

Revue Critique de Philologie Romane

publiée par
Massimo Bonafin, Jacqueline Cerquiglioni-Toulet,
Maria Luisa Meneghetti,
Richard Trachsler et Michel Zink

tempus tacendi
et tempus loquendi...

Année dix-septième – 2016



Edizioni dell'Orso
Alessandria

un più generale rispetto, quello convogliato dal sentimento, dal riconoscimento e dall'assimilazione creativa di un'alterità. La forma, lo stile, la traccia, il segno come punti di convergenza di una pluralità di orizzonti coscienziali rispetto all'umano: questa la lezione della critica stilistica, che ne fa un traslato metonimico della critica letteraria *tout court*.

Teodoro PATERA

Georg August-Universität Göttingen – Università di Macerata

Martina Di Febo, *Mirabilia e Merveille: le trasformazioni del meraviglioso nei secoli XII-XV*, Macerata, EUM edizioni – Università di Macerata, 2015 («Premio Tesi di dottorato» 3), 291 pp.

Il bel titolo della monografia di Martina Di Febo si focalizza specificamente sul cardine cronologico e tematico attorno al quale si impernia l'analisi teorico-critica che la studiosa compie.

Bisogna però subito notare come *in re* questo lavoro persegua, in realtà, scopi più vasti e profondi: da un lato tracciare lo sviluppo storico-concettuale della sfera del 'meraviglioso' dall'alto medioevo fino alle quattrocentesche relazioni di viaggio sul Nuovo Mondo; dall'altro verificare, in un *corpus* ben definito di testi e secondo filoni isotopici costanti nel tempo, lo slittamento epistemologico del 'meraviglioso', da visione disturbante che si genera nel soggetto percipiente (*mirabilia a parte subiecti*, potremmo sintetizzare) a entità reale e ontologicamente provata (*mirabilia a parte obiecti*, dunque) mediante attestazioni autoptiche di chi la descrive oppure attraverso racconti di testimoni fededegni.

A nostro parere è proprio l'interpretazione di tale metamorfosi ontologica a distinguere il volume di Di Febo da altre indagini precedenti, ormai riguardate anche come 'classiche': si pensi ad esempio al saggio *Le merveilleux dans l'Occident médiéval* di Jacques Le Goff¹, con il quale Di Febo si pone (a ragion veduta) in rapporto dialettico – cfr. Di Febo 2015, p. 13:

¹ Traduzione italiana (da cui si cita per uniformità con il volume di Di Febo): Jacques LE GOFF, *Il meraviglioso nell'Occidente medievale*, in Id., *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, a cura di Francesco MAIELLO, Roma-Bari, Laterza, 1988², pp. 3-23 (d'ora in poi: LE GOFF 1988³).

L'irruzione del meraviglioso nella letteratura mediolatina e romanza dei secoli XII-XIII è stata spesso interpretata come indice di apertura e di 'tolleranza' da parte delle *élites* culturali nei confronti della produzione 'folklorica'. Il meraviglioso [...] diverrebbe dunque l'indice di un'autonomia della cultura dei laici, che nel *roman* e nella narrativa breve trovano la propria legittimazione ideologico-sociale. [...] La consolidata lettura della critica francese, tuttavia, non resiste sempre all'analisi dettagliata dei testi e, se continua a costituire un pilastro dell'ermeneutica del meraviglioso medievale, necessita, a nostro avviso, di essere integrata e, a tratti, modificata.

Di Febo infatti, tralasciando l'«utopia positiva», per dir così, dell'«ascesa sociale» dei laici nel periodo basso-medievale, riesce invece a dimostrare come tra XII e XIV sec. la progressiva acquisizione di verosimiglianza ontologica dei *mirabilia* proceda in stretta connessione con la sensazione di «accerchiamento» e di diffidenza che animava la Chiesa per l'insorgenza di eresie sentite come tanto più pericolose quanto meno i loro adepti potevano essere nettamente distinti dai seguaci dell'ortodossia. Del resto, non è un caso che in questo periodo si conducano crociate proprio entro i territori occidentali, all'interno della stessa comunità ecclesiale dilaniata da scontri intestini: si pensi infatti alla spedizione contro gli Albigesi, nel corso della quale durante il massacro di Béziers (1209) il legato pontificio Arnaud Amaury avrebbe pronunciato la frase rimasta famosa «Caedite eos! Novit enim Dominus qui sunt eius», e ricordata anche in DI FEBBO 2015 (p. 130, n. 5) come esempio di un disorientamento che era ormai giunto alle conseguenze estreme.

