



edioevo



uropeo

RIVISTA DI FILOLOGIA E ALTRA MEDIEVALISTICA



4/2 - 2020

DIREZIONE

Roberta Manetti (Università di Firenze), Letizia Vezzosi (Università di Firenze)  
Saverio Lomartire (Università del Piemonte Orientale), Gerardo Larghi

COMITATO SCIENTIFICO

Mariña Arbor Aldea (Universidad de Santiago de Compostela)  
Martin Aurell (Université de Poitiers - Centre d'Études Supérieures de Civilisation  
Médiévale)  
Alessandro Barbero (Università del Piemonte Orientale)  
Luca Bianchi (Università di Milano)  
Massimo Bonafin (Università di Genova)  
Furio Brugnolo (Università di Padova)  
Marina Buzzoni (Università Ca' Foscari, Venezia)  
Anna Maria Compagna (Università di Napoli Federico II)  
Germana Gandino (Università del Piemonte Orientale)  
Marcello Garzaniti (Università di Firenze)  
Saverio Guida (Università di Messina)  
Wolfgang Haubrichs (Universität Saarland)  
Marcin Krygier (Adam Mickiewicz University in Poznań, Polonia)  
Pär Larson (ricercatore CNR)  
Roger Lass (Cape Town University and Edinburgh University)  
Chiara Piccinini (Université Bordeaux-Montaigne)  
Wilhelm Pötters (Universität Würzburg und Köln)  
Hans Sauer (Wyzsza Szkola Zarzadzania Marketingowego I Jezykow Obcych W  
Katowicach - Universität München)  
David Scott-Macnab (University of Johannesburg, SA)  
Elisabetta Torselli (Conservatorio di Parma)  
Paola Ventrone (Università Cattolica del Sacro Cuore)  
Andrea Zorzi (Università di Firenze)

REDAZIONE

Silvio Melani, Silvia Pieroni, Chiara Semplicini

Medioevo Europeo is an International Peer-Reviewed Journal

ISSN 2532-6856

Dipartimento di Lingue, Letterature e Studi Interculturali  
Via Santa Reparata, 93 - 50129 Firenze  
redazione@medioevoeuropeo-uniupo.com

Libreria Editrice Alfani SNC, Via Degli Alfani 84/R, 50121 Firenze

progetto grafico: Gabriele Albertini  
impaginazione e layout: Luciano Zella

## INDICE

Valeria Brunelli, <i>Transmarinum hoc modo per pastillum afinatur. Transito di prescrizioni per la purificazione dell'azzurro dall'alchimia duecentesca di Michele Scoto e Paolo da Taranto ai ricettari di tecniche per l'arte: differenti contesti e finalità</i>	5
Silvio Melani, <i>Manfredi e Corradino di Svevia nel Roman de la rose</i>	35
Silvia Muzzin, <i>Il coltello eucaristico del cardinale Guala Bicchieri: una suppellettile di origine inglese nell'Italia del Duecento</i>	53
Carla Riviello, <i>Una nota sull'inglese antico āglæca: mostri e magia nella poesia anglosassone</i>	69
Recensioni:	
Nicole Bériou, <i>Religion et communication. Un autre regard sur la prédication au Moyen-Âge</i> , Genève, Droz, 2018, 563 pp. [Gerardo Larghi]	83
Jean-Louis Biget, <i>Église, dissidences et société dans l'Occitanie médiévale</i> , Paris, De Boccard, 2020 (Mondes médiévaux, 2). 960 pp. [Gerardo Larghi]	91



*Transmarinum hoc modo per pastillum afinatur.*

**Transito di prescrizioni per la purificazione dell'azzurro:  
dall'alchimia duecentesca di Michele Scoto e Paolo da  
Taranto ai ricettari di tecniche per l'arte**

ABSTRACT: Il presente contributo si propone di illustrare un esempio di transito di prescrizioni riguardanti la depurazione del pigmento blu ricavato dal lapislazzuli. Nell'ambito della cultura alchemica latina del tredicesimo secolo si sviluppa un'attenzione rivolta alle metodologie di raffinazione dell'azzurro oltremare, come testimoniato da due testi di Michele Scoto e Paolo da Taranto. Si analizzano in particolare due passaggi dall'*Ars Alchemie* di Michele Scoto, contenenti la procedura di purificazione tramite *pastillum*, di cui si suppone una derivazione da testi di ambito alchemico di tradizione araba. Il testo qui contenuto viene più tardi riproposto nel *Tractatus qualiter quilibet artificialis color fieri possit*, un ricettario datato tra il XIV e il XV secolo, in cui le procedure sono rielaborate riflettendo il passaggio dall'interesse di ambito scientifico ad un contesto tecnico-pratico. La fortuna del testo di Scoto all'interno della letteratura tecnico artistica è tale che quello stesso estratto nel XV secolo verrà incluso, ulteriormente manipolato, tra le ricette del cosiddetto *Manoscritto Bolognese* (Bologna, Biblioteca Universitaria, ms. 2861), opera di compilazione tematica.

ABSTRACT: This paper presents a case of diffusion of refining prescriptions of the lapis lazuli blue pigment. In the 13<sup>th</sup> century Latin alchemical culture a particular attention towards ultramarine blue starts to spread, as it can be viewed in two texts by Michael Scotus and Paulus of Taranto. Two excerpts belonging to Scotus's *Ars Alchemie* are analysed as they hold a prescription about purifying process *per pastillum*, which is assumed to come from Arabic alchemical texts. This text later merges into the *Tractatus qualiter quilibet artificialis color fieri possit*, dated between 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> century, in which the prescriptions appear to be manipulated as a consequence of a new interest that moves from a scientific investigation attitude to a technical knowledge. The reception of Scotus' text in artistic literature led that excerpts to be included among the recipes of the so called *Manoscritto Bolognese* (Bologna, Biblioteca Universitaria, ms. 2861), a recipe book made following compilatory thematical criteria.

RESUMEN: Este artículo presenta un ejemplo de difusión de preinscripciones sobre la refinación del pigmento azul obtenido del lapislázuli. En la cultura alquímica Latina del siglo XIII se desarrolla una atención singular hacia los procedimientos de purificación del azul ultramar, como se puede ver en dos textos de Miguel Escoto y de Paolo de Taranto. Se analizan dos extractos del *Ars Alchemie* de Scoto en los cuales se halla la descripción del método de purificación a través del *pastillum*, que se supone derivado de algunos textos del alquimia de tradición árabe. Este texto más tarde entrará en el *Tractatus qualiter quilibet artificialis color fieri possit*, un libro de recetas que remonta al siglo XIV-XV, en el cual las preinscripciones han sido reelaboradas como resultado del pasaje de un intento de investigación estrictamente científico-teórico hasta un conocimiento más técnico. La gran difusión del texto de Escoto en la producción de la literatura técnica artística hizo que en el siglo XV esos fragmentos fueron incluidos, con ulteriores modificaciones, en el así llamado *Manoscritto Bolognese* (Bologna, Biblioteca Universitaria, ms. 2861), obra de compilación organizada según criterios temáticos.

PAROLE CHIAVE: Storia delle tecniche dell'arte, Letteratura tecnica, Alchimia, blu oltremare, Michele Scoto, Paolo da Taranto.

KEYWORDS: Technical Art History, Technical Literature, Alchemy, Ultramarine, Michael Scot, Paulus of Taranto.

PALABRAS CLAVE: Historia de las técnicas artísticas, Literatura técnica, Azul de ultramar, Miguel Escoto, Paulus de Taranto.

## 1. Introduzione

All'interno della produzione letteraria di rilevanti autori dell'alchimia latina del XIII secolo emergono una serie di precoci attestazioni che riguardano il procedimento di raffinazione dell'azzurro di lapislazzuli. Tale pigmento era già in uso in Europa ma esclusivamente come prodotto importato, già lavorato, ottenuto attraverso tecniche che erano trasmesse dalla cultura araba e medio orientale e non padroneggiate, se non addirittura sconosciute, in Occidente. L'interesse dimostrato da questi studiosi e autori alchemici li delinea come primi promotori e diffusori delle pratiche di lavorazione della preziosa sostanza in ambiente latino, attraverso una particolare modalità e volontà che potremmo definire esplicitamente divulgativa e didattica. Questa era finalizzata a rendere comprensibili e più facilmente praticabili gli insegnamenti di una scienza percepita come complessa. Il valore qualitativo dell'azzurro ricavato dal lapislazzuli, ritenuto il più pregiato pigmento per il colore blu, è celebrato in letteratura dagli autori di tutto il Basso Medioevo e Rinascimento: è noto a questo proposito l'entusiastico giudizio di Cennino Cennini che celebrò l'*azzurro oltramarino*<sup>1</sup> come «*un colore nobile, bello, perfettissimo, oltre a tutti i colori*».<sup>2</sup>

Il presente lavoro, dopo aver presentato il blu oltremare definendone composizione e provenienza, ne vuole indicare usi e consumi in epoca medievale, in particolare in relazione al processo di purificazione che il materiale deve subire.

Si propongono quindi due esempi di testi, estratti da più ampi lavori di ambito alchemico attribuiti a Michele Scoto e a Paolo da Taranto, che indagano il metodo di raffinazione tramite il *pastillum*, contestualizzando l'ambito culturale di questi autori e le peculiarità dei loro interessi.

L'attenzione per le procedure di fabbricazione dei pigmenti è ovviamente primaria all'interno dei ricettari di tecniche per la pittura. A partire dal Tredicesimo secolo, nella produzione di trattatistica artistica in latino, si hanno le prime attestazioni che testimoniano le procedure di affinamento tramite pastello: dopo le prime precoci testimonianze, vengono qui presentati due esempi che dimostrano come il testo proveniente dall'opera di Scoto, maneggiato e parzialmente modificato, sia confluito all'interno di opere di diversa genesi e finalità nei due secoli successivi.

## 2. Lapislazzuli, provenienza e uso dell'azzurro *transmarinum* durante il Medioevo

---

<sup>1</sup> Per le considerazioni di Cennino sull'importanza dell'azzurro oltremarino all'interno della tavolozza degli artisti medievali si rimanda a Frezzato (2003: 241-242).

<sup>2</sup> Capitolo LXII, Della natura e modo a fare dell'azzurro oltramarino (Frezzato 2003: 103).

