contemporanea). Da un punto di vista strettamen-

⁴⁰ È bene ricordare che la teoria geocentrica, anche se non corretta, è una teoria coerente, perché descrive che cosa accadrebbe ai corpi celesti se la Terra (e non il Sole) fosse al centro del sistema solare. Sebbene il metodo sperimentale galileiano sia ancora lontano, il metodo deduttivo, utilizzato nella costruzione geocentrica, segue i criteri della razionalità.

⁴¹ H. Vorholt, *Mapping the world*, <https://www.bl.uk/medieval-english-french-manuscripts/articles/mapping-the-world> (visitato il 28/7/2020).

⁴² J. Brotton, *La storia del mondo in dodici mappe*, Feltrinelli, Milano 2017.

te astronomico, l'orientamento segue la direzione del Sole, dalla posizione in cui sorge (Est) a quella in cui tramonta (Ovest). In epoca antica questo asse viene preferito per altri motivi, principalmente religiosi: l'Est è privilegiato in quanto sede del paradiso terrestre, una scelta condivisa sia dai Cristiani che dagli Ebrei; al contrario, l'Ovest rappresenta, metaforicamente, la fine della vita e le tenebre. L'Islam attribuisce grande importanza alla conoscenza dei punti cardinali per poter permettere ai fedeli di rivolgersi alla Mecca. Ciò nonostante, almeno in origine, la maggior parte delle popolazioni convertitesì alla religione di Maometto vivono a Nord della Mecca e sono evidentemente obbligate a considerare il Sud come punto cardinale privilegiato.

Un secondo aspetto, molto legato al Medioevo, consiste nel voler trasformare la natura delle mappe: non più strumenti di navigazione o punti di riferimento per sviluppare i commerci lungo la via della seta, ma vere e proprie enciclopedie, il cui contenuto spazia dall'antropologia alla Bibbia. Forte è la tentazione di trovare una corrispondenza tra gli elementi dell'Antico Testamento e luoghi non ancora esplorati (o inesplorabili).

Brotton nota come il *mappamundi* di Hereford (1300), le cui radici affondano nel lavoro di Isidoro di Siviglia, vada ben al di là della rappresentazione geografica del mondo. Innanzitutto, la sua decifrazione è problematica per l'uomo del XXI secolo: per esempio, i continenti conosciuti sono orientati a Est; le forme delle terre allora conosciute hanno contorni bizzarri; alcune isole si trovano nella posizione sbagliata. Il centro del mondo medievale è Gerusalemme, meta di pellegrinaggi, intorno alla quale grava l'Asia, luogo deputato alla narrazione del Vecchio Testamento. La mitologia medievale trova, nel *mappamundi* di Hereford, una forma compiuta nel descrivere gli abitanti delle estremità del mondo noto come esseri bizzarri (cammelli deformi e unicorni, per citarne alcuni) di curiose abitudini. In modo del tutto simile, si possono trovare echi delle classificazioni biologiche aristoteliche nelle descrizioni di animali mostruosi o piante misteriose. Né il legame con l'antica Grecia è tra-

scurato, visto che si trovano riferimenti ad Alessandro Magno (per esempio, il cancello – immaginario – costruito per arginare le orde di *Gog e Magog*).

Al di là di una storia narrata per immagini, il *mappamundi* di Hereford è uno dei tanti specchi in cui si riflette l'eredità del mondo greco-romano, a cui si unisce, fino a prevalere, la storia della cristianità, dall'Eden alla Resurrezione: si tratta dunque di una cartografia il cui accento è fortemente teologico, più che geografico. In questo senso, la cartografia medievale è una narrazione, in quanto rivela la concezione – in questo caso teologica – dell'uomo medievale, oltre che la sua incompleta conoscenza del mondo.

6. Conclusioni

Lo studio della narrazione del Medioevo si riconduce a diversi percorsi, che possono essere attraversati a patto di non esprimere giudizi di valore. Un'impresa che non accetti di considerare tale prospettiva avrà difficilmente successo, per esempio a causa della difficoltà di dotarsi di mezzi che permettano di accertare se un'epoca sia più matura di un'altra, oltre che rischiare di cadere in una forma di relativismo.

È innegabile che alcune delle narrazioni – in senso lato o letterale – discusse in questo lavoro, come il *falso* o l'ucronia non siano necessariamente gli strumenti più specifici per studiare il Medioevo. Da una parte, il genere ucronico si presta a descrivere gli effetti di divergenze in qualsiasi periodo storico, dall'altra, il *Falso* si presenta in altri periodi storici, dalla feroce propaganda militare delle due guerre mondiali, al flusso incontrollato di *fake news* che ci affligge quotidianamente. È possibile tuttavia notare che dal Medioevo a oggi il concetto di *falso* ha subito più di una mutazione, verosimilmente a causa della nascita della storiografia che si avvale, oltre che di pratiche formali (appena sfiorate in questo lavoro), di complesse tecnologie di validazione. Il discorso è diverso per la cartografia, la

cui approssimazione e semantica hanno un peso significativo nella narrazione del Medioevo.