Il volume di Martina Di Febo comprende: un'*Introduzione* che chiarisce gli intenti dell'opera, cui si è appena accennato, e elenca gli autori e i testi sui quali verrà condotta principalmente l'indagine: il *De nugis curialium* di Walter Map, le opere proto-odeporiche di Giraldo di Cambria, gli *Otia Imperialia* di Gervasio di Tilbury, i racconti dei viaggi al Purgatorio di S. Patrizio, l'opera di Jean de Mandeville e quella di Antoine de La Sale sul regno della Sibilla – con qualche accenno anche, appunto, alle relazioni di Colombo. Nel Capitolo primo, Di Febo dà conto delle «evoluzioni semantiche e concettuali» dei concetti di *phantasia* e *mirabilia*, da Isidoro di Siviglia in poi; nel Capitolo secondo il volume si sofferma sulla corte dei Plantageneti, individuandola come cronotopo storico-letterario entro il quale si attiva per la prima volta quello slittamento del 'meraviglioso' *ad partem obiecti* di cui abbiamo detto prima; il Capitolo terzo è costituito dall'analisi degli *Otia Imperialia* di Gervasio di Tilbury, nella quale si dimostra come il 'meraviglioso' possa essere impiegato pure in campo politico allo scopo di *educere dilectando* l'Imperatore, secondo modalità tipiche degli *specula principis*; il Capitolo quarto si appunta invece sui resoconti dei viaggi 'immaginari'

al Purgatorio di S. Patrizio, sull'opera di Jean de Mandeville e sulla sua fonte Odorico da Pordenone, sul *Paradis de la reine Sibylle* di Antoine de La Sale, e li riguarda come notevoli esempi di resoconti di *mirabilia* geografici, i quali, una volta attraversati nella loro topografia, possono rappresentare un valido percorso di espiazione e redenzione del buon cristiano oppure, e *contrario*, la dannazione eterna per il peccatore miscredente; giungono infine le Conclusioni, che sintetizzano efficacemente gli scopi e i traguardi raggiunti dallo studio. Chiudono il volume la Bibliografia (che già inevitabilmente si pone come il più avanzato e vasto *state-of-the-art* disponibile ad oggi sul tema) e un Indice dei nomi e dei toponimi, guida nella lettura del ricco e denso volume.

Per evitare di tornarvi in seguito, subito si può segnalare un minimo difetto, talvolta 'disturbante', nella confezione del libro stesso: alcuni errori di stampa punteggiano qui e là la stesura del volume, più spesso nelle note a piè di pagina – ma si legge anche un «Pio Rajina» a testo (DI FEBBO 2015, p. 209; «Rajna» nel riferimento bibliografico in nota).

In questa minima lettura non sarebbe possibile, né fruttuoso, ripercorrere tutto il complesso *entrelacement* epistemologico che sottostà all'elaborazione teorico-critica di Di Febo. Si vorrebbe invece appuntare brevemente l'attenzione su due 'filoni profondi' che innervano il libro e che possono qualificarlo come una delle opere contemporanee più decisive nel campo degli studi sul Medioevo:

1. il movente *unheimlich* dell'eresia entro la comunità ecclesiale come motore della sostanzializzazione del 'meraviglioso';
2. il viaggio immaginario (oltremondano o nelle terre incognite) certificato autopicamente o raccontato da testi fededegni, come prova di espiazione e redenzione, con ritorno nell'alveo dell'ortodossia.