Il termine lapislazzuli<sup>3</sup> designa primariamente un tipo di roccia metamorfica composta da più minerali, tra i quali compare in percentuale maggiore la lazurite, accanto a pirite, calcite, sodalite. Da questo minerale si ricava tramite macinazione un pigmento di colore blu profondo, genericamente conosciuto sotto il nome di blu oltremare. Il suo uso sembra essere noto fin dall'Antichità: a titolo di esempio, è stato rilevato l'impiego di lapislazzuli come pietra semi decorativa in costruzioni dell'Antico Egitto, o come pigmento in alcune pitture murali del sesto e settimo secolo in Afghanistan (Plesters 1966: 64).<sup>4</sup> Spesso nella Tarda Antichità e nell'Alto Medioevo in Europa la sua provenienza era il risultato di pratiche di spoglio e riutilizzo da monumenti e opere di epoche precedenti, quali ad esempio pavimentazioni musive,<sup>5</sup> oppure poteva essere importato attraverso scambi commerciali con l'Oriente e Bisanzio. Nonostante il suo utilizzo in qualità di pigmento, la letteratura artistica occidentale dell'Alto Medioevo non sembra presentare attestazioni riguardanti la raffinazione del lapislazzuli. Probabilmente, in parte per la sua scarsità e il suo uso limitato, il colore azzurro non appare come centrale nella trattatistica teorica altomedievale, né nelle speculazioni relative ad ottenere composti stabili da poter usare in pittura. Questa tendenza sembra cambiare nel momento in cui il materiale risulta più disponibile: in seguito alle prime Crociate e alla conseguente formazione dei regni Cristiani Orientali, i canali di importazione del prezioso pigmento divengono più stabili e il suo uso diviene sensibilmente maggiore. In un periodo compreso tra il tardo XII e il pieno XIII secolo il termine Oltremare, usato per indicare i domini conquistati dai crociati, inizia ad essere impiegato per metonimia per indicare la pietra polverizzata che giungeva in Europa trasportata da quei luoghi.<sup>6</sup> In alcuni testi si diffonde anche l'espressione *Azurum de Acri*<sup>7</sup> o *Azûr d'Acre*,<sup>8</sup> che in maniera analoga fa riferimento a una realtà topografica avente un ruolo chiave per i legami tra il mondo orientale e occidentale.

Prima dell'introduzione dell'azzurro di lapislazzuli nella pittura europea, il minera-

---

<sup>3</sup> Impossibile dar conto della vasta bibliografia sul pigmento blu ricavato dal lapislazzuli. Tra la letteratura più recente si segnala Eastaugh-Walsh-Chaplin-Siddall (2005: 217-218). Per altre informazioni sui pigmenti blu, anche in contesti cronologici più ampi, si menzionano: Burmester-Krekel (1998); Delamare (2013); Frosinini (2015); Barker (2019).

<sup>4</sup> Il contributo di Joyce Plesters appare in origine all'interno della rivista «Studies in Conservation» ed è stato integrato in tempi recenti in Ashoks (1993: 37-66): si rimanda all'ampia bibliografia del volume per approfondimenti.

<sup>5</sup> Nel Nord Italia sono state individuate evidenze archeologiche di uso del lapislazzuli antico nella pavimentazione della Basilica di San Giulio sul lago d'Orta, e nei resti del parco archeologico di Castelseprio (Mander 2016: 316-317).

<sup>6</sup> Baroni (2012: 16-17).

<sup>7</sup> Un'occorrenza si trova all'interno del *Livro de como se fazen as cores* (Ms. 1959, Biblioteca Palatina, Parma) che appare risalire, per la sezione in questione, al XIII secolo (Baroni 2012: 16). Per il *Livro de como se fazem as cores* si segnalano i contributi di Cruz-Afonso (2008), Cruz-Afonso-Matos (2013), e più recentemente Melo-Castro-Nabais-Vitorino (2018).

<sup>8</sup> Eastaugh-Walsh-Chaplin-Siddall (2008: 38).

le maggiormente utilizzato relativamente al colore blu era l'azzurrite:<sup>9</sup> un minerale costituito da carbonato basico di rame in cui le proporzioni delle impurità (malachite e cuprite) influenzano profondamente il colore ottenuto, spesso in direzione di un tono verdastro.<sup>10</sup> Si conoscono una grande varietà di lemmi relativi a questo minerale per quanto riguarda la nomenclatura: prima della scoperta delle miniere di Sassonia nella seconda metà del Duecento, quando si inizierà ad usare il termine *azzurro della Magna* o *d'Alemania*, per indicare questo azzurro il pigmento viene sovente indicato come italiceo, nostrano, lombardico o ispanico; si sottolinea anche la più tarda dicitura *citramarinum* in opposizione a *transmarinum*, termine che indicava appunto l'oltremare. Il processo per ottenere il pigmento dal minerale prevede la raffinazione attraverso il metodo per capitello: l'azzurrite veniva ridotta in polvere e miscelata con liscivia e acqua, poi il tutto veniva posto a decantare; la pulitura del pigmento avveniva quindi sostanzialmente attraverso una serie di ripetuti lavaggi e decantazioni.

All'interno della produzione letteraria latina le prime descrizioni di procedure per la pulitura del lapislazzuli iniziano a circolare dai primi decenni del Duecento ma, ancor prima di presentarsi all'interno dei libri di ricette per l'arte, esse appaiono in un differente contesto di tipo proto-scientifico o alchemico, come si spiegherà più avanti. L'incremento nell'uso di questa pietra preziosa determina la crescita dell'interesse dei latini nei confronti della sua produzione; entrando nel dettaglio, poiché l'oltremare era ammirato in particolare per le sue qualità materiche e la sua purezza, l'aspetto più indagato riguardava i metodi per purificare la roccia macinata. In maniera parallela, la nuova più ampia disponibilità del pigmento determina l'esigenza di avere a disposizione abilità pratiche in grado di lavorare il minerale: i fabbricanti di pigmenti e gli artigiani necessitano quindi di fissare in forma scritta le conoscenze richieste. Gli studi non hanno evidenziato alcuna prova che permetta di affermare che tali procedure per la purificazione dell'oltremare fossero conosciute in Europa prima del XIII secolo: le prime attestazioni vengono individuate da Thompson (1935: 458) in tre ricette contenute in manoscritti duecenteschi. La curiosità di comprendere e far proprio il sapere tecnico sotteso a queste procedure ovviamente comporta un interesse occidentale rivolto alla relativa letteratura in arabo:<sup>11</sup> da quell'ambito proveniva sia il materiale, sia la tecnica per lavorarlo. Se il passaggio di queste pratiche tra i due diversi orizzonti geografici e culturali avviene in primo luogo tramite le traduzioni, l'inizio di una vera e propria produzione autonoma che può dirsi

<sup>9</sup> Perusini (1989: 273-274), Eastaugh-Walsh-Chaplin-Siddall (2008: 39-40).

<sup>10</sup> Gettens-West Fitzhugh (1993: 23-35).

<sup>11</sup> Nell'impossibilità di poter fornire un resoconto esaustivo dei principali studi sull'alchimia, si segnalano una serie di contributi di riferimento: Berthelot (1885) e (1893); Ruska (1936); Viano (2005); Principe (2013); Newman (2019).



propriamente latina si ha solo nel momento in cui si passa dallo studio e dalla traduzione da testi arabi alla produzione di testi in latino che siano da considerarsi come di propria creazione e non un mero e pedissequo processo di trasporto da un idioma all'altro.

È in special modo in Italia, durante il regno di Federico II di Svevia, che si sviluppa un ambiente culturale fecondo in cui forti sono gli scambi sia commerciali sia culturali con il mondo islamizzato.<sup>12</sup> Se il sapere alchemico ha nelle corti «quasi il luogo naturale di emergenza sociale» (Crisciani 2008: 434) e fin dai primi testi di alchimia provenienti dall'Islam si instaura uno stretto legame col potere politico, tanto più ciò appare veritiero in un contesto così aperto verso l'Oriente quale quello della corte dell'imperatore.

### 3. Ricette sulla purificazione dell'azzurro: dalla letteratura alchemica ai ricettari di tecniche

Due autori, in particolare, verranno trattati in relazione alla loro produzione di scritti di ambito alchemico e di questi verranno proposti due estratti riportanti prescrizioni per la purificazione dell'azzurro.

Di Michele Scoto, di cui si hanno notizie tra l'ultimo quarto del XII e gli anni Quaranta del XIII secolo, possiamo ricostruire un breve profilo biografico<sup>13</sup> che lo mostra attivo nel periodo di formazione in area inglese e francese e successivamente in Spagna, a Toledo. Fu astronomo presso la corte di Federico II di Svevia a Palermo, dove giunse intorno al 1227. Qui poté approfondire l'esercizio delle discipline verso le quali volgeva i maggiori interessi: operò infatti anche in qualità di studioso e traduttore di Aristotele, scienziato, matematico.<sup>14</sup> L'opera di Scoto ben testimonia dunque la pluralità degli orientamenti di «un filosofo cristiano che utilizza tutte le possibilità offerte dalle nuove scienze della natura sviluppatasi nel XII secolo», le cui fonti mostrano la mescolanza di «temi di tradizioni ermetiche, arabe ed ebraiche» (Morpurgo 2005). Appare quindi evidente come tali inclinazioni di interesse ben riflettano gli orientamenti della corte dell'imperatore. Lo Scoto infatti certamente traduce testi<sup>15</sup> e scrive di alchimia con committenza e in risposta in risposta alla grande sete di sapere di Federico II (Crisciani 2008: 438).<sup>16</sup>

Non è invece diretto il rapporto fra la corte federiciana e Paolo da Taranto, il secondo degli autori qui menzionati, in primo luogo in ragione di un dato meramente cronologi-

---

<sup>12</sup> Si veda, tra gli altri, Halleux (1994).

<sup>13</sup> Da Haskins (1928), Thorndike (1965), Morpurgo (1987).

<sup>14</sup> Sull'attività di Michele Scoto e le sue relazioni con Federico II si vedano Morpurgo (1995: 135-139) e (1993: 147sgg.).

<sup>15</sup> Uno studio sulle traduzioni -presunte e attribuite- di Michele Scoto è contenuto in Morpurgo (1987).