In conclusione, possiamo dire che la narrativa relativa al Medioevo abbia molto da insegnarci, a patto di essere in grado di recepire e riconoscere le diverse forme in cui essa si esprime.

GLI AUTORI

<i>Enrico Barbierato</i>	Ricercatore – Facoltà di SMFN dell’Università Cattolica di Brescia
<i>Luca Cardone</i>	Studente – Università degli Studi di Milano
<i>Marco Damonte</i>	Docente a contratto – Università degli Studi di Genova
<i>Gregorio Fiori-Carones</i>	Dottorando – Università degli Studi di Torino / Università degli Studi di Firenze
<i>Daphne Grieco</i>	Dottoranda – Università degli Studi di Napoli Federico II
<i>Rossana Guglielmetti</i>	Docente – Università degli Studi di Milano
<i>Costantino Marmo</i>	Docente – Università degli Studi di Bologna
<i>Massimo Parodi</i>	Docente – Università degli Studi di Milano
<i>Roberto Rossi</i>	Dottorando – Università degli Studi di Milano
<i>Marco Rossini</i>	Docente di filosofia e storia presso il Liceo Scientifico “N. Copernico” di Brescia
<i>Amalia Salvestrini</i>	Dottoranda – FINO Consortium (Unipv, Unito) / École Pratique des Hautes Études (Paris)

Quaderni di Doctor Virtualis

1. *Il corpo e il testo*
Ottobre 2002
2. *Medioevo storico e Medioevo fantastico in Borges*
Luglio 2003
3. *La metafora nel Medioevo*
Giugno 2004
4. *Dal Pra e il Medioevo. Una possibile tradizione*
Luglio 2005
5. *Bonaventura da Bagnoregio. Filosofia teologia relazione*
Giugno 2006
6. *Un Medioevo per il cinema. Intentio. Fictio*
Giugno 2007
7. *Tradurre l'intraducibile. Liceità e limiti della traduzione nel medioevo latino e arabo-islamico*
Novembre 2007
8. *Tracce di debolezza nel pensiero medievale*
Novembre 2008
9. *Laicità e Medioevo*
Dicembre 2009
10. *Musica medievale e musica contemporanea*
Dicembre 2010
11. *Dopo la carta, dopo la pergamena*
Aprile 2012
12. *Il viaggio. Tra il Profeta e Dante*
Giugno 2013
13. *Filologia e filosofia*
Novembre 2015
14. *Filosofie francescane*
Marzo 2018
15. *Mistica e conoscenza*
Dicembre 2019

ISBN 978-88-3383-173-2
Prima edizione maggio 2021

I diritti di riproduzione e di adattamento
totale o parziale e con qualsiasi mezzo
sono riservati per tutti i Paesi.

Nessuna parte di questo libro
può essere riprodotta senza il consenso dell'Editore.

© 2021 Biblion Edizioni srl Milano
www.biblioedizioni.it
info@biblionedizioni.it

Finito di stampare nel mese di maggio 2021
da Logo srl, Borgoricco (PD)

*Quanti sono quei grandi
sovrani rimasti sconosciuti
perché nessuno ne ha
mai parlato? Moltissimi,
probabilmente; onde io penso
che chi aspira alla gloria
dovrà saviamente cercare
d'ottenere il favore dei letterati
e degli scrittori dato che
diversamente, senza cioè la
luce che dona l'uomo di lettere,
ogni impresa, pur eccellente,
è destinata a sparire nelle
tenebre e ogni altra forma
d'elogio che potresti ottenere
sarebbe talmente breve da
sembrare che Eco risuoni in un
applauso da teatro: è appena
iniziato ed è già finito.*

(Giovanni di Salisbury,
Policraticus, Prologo)

Barbierato
Cardone
Damonte
Fiori Carones
Crieco
Guglielmetti
Marmo
Parodi
Rossi
Rossini
Salvestrini

ISBN 978-88-3383-173-2



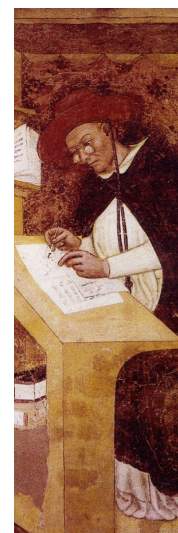
9 788833 831732

€ 20,00

DOCTOR VIRTUALIS NARRARE IL MEDIOEVO

BIBLION
edizioni

16



DOCTOR VIRTUALIS

NUOVA SERIE

Quaderno n. 16

**NARRARE
IL MEDIOEVO**

BIBLION
edizioni