1. La concretizzazione del 'meraviglioso' costituisce il cuore pulsante di tutto il lavoro ed è uno degli elementi che contribuiscono maggiormente ad innovare il panorama critico. Le Goff infatti (LE GOFF 1988², p. 10) si limitava a formulare una tipologia tripartita tra *mirabilis* (dalle origini «precristiane»), *magicus* (di natura sostanzialmente diabolica), *miraculosus* (il «meraviglioso» cristianizzato). Egli poi non arrivava a concepire uno sviluppo ontologico interno alla sfera dei *mirabilia*, riguardandoli invece come espressione del «folklore» (*ibid.*, p. 8), cui semplicemente, nel corso dell'alto medioevo, era stato precluso l'accesso alla cultura 'alta' («repressione del meraviglioso», p. 8): la questione dell'«irruzione del meraviglio-

so nella cultura dei dotti» (*ibid.*) tra XII e XIII sec. diveniva dunque per Le Goff un esito del mutamento della struttura economico-sociale, perfettamente funzionale alla piccola e media nobiltà, «una fascia sociale allo stesso tempo in ascesa e già minacciata» (*ibid.*). Pertanto i *mirabilia* venivano visti da Le Goff come «riserva culturale esistente», «cultura orale» cui la «cavalleria» poteva attingere per opporsi alla «cultura ecclesiastica legata all'aristocrazia» (*ibid.*).

A dimostrazione della sua interpretazione, il grande storico francese cita *en passant*, tra gli altri testi, anche alcune opere analizzate da Di Febo, come quelle di Giraldo di Cambria e di Gervasio di Tilbury: ebbene, già qui potrebbe vedersi un primo 'scricchiolamento' del sistema di Le Goff, poiché questi testi sono diretta espressione di alcuni tra gli ambiti politico-sociali più elevati del tempo (la corte dei Plantageneti e addirittura la curia imperiale di Ottone IV di Brunswick, in lotta con il papa Innocenzo III). Non solo: essi si configurano anche come mezzi di educazione del principe che addirittura, nel caso degli *Otia Imperialia* di Gervasio, sembrerebbero programmaticamente bandire la *loquacis ystrionum garrulitas* e le *importunae fabulae mendaces* per concentrarsi esclusivamente su entità che «vetustatis auctoritas comprobavit aut scripturarum firmavit auctoritas aut cotidiane conspectionis fides oculata testatur» (cit. da DI FEBO 2015 a p. 52) – salvo poi ammettere anche esperienze 'mirabili' (di solito di matrice 'diabolica') se testate autopicamente o riferite da testimoni degni di fede.

Qui sta una delle ragioni della novità e importanza dell'opera di Di Febo: il riconoscimento della patente di verosimiglianza (di più, di attestazione veridica) ai *mirabilia* è funzionale alla messa in guardia contro una dimensione del 'perturbante' che in misura evidente tra XII e XIII sec. occupa sempre più l'immaginario dell'uomo occidentale di fede cristiana. La chiave di lettura proposta da Di Febo appare plausibile, soprattutto alla luce del motivo *unheimlich* che più di ogni altro innerva i testi di questo periodo: la donna ofidica, capace di introdursi ingannevolmente anche negli ambiti sociali più elevati e (aspetto particolarmente allarmante per la cultura del tempo) di procreare una prole di stampo demoniaco. Tale figura occorre in ogni testo analizzato da Di Febo. Suoi tratti peculiari sono: A. una (fittizia) assidua devozione, unita però al rifiuto del sacramento dell'Eucaristia (con abbandono della funzione subito dopo la lettura del Vangelo – qui sta uno dei gangli vitali di tale figura, che evidentemente allude alle forme coeve di eresia²) e al rifiuto dell'aspersione con l'acqua benedetta; B. la segretezza assoluta al momento

² Di Febo ricorda (DI FEBO 2015, p. 94, n. 94) come s. Bernardo di Chiaravalle individui nella abile simulazione di perfetta aderenza ai dettami ecclesiali una delle principali caratteristiche degli eretici: «Denique si fides interrogas, nihil christianus».