<sup>16</sup> Si veda anche Halleux (1994).

co. Pur non avendo elementi biografici di sicura e precisa datazione,<sup>17</sup> si può supporre che Paolo da Taranto sia appartenente alla generazione successiva allo Scoto; il solo *terminus ante quem* certo, ossia la menzione di tre sue opere nella lista di San Procolo<sup>18</sup> databile attorno al 1325, lo fissa ad ogni modo entro lo sviluppo della produzione alchemica del primo Trecento. La provenienza dalla città di Taranto, in una zona del Meridione italiano che era stata sottoposta al dominio svevo, permette di supporre quantomeno che la formazione di Paolo sia stata fortemente permeata dalle eco della cultura che quel regno aveva sostenuto. Il substrato culturale da cui prendono le mosse – se pur cronologicamente distanziati – i due autori, è il medesimo: vissuto in prima persona da Michele Scoto all'interno della corte di Federico II, suo protettore e patrono; “ricevuto e accolto” come un passato prossimo, ma con una forza di influenza ancora forte nello sviluppo dei pensatori dell'epoca da Paolo da Taranto. Anche questo secondo autore si occupò di alchimia, come lo Scoto; più precisamente fu *lector fratrum minorum [...] in Assisio in arte alkemica*:<sup>19</sup> la sua personalità si configura come quella di un frate dell'ordine francescano, attivo come maestro nello *studium* di Assisi. Risulta tuttavia significativo che, al di fuori delle menzioni contenute nel colophon di due manoscritti contenenti sue opere,<sup>20</sup> siano scarse se non addirittura inesistenti le fonti documentarie su di lui all'interno dell'Ordine dei Frati Minori. Negli studi si è provato a spiegare questa assenza come conseguenza della condanna dell'alchimia da parte dell'Ordine<sup>21</sup> a partire dagli anni Ottanta del XIII secolo (Pereira 2008: 148 e 2012: 7).

Il rapporto di Paolo con la tradizione alchemica di provenienza araba ha ragione di esistere non solo per la sua opera di traduzione e i suoi interessi di studio in quell'ambito – probabilmente sviluppati in seno a una cultura fortemente debitrice da quella permeante il dominio di Federico II; in tempi relativamente recenti,<sup>22</sup> infatti, si è supposto che alcuni

<sup>17</sup> Poche sono anche le fonti documentarie su di lui, come già segnalato in Briggs (1927).

<sup>18</sup> All'interno del ms. Speciale VI (4 Qq A 10) della Biblioteca Comunale di Palermo; la lista è pubblicata in Thomson (1938: 525-528).

<sup>19</sup> La citazione è tratta dal testo della *Theorica et practica* riportato nel ms. Rylands 65, cc. 99r-123r, University Library, Manchester.

<sup>20</sup> La seconda è nel ms. Lat. 7159 Bibliothèque Nationale de France, Paris: «Explicit totus liber tam theorice quam practice veritatis in arte alkimica. Explicit secundus liber practice et per consequens totus liber tam theorice quam practice veritatis, compilatus a fratre Paulo de Canotanto [i.e. Tarento], qui fuit lector fratrum minorum in Assisio, preter quem aut vix aut numquam pervenit operator ad huius artis arcana» (Newman 1986: 237).

<sup>21</sup> Per il rapporto tra Chiesa e alchimia: Newman (1989), Pereira (2008).

<sup>22</sup> La “riscoperta” di Paolo da Taranto è un fatto critico del secondo XX secolo, portata avanti principalmente dai lavori di Newman: il primo grande studio, che comprende l'edizione della *Summa perfectionis magisterii*, è l'oggetto della tesi di dottorato (Newman 1986). In questa sede, lo studioso propone l'identità autoriale di tre diversi testi (la *Theorica et practica*, il *Liber de investigatione magisterii*, e la *Summa perfectionis magisterii*) e la loro attribuzione a Paolo da Taranto. Da lì, Newman torna più volte sul tema, riprendendo e riproponendo l'attribuzione precedentemente proposta (1989, 1991). La questione non è secondaria e viene spesso ripresa in studi recenti, ad esempio Pereira (2001: 137), Principe (2013: 54).

testi da tempo attribuiti al cosiddetto pseudo-Geber,<sup>23</sup> siano da ascrivere proprio a Paolo da Taranto. La questione non è in realtà stata accolta acriticamente dagli studi.<sup>24</sup> Sembrerebbe che la volontà dell'autore sia di «mimetizzarsi dietro il nome di un alchimista arabo molto famoso, appunto “Geber” (Jabir ibn Hayyan), di cui vari testi circolavano in traduzione latina nel XIII secolo» (Pereira 2012: 177). Se effettivamente Paolo avesse redatto la *Summa*, e se effettivamente la composizione del testo fosse coeva o di poco posteriore alle condanne nei confronti dell'alchimia emesse dal Capitolo dei Frati Minori a partire dagli anni ottanta del Duecento, si può forse spiegare il ricorso a un'identità pseudoepigrafa come adozione di una modalità difensiva – ma occorre qui ricordare che secondo Halleux in realtà le persecuzioni della Chiesa sarebbero state rare, e che l'adozione esplicita di una firma pseudoepigrafa nella maggior parte dei casi sarebbe finalizzata a «*augmenter l'autorite d'un ouvrage et sa valeur scientifique en le mettant au compte d'un auteur important qui en cautionne le contenu*» (1979: 98).

Il primo testo di Michele Scoto che verrà preso in esame è una breve citazione tratta dalla sua opera *Ars Alchemie*.<sup>25</sup> Le prime edizioni di questo trattato risalgono alla prima metà del XX secolo.<sup>26</sup> L'opera è tramandata all'interno di tre manoscritti: il codice più antico risale ai principi del XIII secolo: ms. 125, Oxford, Corpus Christi College, in cui l'opera si colloca alle cc. 97r-100v; gli altri due si collocano nel XIV secolo e sono il ms. Qa A 10, Palermo, Biblioteca Comunale (cc. 357r-363v) e il ms. 181, Cambridge, Gonville and Gaius College (cc. 19-32). Un quarto testimone, che si distingue dagli altri per la presenza di sole ricette senza una precedente parte teorica, datato al XIV secolo, si ha nel ms. Hist. Nat. 75, Göttingen, Universitätsbibliothek, cc. 18r-18v (Vinciguerra 2009: 57). I manoscritti di Palermo e Oxford vennero presentati già da Haskins, mentre Singer individuò alcune differenze contenute nel manoscritto di Cambridge: in quest'ultimo è presente una sezione finale che la studiosa pubblicò come Appendice (Singer 1929: 12-15), che si distacca da un contenuto prettamente alchemico e riporta alcune ricette non focalizzate a operazioni metallurgiche.

L'importanza dell'*Ars Alchemie*, all'interno della produzione di tematica alchemica in lingua latina, è quella di essere uno dei primi e più antichi testi di alchimia in latino che

---

<sup>23</sup> Il primo a rendersi conto di una sostanziale differenza fra i testi del corpus jabiriano e il Geber latino era stato Marcelin Berthelot, ma fu solo nel 1942 che Paul Kraus effettuò la definitiva dimostrazione della non identità dei due Geber (Pereira 2001: 146 n. 28).

<sup>24</sup> Il problema del Geber latino e del suo corpus di opere è stato affrontato di recente da Michela Pereira, la quale dopo un riesame degli argomenti proposti per l'attribuzione, in ultima istanza propone cautamente di dubitare della possibilità che l'autore del *Liber de investigatione magisterii* e della *Summa perfectionis magisterii* sia effettivamente da far coincidere con il frate francescano, a cui invece è sicuramente ascrivibile la *Theorica et practica* (Pereira 2012: 185).

<sup>25</sup> Uno studio recente è in Vinciguerra 2009.

<sup>26</sup> Si ricordano in particolare gli articoli di Haskins (1928), Singer (1929) e Thomson (1938).

non sembra frutto di una traduzione dall'arabo. La prima parte del testo è di contenuto teoretico, mentre la seconda consta di sette ricette e di una lista dei differenti prodotti e processi presentati. L'incipit, di cui viene riportata la trascrizione presente nell'esemplare di Cambridge (Thomson 1938: 532-533), contiene quella che può essere letta come una dichiarazione di intenti nel ribadire l'originalità della disciplina e la sua connessione con la trasmutazione metallica:

Cum animatverterem nobilem scienciam apud latinos penitus denegratam vidi neminem ad perfectionem venire posse propter confusionem que in libris philosophorum reperitur. Existimavi secreta nature intelligenda revelare. Insiens a maiori in inicio et minori que finiens de transformatione metallorum et de permutacione ipsorum, qualiter substancia unius permutatur in aliud.<sup>27</sup>

All'interno del testo riportato solo nell'esemplare di Cambridge, che come abbiamo visto si apre a tematiche più ampie della sola trasmutazione materica, troviamo ad esempio procedure sulla lavorazione del vetro, sulla fabbricazione del fuoco greco, sulla preparazione di vernici dorate, e relative al pigmento blu *azurum* (Thompson 1938: 548-556).

La sezione di testo che tratta dell'azzurro, secondo la numerazione in paragrafi di Singer, inizia alla c. 32, riga 1 (paragrafo 14) e si estende fino al paragrafo 15, alla c. 32, righe 21-32. La prima ricetta (righe 1-5) tratta di come si possa produrre l'azzurro artificiale: *Qualiter azurum fiat artificialiter* è il titolo che precede le istruzioni. La seconda ricetta (righe 6-12) propone un'altra procedura per conseguire il medesimo scopo, *Ad idem alius modus*. Le successive due prescrizioni si possono individuare come pratiche, poiché illustrano due modalità di depurazione dell'azzurro:

(c. 32, righe 13-32) Notandum quod duplex est azurum et sic duplex est eius affinicio. Est enim lombardicum et transmarinum. Lombardicum affinatur per capitellum hoc modo: Accipe lixivum bonum factum de cineribus clavellatis in quo dissolvas saponem romanum sive gallicum et in ipso fac bulire unciam azarii subtilissime tritam qua despumat, effunde lixivum et florem azurii qui in fundo patelle remanserit, lava pluries in aqua effusa, collige azurum et ipsum desicca et in coreo reserva. Azurum transmarinum hoc modo per pastillum afinatur: accipe masticem, calaphonum resinam, cepum arietinum, terram [recte: ceram] albam virgineam, que dissolve in oleo lini calido vel terebintino, quibus omnibus insimul bene incorporatis, funde in aquam frigidam. Postea pastillo indurato collige ipsum, reserva, donec corpus fuerit. Cum autem ipso uti volueris, ipsum molifica aqua tepida, post incorpora ipsum azurio transmarino subtiliter trito quod extrahe mediante aqua calida movendo pastillum cum baculo, post quam coloris etherei cola per pannum lineum et aqua depurata ipsum effunde et pulverem in funde patelle plumbee remanentem collige et reserva. (Singer 1929: 15).

<sup>27</sup> Traduzione di Pereira (2006: 388): «Poiché mi sono reso conto che questa nobile scienza è assolutamente ignorata presso i latini e ho constatato che nessuno può arrivare alla perfezione a motivo della confusione che regna nei libri dei filosofi, ho deciso di rivelare in maniera comprensibile, cominciando dal più grande all'inizio e finendo con il più piccolo, i segreti della natura che riguardano la trasformazione dei metalli e la loro trasmutazione».

*Notandum quod duplex est azurum et sic duplex est eius affinico* (righe 13-20) introduce una considerazione (“*Notandum*”) sulla duplicità del pigmento, e sulla conseguente duplicità della sua procedura di raffinazione. Vengono subito dopo elencati i due tipi di azzurro, *lombardicum* e *transmarinum*, e seguendo questo andamento a biforcazione viene successivamente spiegato come raffinare l’azzurro lombardico, ossia quello prodotto a partire dall’azzurrite, tramite il capitello. Ciò che però catalizza l’interesse, per esplicito titolo della ricetta successiva (righe 21-32) *Azurum transmarinum hoc modo per pastillum afinatur*, è il processo di raffinazione del secondo tipo di azzurro, l’oltremare, tramite la tecnica del pastello. Thompson ha sottolineato (1935: 458) come questa ricetta sia una delle prime attestazioni dell’utilizzo del pastello; lo studioso cita a riguardo un’altra ricetta<sup>28</sup> datata al XIII secolo (e dunque risalente allo stesso periodo del testo nel ms. di Cambridge) contenuta nel ms. Sloane 342, della British Library di Londra (c. 132v), ma quest’ultima per quanto mostri analogie procedurali con le prescrizioni del testo di Cambridge, non ha a livello testuale parallelismi significativi, si tratta cioè di un testo completamente diverso (e che si suppone eventualmente derivato da una fonte distinta dalla tradizione da cui discende il brano del ms. 181 di Cambridge). Thompson cita inoltre una terza ricetta<sup>29</sup> sull’azzurro databile al XIII secolo, già pubblicata da Ernst Darmstaedter (1928: 78-79) e contenuta nel ms. 164 (153) della Biblioteca Universitaria di Bologna. L’utilizzo della pastiglia resinosa per trattare l’azzurro, quantunque non venga esplicitato nel dettaglio il minerale, è proprio della lavorazione del lapislazzuli e consente dunque di

---

<sup>28</sup> Trascrizione edita da Thompson (1935: 458): «Si vis facere Azurium accipe lapidem lazuli et tere subtilissime in mortario. Deinde mole ipsum super marmorem cum aqua ultima et completissima molitione. Hoc facto, permittit desiccare; et cum fuerit bene siccum, iterum tere et pulveriza. Deinde accipe colofoniam, et pone in patellam ferream quantitatem unam qua tibi visum fuerit, et cum pauco oleo illam liquefac; et ipsa liquefacta cola per pannum et mundifica bene; et fac ut cadat dum colatur in vas aque fere plenum. Postmodum cum baculo lingneo de aqua extrahe, et permittit exsiccare; et cum exsiccata fuerit, cum predicto pulvere incorpora bene, mediante baculo predicto. Deinde sic permittas per quindecim dies in umbra desiccare; et cum extrahere volueris, in bacino mediante aqua frigida et ductione materie cum baculo per bacinum poteris extrahere azurium. Ipso extracto et separato a colofonia, lava illud cum urina vel lexiua ter vel quater. Deinde permittit in umbra[m] desiccare, et ipso sicco usui reserva. Est enim optimum».

<sup>29</sup> Trascrizione: «Accipe uenam azuli, et conficiatur cum tanta aqua quod teneat se sciut cenum non multum balneatum. Sed prius uena azuli sit bene trita. Postea tere ipsam supra porfidum, et post quam erit bene tritum, ponas in paraside ampla per totum, et dimitte desiccare ad umbram. Deinde claude eam in isto leuamento. Accipe picem grecam, masticem, uernicem, ceram et oleum, sedoleum parum ponatur prius in olla, et calefaceum. Et super oleum prohice de uernice grossa, et supe uernicem prohice grecam VI. partem, et supra picem prohice parum de mastic, supra masticem parum de cera. Et hec omnia bulliant simul. Et ante erunt bene liquefacta cola cum panno de lino super unam scutellam in qua sitaqua frigida; et proba sic: Accipe unam guttam de eo, et prohice in aquam, et ducas ipsam inter manus, et si retinet manus, adde ei parum depice. Postea prohice ipsum in aqua frigida sicut dixi. Et quando erit infrigidatum ut possis ducere inter manus, incorpora ipsum cum uena supradicta, ut totum leuamentum uideatur azolinum. Et duc inter manus tuas. Postea pone in scutella cum aqua calida ita ut coperiatur de aqua, et duc fortiter leuamentum uel cum baculo uel cum manibus donec uideas aquam azolinam. Postea colla eam per pannum subtile, et leuamentum remanebit sine azulo. Colaturam fa cresidere per diem et supernatantem aquam colligecum spongia. Et azolum desicca ad umbram, et repone, quia est perfectum».

identificare il pigmento come azzurro ultramarino (Seccaroni-Haldi 2016: 18).

Analizzando ora nel dettaglio le procedure per la purificazione del colore azzurro contenute nel testo del ms. di Cambridge, è da rilevare come venga presentata per prima (paragrafo 14) la pratica meno innovativa, che prevedeva la pulitura dell'azzurro *per capitellum*: è questo un procedimento che si trova già testimoniato all'interno della trattatistica del periodo bassomedievale, conosciuto e utilizzato prima che giungano in Europa le innovazioni dall'Oriente. Il processo di raffinazione del *lapis lombardicum* (pigmento ricavato dall'azzurrite) veniva effettuato tramite liscivia ricavata da cenere e nella quale veniva dissolto del sapone romano o gallico; la polvere di azzurro finemente tritata veniva fatta bollire in questa soluzione, dopodiché si procedeva all'eliminazione della liscivia e l'azzurro veniva sottoposto a una serie di lavaggi. La procedura, comparata con la nuova tecnica di raffinazione *per pastillum* che giunge tramite i contatti con il mondo arabo, si configura come meno efficiente nel rimuovere le impurità. Questo secondo processo viene descritto nel paragrafo 15: la ricetta prevede di preparare una mistione di mastice, colofonia, sego di montone e cera sciolti in olio caldo, e successivamente immersi in acqua fredda. Il pastello realizzato con questa miscela viene in seguito utilizzato "al bisogno" aggiungendo in acqua tiepida l'azzurro tritato finemente; infine il pigmento viene filtrato attraverso un panno di lino facendolo poi decantare in acqua pura. Il testo quindi fissa per iscritto una procedura che si diffonde nell'Europa occidentale solo a partire dal XIII secolo, ma la cui invenzione ha origine altrove: nel mondo latino, fino a quel momento, il pigmento blu tratto tramite estrazione selettiva della lazurite dalla roccia lapislazzuli era conosciuto solo in qualità di prodotto finito, arrivato tramite importazione, probabilmente dalla Persia o dal Medio Oriente tramite la cultura araba (Thompson 1956: 145-147); la tecnica non sembra essere stata inventata nel mondo latino, dove il lapislazzuli veniva semplicemente ridotto in polvere e lavato; probabilmente è frutto della cultura di ambito islamico (Granata 2005-2006: 140). Lo sviluppo di tecniche di raffinazione sempre più efficienti per la lavorazione dell'oltremare quasi sicuramente è un riflesso del crescere delle abilità dei produttori di pigmenti, se si considera la difficoltà del trattamento del lapislazzuli: essendo un materiale che contiene tracce di altre sostanze (quali calcite e pirite di ferro), la sua macinazione produceva una polvere azzurrognola o tendente al grigio, piuttosto che blu intensa (Thompson 1956: 146). Se il metodo più efficiente per ottenere il colore blu più intenso è opera della "*moorish ingenuity*", nella procedura tramandata dal testo di Cambridge non vi sono tracce evidenti di ordine linguistico che ne tradiscano l'origine araba:<sup>30</sup> di fatto, il testo sembra più verosimilmente una trasposizione piuttosto

---

<sup>30</sup> Nell'estratto non compaiono termini derivanti dall'arabo: la pietra viene chiamata "*azzurum transmarinum*" e non vi è nessuna occorrenza di latinismi originati a partire da روزاللا (al Laazwrd), termine arabo per lapislazzuli.

che una semplice traduzione da un supposto originale, del quale tuttavia allo stato attuale si può solo ipotizzare l'esistenza.

A dimostrazione dell'importante ruolo di mediazione tra la tradizione alchemica in arabo e il contesto culturale latino svolto da autori non secondari è stata precedentemente citata anche la figura del francescano Paolo da Taranto. Appare significativo in quest'ottica portare ad esempio una analoga prescrizione riguardante la purificazione dell'azzurro ricavato dal lapislazzuli, recentemente segnalata da Mander (2016). Il testo in questione è contenuto alle cc. 130v-131r del ms. Cl.II.147 della Biblioteca Ariostea di Ferrara:<sup>31</sup>

(130v-131r) Ad faciendum azurum de lapide lazuli secundum doctrinam fratris Pauli ordinis minorum in Asisio. Sumatur lapis lazuli et duobus diebus et noctibus assetur in forno panis et trita in mortario et cribra sutilissime et ad modum coloris ducatur in marmore vel porfido cum partibus XII liscivii cineris vitis et mediae huius duodecim salis communis, et dimittatur sic per diem unam vel duos. Deinde terratur cum eodem liscivio et discitur. Post modum ponatur in aliqua teste de mesticæ et aliquantulum superiacet ita quod ungetur solum dimitatur liquifieri ad prunas. Deinde tantundem de pice greca purgata et cum dicto mastice misceatur cum aliquantulo termentinae et in catino lapideo [vel] vitreato fortiter misceatur cum baculo. Deinde proiciatur supra dictam pulverem lazuli et misceatur fortiter et fiat pastillus cum manibus. Deinde ponatur in catino aquae calidae clarae competenter et baculo fortiter misceatur, quia depurabitur lazurum. Et hoc fiat iterum quousque bene videris depuratum et desicetur. Deinde cum liscivio eodem, vel cum capitello, vel cum melle et cum vitellis ovorum, vino rubro, guma (c. 131r) arabica, vel cum fece vini combusta redacta in liscivio buliatur, donec omnis feculentia recedat ab eo, et dimitatur ad solem vel serenum et habebis azurum.