del bagno, perché il contatto con l'acqua ha l'effetto di spogliare l'entità dei suoi attributi umani, per rivelarne l'essenza serpentina; c. la capacità di volare. In Jean de Mandeville si arriverà addirittura alla trasposizione nell'Oriente immaginario di tale figura (in una sorta di 'meraviglioso universalistico'), con la narrazione della perturbante usanza allignante su un'isola, nella quale i mariti fanno defforare le mogli ai *Cadebiriz*, giovani appositamente votati a tale compito – il motivo: alcuni uomini in passato erano morti «pur femmes despuceller qe avoient serpenz el corps, et pur ceo tiegnent ils celle custume et font toutdis assaier le passage a un autre avant q'ils se mettent en aventure» (cit. da DI FEBO 2015 a p. 239).

Dal punto di vista dell'indagine sulla figura della donna ofidica, il lavoro di Di Febo ha l'indubbio merito di collegare tale 'incarnazione dell'immaginario' alla condanna delle sette ereticali, non senza legami anche con la nascente inquisitoriale caccia alle streghe, la quale si basa esplicitamente sull'«attribuzione di corpi e di poteri dall'efficacia effettuale alle donne straordinarie» (DI FEBO 2015, p. 181). Siamo lontani dal 'migliorismo sociale' unito ad un 'ritorno del represso', per dir così, che anima lo sguardo di LE GOFF 1988³: infatti la sostanzializzazione del 'meraviglioso' ha portato con sé anche lo sdoganamento a livello teologico-filosofico di un perturbante *a parte obiecti*, clamorosamente impensabile nella speculazione altomedievale – a prova di ciò, Di Febo cita Burcardo di Worms (seconda metà X-primo quarto XI sec.), il quale stigmatizza con forza come *stultus et hebes* chi creda nella corporeità delle manifestazioni del 'meraviglioso'³, appoggiandosi sul meccanismo allegorico-figurale di matrice patristica che interpretava i *portenta*, *prodigia* e *monstra* come altrettanti segni e messaggi visibili dell'Onnipotente, richiedenti dunque una interpretazione (cfr. Isidoro di Siviglia, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, cit. da DI FEBO 2015, p. 21: «Monstra vero a monitu dicta, quod aliquid significando demonstrent»).

All'approccio di Di Febo bisogna pertanto ascrivere il meritevole ribaltamento del vieto luogo comune, ancora sorprendentemente radicato nella bibliografia

³ Cfr. DI FEBO 2015, pp. 152-53 (cito direttamente per brevità la traduzione della stessa Di Febo, *ibid.*, p. 153 n. 70): «Perciò i sacerdoti nelle chiese a loro affidate devono in ogni momento predicare al popolo affinché capiscano che queste cose sono false e sono ispirate non dallo spirito divino bensì da [*Di Febo: dal*] quello maligno (*non a divino sed a maligno spiritu*) che insuffla tali fantasmi nelle menti degli infedeli. Se è vero che Satana stesso si trasfigura in angelo di luce, allora è vero che, dopo aver invaso la mente della donnicciola e averla soggiogata per mezzo della mancanza di fede (*per infidelitatem*), subito assume l'apparenza di diverse persone e inganna nei sogni la mente, che tiene prigioniera, mostrandole ora cose liete, ora [*Di Febo: ore*] cose tristi [*Di Febo: triste*], ora note, ora ignote, e la conduce per sentieri deviati e impervi. E ciò che il solo spirito subisce, la mente senza fede (*infidelis mens*) crede che avvenga nel corpo e non solo nell'anima. Chi è tanto stolto e idiota da ritenere che tutte le cose che sono nello spirito si verificano anche nel corpo?»).