Benché non sia mai espressamente utilizzato il termine pastello, è chiaro che il procedimento è del tutto simile a quello contenuto nel testo di Michele Scoto: la polvere di lapislazzuli sottilmente tritata (e qui fatta arroventare in forno per facilitare la successiva frantumazione) viene poi inglobata in una mistura con liscivia di cenere di vite, sale, alla quale in momenti successivi vengono aggiunti mastice, pece greca e trementina, il tutto mescolato energicamente; il processo di depurazione avviene immergendo il pastello in acqua pura scaldata, sfruttando il selettivo rilascio della lazulite rispetto ad altri minerali. Viene inoltre descritto un procedimento ulteriore che prevede un secondo passaggio in cui il composto viene bollito con liscivia o altri leganti (miele, tuorlo, vino rosso, gomma arabica, feccia di vino) e di nuovo posto ad asciugare dopo che ne siano state eliminate le impurità. Come sottolinea Mander nel testo vi è alternanza di costrutti in forma impersonale (*sumatur, assetur, ducatur, dimittatur...*) – insoliti nell'ambito delle ricette – e indicazioni all'imperativo singolare (*trita, cribra*); è significativo inoltre che *proiciatur* sia un termine che rimanda esplicitamente all'ambito alchemico. L'uso del lessico proprio dell'alchimia si ritrova anche nella simbologia dei numeri: il dodici presente in questa ricetta non è da intendersi come legato all'effettiva registrazione di una pratica reale ma

<sup>31</sup> Una analisi del manoscritto è presentata in Travaglio (2016).

utilizzato per il suo portato simbolico: «la divisione duodecimale frequente in ambito alchemico è sempre aulica perché antica» (Mander 2016: 322).

In ultima istanza, i processi descritti nei testi di Scoto e di Paolo da Taranto provengono entrambi da ambiti della cultura latina rivolgenti un forte interesse nei confronti della cultura alchemica e sono entrambi prescrizioni riguardanti il processo di purificazione del pigmento azzurro prodotto a partire dal lapislazzuli: nello specifico la raffinazione tramite pastello. Dal punto di vista testuale le due descrizioni non sono testi autonomi centrati sull'oltremare, ma sono il frutto di una produzione letteraria di tipo alchemico che, all'interno di un quadro culturale e sociale specifico, si propongono di diffondere una serie di conoscenze tra le quali figura anche la prescrizione del pastello. Solo in un momento successivo si guarderà a questi procedimenti proprio in funzione di un interesse rivolto specificatamente alla produzione dell'azzurro; in un processo di traslazione (non scevro da elaborazioni e modifiche) simili procedimenti confluiscono così in trattazioni sui colori, cioè in testi caratterizzati da una specificità tecnico-artistica. In questo senso, l'attività di due autori quali Michele Scoto e Paolo da Taranto si potrebbe leggere quale un nuovo e diverso atteggiamento di alcuni intellettuali interessati all'alchimia araba – e produttori essi stessi di testi alchemici –, che in epoca sveva o proto-angioina nel meridione d'Italia trasmisero procedimenti adattati e resi intellegibili alla cultura scientifica e tecnica latina.

Partendo quindi dall'esempio dei due testi analizzati, è lecito postulare come alcuni brani isolati, di lunghezza generalmente contenuta, venissero conosciuti e diffusi all'interno della cultura latina, muovendo da cerchie più ristrette (quali la corte di Federico II, circoli di filosofi alchimisti, ambienti universitari...) e raggiungendo un pubblico gradualmente più ampio e diversamente interessato all'aspetto tecnico incluso in questi estratti; in quest'ottica, si sviluppano solo in un momento successivo raccolte e trattati che muovono dal contenuto dei testi originariamente presi in esame (nel nostro specifico esempio: i testi di interesse alchemico che presentano all'interno la descrizione della purificazione dell'azzurro) e ne inglobano forma e contenuti in una struttura diversamente intesa.

Sebbene non si possano stabilire con certezza il momento e i modi di tale passaggio, è possibile osservare la transizione del procedimento originario descritto all'interno del testo di Scoto, nel solo testimone di Cambridge, in quanto una sua successiva rielaborazione è perfettamente riconoscibile in alcuni passaggi di un trattato conosciuto con il titolo di *Tractatus qualiter quilibet artificialis color fieri possit*.<sup>32</sup> Si tratta di un'opera che contiene una serie di procedure riguardanti la produzione di colori *artificiales*, vale a dire attraverso la tecnica di qualche sapiente artigiano. Nello specifico, le prescrizioni in esso

---

<sup>32</sup> Da qui in avanti: *Tractatus qualiter quilibet*.



contenute riguardano la produzione di pigmenti e colori da usare in rubricatura,<sup>33</sup> tuttavia sono pochissimi, se non assenti, i riferimenti alla scrittura o all'uso della penna: nel testo sono contenute indicazioni maggiormente indirizzate alla preparazione dei pigmenti, più che al loro effettivo impiego; si nota in generale il soffermarsi dell'attenzione verso materiali di elevato valore commerciale e verso il riconoscimento di tale valore. Siamo cioè di fronte a un testo che si rivolge a una specifica categoria di operatori: preparatori di pigmenti. Questi potevano essere speciali, commercianti e venditori di colori, specifici ordini religiosi dediti a simili attività come Gesuati, Serviti, Umiliati.

Il testo del *Tractatus qualiter quilibet* è stato studiato in diversi contributi nel corso del XX secolo, in cui si sono indagate le analogie e differenze dei diversi testimoni: sono conosciuti almeno tre manoscritti che contengono il testo,<sup>34</sup> in nessuno dei quali viene tuttavia menzionato l'autore.

Le copie conosciute allo stato corrente degli studi mostrano una diffusione del testo relativamente rapida in territorio europeo tra il XIV e XV secolo, vale a dire entro un breve arco temporale dalla creazione del testo. Ciò suggerisce che la sua veloce e ampia circolazione possa essere attribuibile non al semplice interesse di artigiani o scribi e miniaturisti, quanto piuttosto ad altre categorie cui premeva sottolineare il valore di certi colori e il pregio di materiali: comunità che forse erano esse stesse coinvolte nella produzione di pigmenti, forse ordini religiosi quali i Gesuati, i Serviti o i Francescani, o comunità di laici lavoratori inquadrati in ordini o congregazioni o semplicemente confraternite che per proprio sostentamento producevano e vendevano pigmenti. Nel Medioevo pare che la circolazione delle trattazioni sull'oltremare sia in gran parte legata agli ordini religiosi, nei cui ambienti i testi riguardanti il procedimento sarebbero copiati all'interno dei laboratori del convento. Da lì, in un passaggio successivo, avrebbero generato l'interesse di alcuni intellettuali che conoscevano il latino, e che si sarebbero dedicati alla loro copia in ricettari tematici, per fissare per iscritto un sapere pratico verso cui nutrivano particolare interesse, e di cui si temeva altrimenti la dispersione e l'oblio. Sembra quindi configurarsi il probabile ambiente culturale in cui può avere avuto genesi il *Tractatus qualiter*

---

<sup>33</sup> Il genere dei trattati di rubricatura, specificatamente orientati alla decorazione libraria, è stato solo recentemente considerato autonomamente all'interno della produzione di letteratura artistica: si veda Baroni-Travaglio (2016: 68).

<sup>34</sup> Un primo testimone (V) è contenuto all'interno del ms. Pal. Lat. 1339 della Biblioteca Vaticana, dell'inizio del XIV secolo, alle cc. 141r-143v; il secondo testimone (M), ms. Lat. Clm 444 della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco, è databile tra la fine del XIV e il primo XV secolo; il terzo testimone (P) è contenuto nel ms. Lat. 6749b, conservato a Parigi, Bibliothèque Nationale, del quale è possibile una datazione più precisa al tardo XV secolo. Benché sia Thompson (1935 e 1936) che Thorndike (1936 e 1959) siano tornati più volte ad analizzare il testo in questione, e nonostante uno studio posteriore (Edgerton 1963) si sia occupato specificatamente della copia di Monaco, non è stata ad oggi realizzata un'edizione critica del testo che ne analizzi nel dettaglio il rapporto tra i testimoni.

*quilibet*: un *milieu* in cui permane forte l'interesse per la tematica alchemica, popolato da trasformatori di sostanze, quali potevano essere gli speciali, i mercanti di colori, i medici. In quest'ottica di analisi, non appare secondaria la considerazione che vede il *Tractatus qualiter quilibet* trádito in manoscritti compositi associato ad altri testi di evidente ambito alchemico,<sup>35</sup> piuttosto che affiancato da altri trattati di procedure artistiche, come ci si potrebbe ragionevolmente attendere, essendo il suo contenuto primariamente incentrato su pigmenti e colori. Solo in un passaggio posteriore testi contenuti in simili raccolte vengono considerati alla luce della loro valenza "artistica" e trasportati in ricettari tematici nei quali si voleva raccogliere una grande massa di nozioni precedenti.

Nel caso dei testi presi in esame, è possibile effettuare una comparazione degli estratti sull'oltremare fra il testo dell'Appendice del ms. di Cambridge, e il *Tractatus qualiter quilibet* nei suoi tre testimoni di Città del Vaticano, Parigi, Monaco (Tabella 1).

Il testo contenuto nell'*Ars Alchemie* del ms. 181 di Cambridge viene qui riportato seguendo la trascrizione di Singer (1929: 14-15). Per il testimone V la trascrizione è stata redatta a partire dall'edizione di Thorndike (1959: 21-24); per P a partire dall'edizione di Thompson (1935: 459-460); per M a partire dall'edizione di Thompson (1936)<sup>36</sup> e di Edgerton (1963: 184-186). Le trascrizioni sono state quindi verificate (e, laddove necessario, integrate o modificate) da chi scrive tramite confronto con le riproduzioni dei testi originali, forniti dalle rispettive biblioteche. Il testo contenuto nell'Appendice del ms. 181 di Cambridge (c. 32, righe 13-20) è presentato consecutivamente; per il testo contenuto nei tre testimoni del *Tractatus qualiter quilibet* necessariamente sono stati spostati i paragrafi per allinearli sinotticamente con i passaggi corrispondenti del testo di Scoto ed evidenziare dunque i parallelismi.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Si segnalano, tra gli altri: nel testimone V la *Summa* attribuita a Geber alla c. 25v, una *Sublimacio Mercurii* di Platone alla c. 94r, una *Practica* assegnata ad Alberto Magnus alla c. 146r. Nel testimone P due testi attribuiti ad Alberto Magno: *De mineralibus, sive de lapidibus* e *Alchymia minor*; il *Thesaurus secretus operationum naturalium* di Arnaldo de Villanova; alcuni *Experimenta chymica*. In M due testi attribuiti allo pseudo Alberto Magno. Inoltre, Thorndike elenca la *Turba philosophorum*, il *Lumen luminum* di Rasis e il *Semita recta* ascrivibile ad Alberto Magno tra i testi contenuti nel ms. di Praga (1936: 380).

<sup>36</sup> Che tuttavia per i paragrafi in questione si limita a elencare le differenze ortografiche e lessicali rispetto al testimone P.

<sup>37</sup> Viene esplicitato a inizio paragrafo il foglio con indicazione di riga ed eventuale colonna per evidenziare gli spostamenti non sequenziali del testo trascritto rispetto all'ordine del manoscritto.

<b>Michele Scoto</b> <i>Ars Alchemie</i>	<i>Tractatus qualiter quilibet artificialis color fieri possit</i>		
<b>Cambridge, Gonville and Caius College, ms. 181</b>	<b>Città del Vaticano, Biblioteca Vaticana, ms. Pal. Lat. 1339</b>	<b>Paris, Bibliothèque Nationale, ms. Lat. 6749b</b>	<b>Münich, Bayerische Staatsbibliothek, ms. Lat. Clm 444,</b>
Notandum quod duplex est azurum	(c. 141r, l. 34) Notandum est quod duplex est azurium	(c. 61v, l. 3) Notandum est quod duplex est lazurium	(c. 215r, r. 33, col. 2) [N]otandum quod azurium est duplex
	scilicet naturale et artificiale naturale duplex est scilicet transmamarinum et inframarinum	scilicet naturale et artificiale et naturale duplex est scilicet transmamarinum et citramarinum	videlicet naturale et artificiale. Naturale duplex scilicet transmamarinum et citramarinum
et sic duplex est eius affinacio.	et ipsorum duplex est affinatio	et ipsorum affinatio	et ipsorum duplex est affinacio
			scilicet per pastellum et capitellum
Est enim lombardicum et transmamarinum.			
Lombardicum affinatur per capitellum hoc modo.	(c. 141v, l. 26) De affinando a<zurium> per capitellum	(c. 61v, l.29) Quomodo fiat lazurium citramarinum	
	Nunc sciendum est azurium inframarinum affinandum est per capitellum non per pastillum quia grossum est et ponderosum	Sciendum est quod lazurium citramarinum affinandum est per capitellum et non per pastillum quia grossum est et ponderosum	(c. 215v r. 36 col. 1) Nunc sciendum quod azurium citramarinum affinandum ep [sic] et per capitellum et non per pastillum quia grossum est et ponderosum
	et nullo modo posset a pastillo extrahitur nisi bono capitello sapone romano infecto	et nullo modo extrahitur pastillo nisi bono capitello sapone romano infecto	et nullo modo extrahi posset a pastillo nisi bono capitello vel sapone romano infecto
	Et dicitur azurium inframarinum scilicet de almania aportatum vel de anglia vel yspania seu lombardia	Et dicitur lazurium citramarinum de almania apportatum vel de anglia vel yspania seu lombardia.	et dicitur auzurium citramarinum scilicet de alemannia apportatum vel de anglia vel de hispania seu de lombardia
	et hoc modo affinatur	Affinatur autem hoc modo	et affinatur hoc modo
Accipe lixiuum bonum factum de cineribus clavellatis	Accipe lexivium de cineribus clavellatis factum bene clarum	Accipe lixivium de cineribus clavellatis factum bene clarum	Accipe lexivium bonum de cineribus clavellatis factum bene clarum

in quo dissolvas saponem romanum siue gallicum	in quo dissolve saponem romanum	inquo dissolve saponem romanum	in quo dissolve saponem romanum
	in bona quantitate ut sit bene viscosum	in bona quantitate ut sit bene viscosum	in bona quantitate ut sit bene viscosum
	in quo pone mineram tuam in subtilissimum pulverem redactam et post ad ignem pone	in quo pone tuam mineram in subtilissimum redactam pulverem et ad ignem pone	in quo pone mineram tuam in subtilissimum pulverem redactam post ad ignem pone
et in ipso fac bulire	et aliquantulum bullire permitte	et aliquantulum mitte bullire	et aliquantulum bullire permitte
unciam azarii subtilissime tritam qua despumat			
	et move cum spatula	et move cum spatula	movendo cum spatula
			atque cum penna spumam deponendo
	postea paulatim effuso capitello	post paulatim effuso capitello	post paulatim effuso capitello
effunde lixium et florem azurii qui in fundo patelle remanserit	reperies in fundo patelle azurium affinatum valde pulchrum	reperies in fundo patelle lazurium affinatum valde pulchrum	reperies in fundo patelle azurium affinatum valde pulchrum
lava pluries in aqua effusa	et postea pluries laves aqua	postea lava pluries cum aqua pura	et postea pluries laves aqua pura calida atque frigida
	ut auferatur ab eo viscositas aceti	ut auferatur ab eo viscositas aceti	ut auferatur ab ipso viscositas saponis
	et per pannum colabis lineum	et per pannum lineum colabis	et etiam per pannum lineum tociens colabis
	cognoscitur azurium bonum		
			donec totum habeas pulchrum et affinatum
collige azurum et ipsum desicca et in coreo reserua			

	Notandum autem quod azurium transmamarinum cognoscitur hoc modo ab alio Accipe de ipso affinato azurio vel de mineram in pulverem redacta et pone aliquantulum de ipso super ferrum igneum et si non mutant suum colorem est optimum si non tendet ad nigredinem parum valet si non ad albedinem est artificialiter factum	Nota quod lazurium transmamarinum cognoscitur ab alio hoc modo. Accipe de ipso lazurio affinato vel de minera in pulverem resoluta Et pone aliquantulum de ipso super ferrum igneum si non <u>mutant</u> suum colorem ipsum et si optimum si tendet ad nigredinem parum valet si ad albedinem ipsius est factum artificialis et artificialis.	Notandum autem quod azurium transmamarinum cognoscitur hoc modo. Accipe de ipso azurio affinato vel de minera pulverizata et pone aliquantulum de ipso super ferrum igneum quod si non mutaverit suum colorem est optimum et transmamarinum Si vero tendit ad nigredinem vel pallorem allemannicum et parum valens si vero ad albedinem tunc artificialiter est factum et abiciendum.
Azurum transmamarinum hoc modo per pastillum afinatur	(c. 141r, l. 36) Transmamarinum afinatur hoc modo	(c. 61v, l. 5) Transmamarinum afinatur hoc modo	(c. 215r, r. 36, col. 2) Per pastillum transmamarinum afinatur hoc modo
	accipe lapidem ipsius mineralis	accipitur lapis ipsius mineralis	accipitur lapis ipsius mineralis
	et per igneas inter prunas candentes	et ignitur inter candentes prunas	et ignitur inter prunas candentes
	postea extingitur in bono aceto	postea extingitur in bono aceto	post extinguitur in bono aceto
	et teritur subtilissime	et subtilissime teritur	et teritur subtilissime
			cum aqua et sala in lapide proficuo
	et pulverisatur	et pulverisatur	postea desiccatur et pulverizatur
	et per pannum cribellatur	et per pannum cribellatur	et per pannum cribellatur
	postea ponitur in patella	postea ponitur in patella in qua est pastilus	post ponitur in pastillo
	ipsum bene incorporando	ipsum bene incorporando	ipsi bene incorporando
	postea ponitur in aqua calida et fricatur inter manus vel cum baculo	postea ponitur in aqua calida et inter manus fricatur vel cum baculo	post ponitur in aqua calida et fricatur inter manus vel cum baculo
			agitatur diu in vase ligneo

	ut exeat azurium affinatum valde pulchrum	ut exeat lazurium affinatum valde pulchrum	ut exeat azurium affinatum valde pulchrum
	et predicta aqua efficiatur viridis coloris	et predicta aqua efficitur viridis coloris	et predicta aqua efficitur indici coloris
	postea colatur aqua per pannum lineum in patella terrea bene plumbata	postea colatur aqua per lineum pannum in patella ferrea bene plumbata	post colatur aqua per pannum lineum in patella terrea bene plumbata
	postea aqua depurata fundatur et pulvis azurii in patella residens in umbra desiccetur et in corio reservetur	postea aqua depurata effundatur et pulvis lazurii in patella residens in umbra desiccetur et in corio reservetur	post aqua depurata effundatur et pulvis azurii in patella residens in umbra desiccetur et in corio reservetur
	Quod si non boni coloris sint vel forsitan tendens ad colorem pallidum decoque brasileum in pulverem redactum in bono lexivio vel aqua pura et postea cola per pannum aliquantulum inpone de alumine glasse cum tuo vero azurio affinato hoc dat bonum colorem et pondus azurii augmentat et compone pastillo	Quod si non sit boni coloris vel forsitan tendat ad palorem decoque brasileum in pulverem redactum in bono lexivio vel aqua pura postea colla per pannum et impone aliquantulum de allumini glasse cum tuo vero azurio iam affinato hoc dat bonum colorem et lazurii pondus auget	Quod si non sit boni coloris vel forsitan tendens ad pallorem decoque bressilietum in pulverem redactum in bono lexivio vel aqua pura postea cola per pannum et impone aliquantulum de alumine glasse cum tuo azurio iam affinato; hoc dat bonum colorem et in pondus ipsius azurii augmentat
	Modus componendi predictum pastillum	Modus autem componendi dictum pastillum	Modus autem componendi predictum pastillum
		sic fit	
Accipe masticam, calaphonum resinam	Accipe de mastice libram I, de colofonia libram dimidiam, de resina colata libram I quintam unam	Recipe de mastice libram I, colofonie libram I, et de resina collata unam quintam libram	Accipe de mastice libram I, colofonie libras 5 de resina colata libram unam
cepum arietinum	et tantum de sepo caprino vel arietino	et tantum de cepo caprino sive arietino	quater tantum de sepo caprino vel arietino
terram [recte: ceram] albam virgineam	et II uncias de cera virginea	et II uncias de cera virgine	et uncias II de cera virginea
	et II uncias de vernice	et uncias II de vernice	II uncias de vernice
	et olii lini coclear unum plenum	et de oleo lini coclear unum plenum	et olei lini coclear unum plenum
que dissolue in oleo lini calido uel terebintino			

	primo funde ceram et sepum in patella	postea funde ceram et cepum in patella	primo funde ceram virgineam et sepum in vernicem in patella
	post pone resinam et pulverem masticis et colofonie	postea impone resinam et pulverem masticis et collofonie	post pone resinam et ultimo pulverem masticis et colofonam
quibus omnibus insimul bene incorporatis	et ture bene cum spatula incorporando	tunc bene cum spatula incorporando	bene cum spatula incorporando
	post tenta si spissum satis fuerit	postea tenta si satis est spissum	post tempta si spissum satis fuerit
funde in aquam frigidam	ponendo guttam unam in aqua frigida	ponendo unam guttam in aquam frigidam	ponendo guttam unam in aqua frigida
Postea pastillo indurato collige ipsum, reserua, donec corpus fuerit.			
	quo viso tunc cola per pannum lineum et reserua	quo viso cola per lineum pannum et serva	quo viso tunc cola per pannum lineum et reserua
Cum autem ipso uti volueris	Quando vero ipso uti volueris	Quando vero ipso uti volueris	Quando vero ipso uti volueris
ipsum molifica aqua tepida			
post incorpora ipsum azurio transmarino subtiliter trito	incorpora predicto pastillo mineram tuam in subtilissimam pulverem redactam	incorpora predicto pastillo tuam mineram in subtilissimam pulverem redactam	incorpora predicto pastillo mineram tuam in subtilissimam pulverem redactam
quod extrahe mediante aqua calida	post extrahe aqua calida mediante	post extrahe aqua calida mediante	post extrahe aqua calida mediante
mouendo pastillum cum baculo, post quam coloris etherei cola per pannum lineum et aqua depurata ipsum effunde et puluerem in funde patelle plumbee remanentem collige et reserua			
	Sunt etiam quidam qui de solo mastice et colofonia componunt pastillum omissis rebus aliis iam dictis	Sunt quidam qui de solo mastice et collofonia componunt pastillum omissis rebus aliis supradictis	Sunt quidam qui de solo mastice colofona et verniza componunt predictum pastillum omissis aliis iam dictis
	Notandum etiam quod si fuerint predictae quatuor libre imponi minere libre una.	Notandum est etiam quod si fuerint predictae quatuor libre imponi minere libre ii	Notandum etiam quod si fuerint predicti pastilli quatuor libre debet imponi libra una.