critica (talora in modi francamente e comicamente eccessivi), di un alto medioevo oscuro, ignorante e intollerante, allontanandosi progressivamente dal quale, tra 'tardo medioevo' e 'prima età moderna', può finalmente accendersi e svilupparsi la 'fiammella' della ragione, nutrita dal rinnovato studio dei classici. È notevole invece che proprio all'inizio e poi durante tutto l'Umanesimo/Rinascimento proprio le classi elevate, ecclesiastiche e aristocratiche, cadano in quella «*stultitia*» e in quell'«*hebetudo*» già denunciate da Burcardo cinque secoli prima⁴: l'esclusione e l'annientamento sociale del diverso troveranno pertanto la propria valvola di sfogo all'interno della società occidentale proprio in un'epoca tradizionalmente additata come espressione di rigogliosa e fervida 'rinascenza'.

2. Nel periodo preso in esame da Di Febo la necessità della concretizzazione tocca anche i viaggi immaginari, oltremondani o in terre ignote.

Non si può qui ripercorrere la dettagliatissima carrellata messa in campo dalla studiosa, a partire dai resoconti di viaggio al Purgatorio di S. Patrizio, fino ad arrivare a Jean de Mandeville – o addirittura fino allo stesso Cristoforo Colombo, se è vero che il genovese «tenta di incontrare nelle isole caraibiche popoli leggendari e mostruosi come i cinocefali e i ciclopi» (DI FEBO 2015, p. 191) e che egli addirittura nel suo terzo viaggio credette di approdare all'Eden (DI FEBO 2015, p. 18): lo studio di Di Febo mette bene in luce come la proliferazione di racconti di viaggio immaginari spingerà poi effettivamente all'esplorazione fisica degli spazi sconosciuti, con lo scopo primario non di conoscere l'ignoto, bensì di 'ri-conoscere' nelle terre incognite i *monstra* e i *prodigia* già narrati dalla letteratura odepórica.

Si deve invece porre l'accento ancora una volta sull'esigenza di concretezza effettuale che nel periodo storico preso in esame da Di Febo investe pure il resoconto del viaggio oltremondano: il bisogno primario è di circostanziare fino al minimo dettaglio le date, il paesaggio, le sensazioni di cui vengono investiti i cinque sensi – in un mondo infero fatto di continue tentazioni, anche letali, per i mortali che vi si avventurano, per i quali il viaggio costituisce un percorso di redenzione, da compiersi nel nome di Cristo. Ecco che dunque questi testi diventano altra cosa rispetto alle *visiones* mistiche: attuano un inveramento del mondo ultraterreno che corrisponde quasi letteralmente al nuovo accento posto proprio in quel periodo storico sull'effettiva transustanziazione di pane e vino in corpo e sangue di Cristo durante la celebrazione eucaristica, ancora una volta per com-

⁴ E infatti, come ricorda DI FEBO 2015 (p. 180 n. 135), «l'apparato giudiziario inquisitorio della caccia alle streghe si basa su un assunto che, qualche secolo prima, sarebbe apparso blasfemo ai teologi: la realtà corporea e effettuale del volo al Sabba e la realtà corporea delle unioni con i demoni».

battere ogni forma di eresia. In tal senso si potrebbe quasi pensare che proprio l'esigenza di concretezza nella narrazione dei viaggi immaginari contribuisca alla fondazione di un nuovo genere letterario, del quale la *Commedia* dantesca può costituire una punta di diamante per l'ambito italiano – Di Febo parla però unicamente di «viaggio allegorico di Dante»: la preoccupazione di concretezza, il coinvolgimento in prima persona del poeta-personaggio nei suoi cinque sensi, le descrizioni topografiche e cronologiche esatte, il motivo redentivo, personale e collettivo, rendono invece la *Commedia* molto strettamente connessa, a nostro parere, a questo filone letterario, tanto che si potrebbe pensare che qualora Dante, ritornando tra i mortali, fosse dovuto passare per le porte del Sonno di virgiliana memoria (cfr. *Aen.* VI, vv. 893-899)⁵, non avrebbe imboccato quella d'avorio dei *falsa insomnia*, bensì quella *cornea*, «qua veris facilis datur exitus umbris».