Tabella 1. Sinossi dei manoscritti (ricette sull'azzurro)

Tutti e quattro i testi iniziano affermando la duplice natura dell'azzurro; la distinzione enunciata è di tipo geografico, come indicano le denominazioni: nel ms. di Cambridge è tra *lombardicum* e *transmarinum*; nel *Tractatus qualiter quilibet* non si parla di *lombardicum* ma di *citramarinum* (*inframarinum* nel testimone V). Sebbene tutti i testi affermino subito dopo la duplice natura anche la duplicità del processo di lavorazione, solo nel ms. di Monaco viene già a questo punto anticipato che questo può essere “*per pastellum et capitellum*”. Nel testo di Scoto viene in seguito spiegata la procedura di raffinazione tramite capitello, che possiamo presumere meno interessante agli occhi dell'autore, non essendo particolarmente innovativa ma già ben conosciuta in territorio europeo occidentale; nei manoscritti che trasmettono il *Tractatus qualiter quilibet* avviene il contrario, in quanto si descrive prima la procedura per la pulitura dell'azzurro transmarino.<sup>38</sup> Prima di procedere con la prescrizione di raffinazione vera e propria, nel *Tractatus qualiter quilibet* vengono esplicitate due serie di considerazioni: la prima sulla necessità di lavorare l'azzurro *citramarinum* (*inframarinum* in V) tramite capitello, e non con il pastello, a causa della sua natura grossolana e pesante, rimarcando come non possa essere estratto dal pastello se non con un buon capitello impregnato con sapone romano. La seconda considerazione ricorda come *citramarinum* faccia esplicito riferimento alla provenienza geografica dell'azzurrite: è l'azzurro che viene dalla Germania, dall'Inghilterra, dalla Spagna o dalla Lombardia.

Successivamente i quattro testi si riallineano e forniscono le istruzioni pratiche, spesso con verbi iussivi all'imperativo di seconda persona singolare (*accipe, dissolve, pone...*). La procedura è analoga sia nel testo di Scoto che nel *Tractatus qualiter quilibet*, quest'ultimo però include una maggiore quantità di indicazioni: specifica che nella liscivia bisogna sciogliere una quantità tale di sapone romano affinché il composto mostri una sufficiente vischiosità; precisa che una volta messo a bollire il composto questo venga miscelato con una spatola, poi poco a poco vi si versi il capitello; sottolinea che i vari lavaggi del materiale servono a sottrarre da questo la viscosità.<sup>39</sup>

Dopo le spiegazioni inerenti alla procedura per capitello, in C viene descritta la raffinazione dell'azzurro transmarino tramite pastello. Anche in questo caso, nel testo del *Tractatus qualiter quilibet* sono presenti più prescrizioni e sono descritte pratiche sia per la sua lavorazione, sia per il suo riconoscimento (*Azurium transmarinum cognoscitur hoc modo...*), sia per migliorarne la qualità cromatica (*Quod si non sit boni coloris...*). La

<sup>38</sup> Si ricorda che nella sinossi questo estratto è stato traslato, anticipandolo, in modo da porlo accanto alla prescrizione corrispondente del ms. di Cambridge e poter dunque più facilmente visualizzare le analogie testuali.

<sup>39</sup> In M è del sapone, mentre curiosamente V e P portano *aceti* senza che peraltro l'aceto venga menzionato prima nella ricetta: un possibile errore del copista tramandato solo nel ramo di appartenenza dei due testimoni?



stretta similitudine tra i testi emerge però quando viene descritto il modo per preparare il pastello: la ricetta prevede l'uso di mastice, colofonia, sego di montone, olio di lino, da scaldarsi e amalgamare tra di loro; in seguito il composto deve addensarsi in acqua fredda e successivamente va filtrato con un panno di lino e conservato finché non se ne voglia fare uso: allora potrà essere miscelato con la polvere di lapislazzuli finemente macinata, e utilizzato nella raffinazione vera e propria.

Dal punto di vista della costruzione del testo, si può notare come le prescrizioni contenute nel *Tractatus qualiter quilibet* siano ora prive di una riflessione di tipo “scientifico” sul materiale, configurandosi invece come indicazioni di tipo pratico, indirizzate a un pubblico di artigiani e mercanti a cui insegnare delle tecniche (per la lavorazione del materiale) e fornire delle capacità di pragmatica utilità (ad esempio nei brani che insegnano come riconoscere la qualità del materiale). In un altro passaggio qui non riportato, ad esempio, il *Tractatus qualiter quilibet* mette in guardia dai *deceptores maledicti* che tentano di frodare gli acquirenti del prezioso azzurro ponendo nel sacco che contiene la polvere una piccola quantità di buon pigmento in cima a polvere di peggiore qualità (V, P, M), o che miscelano la polvere con sabbia sottile per aumentarne il peso (solo in V e P).<sup>40</sup> Il carattere tecnico-pratico emerge anche nel passaggio in cui viene indicato come operare in caso il colore ottenuto non sia eccellente o appaia pallido.<sup>41</sup> Il *Tractatus qualiter quilibet* sembra quindi fornire indicazioni per risolvere le tipologie di problemi che possono occorrere sia durante la preparazione del pigmento sia durante le operazioni di compravendita, configurandosi come una sorta di manuale che racchiude il *know-how* richiesto a un abile artigiano / mercante.

Così i procedimenti descritti nel testo di Scoto appaiono verosimilmente più vicini a un originale alchemico da cui il filosofo astronomo ha potuto attingere, e di cui è possibile ricostruire solamente uno sfocato profilo (ricordiamo ad esempio che le ricette per l'azzurro nel testo di Cambridge figurano accanto ad altre ricette riguardanti il vetro, la preparazione di vernici dorate, la fabbricazione del fuoco greco), ma che verosimilmente poteva contenere anche più ricette riguardanti il colore azzurro.

---

<sup>40</sup> Si riporta la versione in P (c. 62r, righe 2-8): «Solent etiam deceptores mineram ponere pravam in fundo saculi et superius ponere bonam, quorum fraus et deceptio hoc modo perpendi est, videlicet sustrahendo cum cuspide cutelli aliquantulum de illo quod est in fundo, postea examinando. Sunt etiam deceptores maledicti qui amiscunt lazurium arenam subtilem ad augmentandum pondus, quod est peritium et destructio lazurii. Postea extrahunt cum quodam pastillo, in panno lineo extorquando» (Thompson 1935: 463).

<sup>41</sup> In tal caso viene indicato di cuocere del legno di Brasile ridotto in polvere in liscivia o acqua pura, colare attraverso un panno, e aggiungere allume di rocca all'azzurro raffinato. In P (c. 61v rr. 14-18): «Quod si non sit boni coloris, vel forsitan tendat ad palorem, decoque brasilem in pulverem redactum in bono lexivio vel aqua pura; postea col[la] per pannum, et impone aliquantulum de allumini glacie cum tuo vero azurio iam affinato. Hoc dat bonum colorem, et lazurii pondus auget.»

È possibile osservare come, da questo stadio di sviluppo del testo, si sia poi sviluppato un ulteriore adattamento. La circolazione del testo di Michele Scoto nell'Italia settentrionale portò a un'ulteriore rielaborazione: l'estrapolazione di alcuni paragrafi dal *Tractatus qualiter quilibet*, focalizzata solo ai processi di purificazione dell'azzurro, diede origine probabilmente in area veneta, in un periodo compreso pressappoco tra metà del XIV e metà del XV secolo, a un altro testo dal significativo titolo *Pratica ad extrahendum azurrum de lapide lazuli et ipsum affinando*.

In relazione alle modalità di genesi dei ricettari di tecniche per l'arte, è stato osservato (Baroni-Travaglio 2016: 37-42) come spesso alcuni compilatori si siano interessati a comporre e ordinare diversi materiali in loro possesso in base a criteri tematici, attingendo a fonti anche linguisticamente eterogenee (e ciò si riflette spesso nella compresenza di testi latini e volgarizzamenti, all'interno di tali prodotti).

Tra quelli che gli autori appena citati classificano come ricettari tematici figura anche il cosiddetto *Manoscritto Bolognese*, contenuto nel ms. 2861 della Biblioteca Universitaria di Bologna. Il codice è stato studiato a partire dal XIX secolo<sup>42</sup> con il nome di *Segreti per Colori*.<sup>43</sup> Già Merrifield (1849: 326) ne intuì la natura di “*arranged collection*” in ragione di alcuni spazi lasciati vuoti nei fogli che suggerivano la copia delle ricette da altre fonti. La studiosa inoltre offrì una prima veloce analisi di tipo linguistico, sottolineando come il testo fosse composto in maggior parte in volgare italiano o latino o, addirittura, in un linguaggio che si figura come mistione dei due; indicò inoltre come il substrato italiano fosse prevalentemente costituito da inflessioni dialettali nordiche.

Non viene dato indizio, all'interno del testo, del proprio autore o del compilatore; riguardo la datazione, alcuni dati sembrano suggerire la collocazione del testo entro la prima metà del XV secolo.

L'attenzione per il *Manoscritto Bolognese* si rileva anche in studi recenti<sup>44</sup> che si sono soffermati sull'aspetto linguistico e testuale; in particolare, è stato indagato il carattere compilatorio del trattato mettendo in luce come l'operazione di selezione e combinazione delle ricette provenienti dalle diverse fonti, tutt'altro che acritica, abbia prodotto un ricettario «in una forma moderna, vicina alla concezione attuale di dispensa multidisciplinare, suddivisa in ambiti tematici» (Ferla 2005-2006: 78).