Il lavoro di Martina Di Febo rappresenta già il punto di riferimento ineludibile per chiunque voglia approfondire lo sviluppo epistemologico della categoria del 'meraviglioso' in epoca medievale.

Proprio per l'estrema ricchezza e densità di questa monografia, gli unici impellenti *desiderata* da parte del lettore potrebbero essere giustappunto degli indici che elenchino alfabeticamente da una parte i titoli delle opere affrontate nel libro, dall'altra i molteplici *mirabilia* analizzati – il solo Indice dei nomi e dei toponimi sicuramente non è sufficiente a rendere giustizia della impressionante profondità di questo volume (e speriamo che in una prossima edizione di quest'opera tale desiderio possa essere soddisfatto).

Andrea BERETTA
Università degli Studi di Siena

⁵ Tra l'altro, ricordiamo che sicuramente in modo non casuale il motivo del sonno marca gli estremi confini del viaggio del Dante-pellegrino – cfr. Dante Alighieri, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di Giorgio PETROCCHI, Milano, Mondadori, 1966-67, 4 voll., compresa in *Corpus OI/I* con integrazione delle successive edd. 1975 (Concordanze) e 1994 (rist. ed. Nazionale): *Inf.* I, 11-12 «tant'era pien di sonno a quel punto / che la verace via abbandonai» e *Par.* XXXII, 139-141 «Ma perché 'l tempo fugge che t'assonna, / qui farem punto. come buon sartore / che com'elli ha del panno fa la gonna».

Risposta di Martina Di FEBO

Desidero ringraziare Andrea Beretta per la recensione ampia e puntuale al mio libro. Come spesso accade, il lettore attento è dotato di quel dono della sintesi che permette all'autore stesso di riordinare i propri confusi pensieri e di chiarire il senso del proprio lavoro. Sicuramente la lettura di Beretta coglie la specificità del mio studio e le sue implicazioni epistemologiche e di ciò gli sono grata, poiché quando si tenta di proporre una lettura discordante dalla *vulgata* critica su questioni già largamente esaminate, si percepisce sempre il rischio di essere *vox clamantis in deserto*. Accolgo con piacere il suggerimento di introdurre, in un'eventuale ristampa, un indice di *mirabilia*, mentre continuo a credere che la *Divina Commedia* occupi una posizione collaterale rispetto al mio discorso, nonostante le acute osservazioni avanzate da Beretta.

Martina Di FEBO

Francesco MONTORSI, *L'Apport des traductions de l'italien dans la dynamique du récit de chevalerie (1490-1550)*, Préface de Roger Chartier, Paris, Classiques Garnier, 2015, pp. 432.

Lo studio di Francesco Montorsi si presenta come una rielaborazione della tesi di dottorato. È diviso in due sezioni: una prima parte dedicata ad una ricostruzione storica degli scambi traduttori dall'italiano al francese; la seconda consacrata ad una serie di *cases studies*. La passione per l'arte italiana che caratterizzò il regno di Francesco I e dei suoi predecessori costituì una spinta propulsiva per l'attività di traduzione di una serie di testi che in area francese confluirono nel genere dalla frontiera nitida del «roman de chevalerie». Il poema di Luigi Pulci, *Il Morgante*, quello di Matteo Maria Boiardo, *L'Orlando innamorato* e il capolavoro di Ludovico Ariosto, *L'Orlando furioso* nel passaggio dall'italiano al francese subirono una prima fondamentale trasformazione: dal verso alla prosa. La prosificazione è uno dei tratti distintivi della produzione romanzesca francese dei secoli XV e XVI. L'alta produttività degli stampatori, inoltre, concorse ad una larga diffusione dei romanzi, raggiungendo strati di lettori, quali i giovani e le donne, tradizionalmente esclusi dai processi di produzione culturale nel Medio Evo. Francesco Montorsi ricostruisce il processo di ampliamento del pubblico, sottolineando come all'allargamento fondato sul genere (donne) e sull'età (giovani), si affianchi un'estensione legata ad una differente appartenenza sociologica