Tra le procedure riguardanti la fabbricazione del colore blu, quattro ricette mostrano forti analogie con le procedure esaminate nei brani precedentemente analizzati. In particolare, riprendendo la numerazione delle ricette proposta da Merrifield, si analizzano le ricette M3, M4, M27 e M28 (Merrifield 1849: 345-347 e 385):

<sup>42</sup> Gualandi 1842, Merrifield 1849, Guerrini-Ricci 1887.

<sup>43</sup> Da una nota manoscritta apposta forse nel secolo precedente (Guerrini-Ricci 1887: 11).

<sup>44</sup> Ferla 2005-2006, Muzio 2012.

**Bologna, Biblioteca universitaria, ms. 2861**

**M3. Incipit practica ad extrahendum azurrum de lapide lazuli et ipsum afinando.**

Duplex est azurrum, scilicet naturale et artificiale et ipsorum vero afinatio in modo asignatur isto.

Accipiatur lapidem istum qui est mineralis et igniatur post lavationem lexivii inter prunas ignitas postea extinguitur in perfecto et acerrimo aceto albo postea frange ipsum cum malleo in ferrea incudenea et elige bonas partes et subtiliter terrantur in mortario hereo optime coperto ne vapor ejus

evalescat et cum fuerit per optime tritum ponatur in patella terrea et de super pone aquam calidam sive lexivium calidum cum modico melle obluto et ipsum azurrum manibus firicando vel cum baculo ut exeat azurrum afinatum et nota quod praedicta aqua efficitur viridis colloris postea cola per pannum lineum in lavella terrea ben vitriata post aquam sive lexivium quod melius est effundatur et pulvis lazuli in lavella residens postea ablue dictum lazurinum cum aqua tepida et non nimis calida in porfido donec salsedo lexivii exeat et permittite ipsum azurrum ad umbram sicari in praedicto porfido et servetur in visica in bursia camussi. Et nota quod si non est boni colloris vel tendens ad pallorem dequoque [Brasilium] in pulverem deductum in bono lixivio vel aqua pura postea per pannum

cola et impone aliquantulum aluminis Jameni vel glasso, et misce cum tuo azurro jam afinato et per hoc dat bonum collorem et augmentabitur in pondere.

**M4. Modus autem ponendi dictum pulverem ipsius lapidis in pastillum.**

Accipe de mastice lb. unam, ragia pini collata lb. mediam, et de sapone caprino vel aretino lb. mediam, cera nova lb. duas, vernicis liquidae lb. duas, olei seminis lini oz. 1; primo funde ceram et saponem in olla vitriata postea pone ragiam et pulverem masticis postea vernicis et olei et cum spatula misce ut incorporantur postea tenta si fuerit cottum et spissum dico ponendo guttam unam in aquam si firmatur bene est si non coque ut dum firmatur quo viso cola per pannum lini in quodam vase pleno aqua clara et frigida et serva quum volueris eo uti accipe tantum de dicto pastillo quantum de pulvere lapidis et incorpora mineram tuam in subtilissimam pulverem reductam cum praedicto pastillo postea mite dictum pastillum cum dicto pulvere mistum in quodam vase vitriato et in dicto vase sit aquam claram usque ad medium vel tribus digitis ad plus supra pastillum et dimite stare in dita aqua per 15 dies et quanto plus tanto melius postea extrahe dictum pastillum de dicta aqua et habeas lescivium bonum et forte et cum dicto lescivio aliquantulum calido extrahe azurrum de dicto pastillo et ipsum manibus fricando in alico vase vitriato et paulatim de dicto lescivio calido desuper mitendo et quando videbis azurrum extrahe de per se et mite in alio vase vitriato et sic continua donec habeas alios duos azurros variatos non ita bonos quam primum et demonstrabitur per experientiam et cum dicto lixivio facias aliquantulum bulire quemlibet sortem de per se et cum uno coclario accipias spumam suavis et ingeniose et quando erit sic operatum permittite sic stare per diem et noctem donec totum azurrum petat fundum postea sepe liscivium ab azurro cum spongia et ablue dictum azurrum cum clara aqua donec omnis salsedo lescivii exseat et permittite possare donec azurrum petat fundum postea eice aquam soprastantem et dictum azurrum permittite sicari ad humbram postea conserva eum in corio agnilino vel aretino et cave ne ayer nimis tanget eum. Et intellige quod azurrum ultramarinum debet debet afinari per capitellum et non per pastillum: quia grossum est et non ponderosum nullo modo extrahitur pastillo nisi bono capitello sapone romano infecto et dictum azurrum ultramarinum vel almaneam vel ispaneum vel de lombardia aportatum afinatur hoc modo per viam capitelli. Accipe lescivium de cineribus crebellatis et sit bene clarum in quo dissolve saponem romanum in bona quantitate ut sit bene viscosum in quo pone mineram tuam in subtilissimam pulverem reductam postea ad ignem fatias aliquantulum bolire fatias et eum move plane et moderate cum spatula postea paulatim effuso capitello invenies azurrum] pulcherrimum in fundo vasis afinatum postea eum lava cum pura aqua ut auferatur ab eo viscositas et postea colabis per pannum lineum et habebis azurrum valde naturalem.

**M27. Modus cognoscendi azurrum ultramarinum ab artificiale per experientiam et examen.**

Accipe pulverem minere ejus aut parum de azurro extracto de minera et eum pone super laminam ferri ignitam et nitidam absque erugine. Si non mutaverit collorem optimum est. Si vero revertit ad nigredinem parum valet. Si vero affalsatum est cinis smortua efficitur. Si vero revertitur ad albedinem artificialiter factum est.

**M28. Alio modo cognoscitur per experientiam.**

Pone aliquantulum de azurro in manu tua aut pone in scutella et desuper infunde aquam claram et frica cum digitis postea subito si aderat per manus rimmulas aut per scutellam azurro illud valde pulcrum et bonum est aliter non.

Le prime due ricette trattano dei metodi di purificazione dell'azzurro: dopo aver enunciato la ricorrente differenziazione tra azzurro naturale e artificiale, vengono espone le modalità di raffinazione dell'azzurro tramite lavaggio con *lexivium* o attraverso il trattamento con *pastillum*. Le ricette M27 e M28, come era già stato riscontrato nel *Tractatus qualiter quilibet*, non contengono mere indicazioni per fabbricare o trattare il materiale, bensì spiegano come si possa riconoscere il vero azzurro *ultramarinum*.

Un confronto sinottico con il testo del *Tractatus qualiter quilibet* (proposto qui nella sola variante V) permette di cogliere i parallelismi:

Città del Vaticano, Biblioteca Vaticana, ms. Pal. Lat. 1339	Bologna, Biblioteca universitaria, ms. 2861
(c. 141r, l. 34) Notandum est quod duplex est azurium scilicet naturale et artificiale; naturale duplex est scilicet transmarinum et inframarinum et ipsorum duplex est affinatio	<b>M3.</b> Incipit pratica ad extrahendum azurro de lapide lazuli et ipsum affinando. Duplex est azurro, scilicet naturale et artificiale et ipsorum vero afinatio in modo assignatur isto
(c. 141v, l. 13) Modus componendi predictum pastillum	<b>M4.</b> Modus autem ponendi dictum pulverem ipsius lapidis in pastillum
(c. 142r, l. 4) Notandum autem quod azurium transmarinum cognoscitur hoc modo ab alio	<b>M27.</b> Modus cognoscendi azurro ultramarinum ab artificiale per experientiam et examen
(c. 142r, l. 4) Et quomodo cognosci poterit Ponas ipsum in manu tua aut in scutella et infunde aquam claram et frica cum digitis Postea aqua subito effusa sic currat per rimulas manus t<ibi> aut scutella move ipsius azarii valde pulchre bonum est	<b>M28.</b> Alio modo cognoscitur per experientiam

Complessivamente, pur con qualche variante lessicale e di costrutto, si può osservare come le prescrizioni riguardanti il blu corrispondano nella sostanza a quelle illustrate nell'Appendice del ms. di Cambridge. Tuttavia, queste appaiono essere state manipolate fino a confluire in una nuova forma letteraria: come dichiara il testo stesso, le istruzioni *ad extrahendum azurro de lapide lazuli* sono diventate *practica*, sono seguite da conoscenze di tipo empirico-pratico, e sono inserite all'interno di un testo che combina ricette provenienti da ambiti culturali e geografici diversi tra loro.

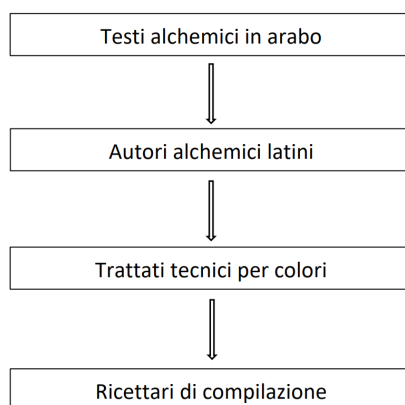
#### 4. Conclusioni

È ovvio che il rivolgersi dell'interesse di Michele Scoto e di Paolo da Taranto nei confronti dei procedimenti di raffinazione del blu oltremare tramite il metodo del pastello,

e l'introduzione di tale tematica filtrata attraverso lo sguardo dell'alchimia araba in lavori letterari in latino, non si configurano come uno degli elementi centrali delle ricerche principali dei due autori latini qui menzionati e degli sviluppi a cui questi conducono. Ciò che piuttosto è possibile riscontrare, è un'attenzione agli aspetti di raffinazione che può forse essere messa in relazione anche con la loro curiosità intellettuale verso il procedimento, in relazione a osservazioni che si volevano intendere in senso "scientifico" nei confronti della materia e del colore. Le loro opere, dunque, si configurano in ultima istanza come una produzione alchemica di creazione occidentale autonoma, operante in un contesto sociale e culturale ben definito, in cui diffondono – in un modo che si potrebbe dire quasi accidentale – accanto ad altri tipi di sapere, *anche* la ricetta per il *pastillum*.

I passaggi contenenti queste prescrizioni, in un momento successivo della loro circolazione, evolvono in testi autonomi in cui viene persa la struttura testuale originaria (strettamente collegata al contesto originario precipuo) per trasformarsi nella forma della ricetta, «l'elemento più piccolo in cui un testo alchemico si lascia scomporre» (Halleux 1979: 74), secondo procedure di tipo narrativo che forniscono istruzioni. L'analisi del transito degli esempi presentati permette di delineare come la composizione di trattati di tecniche d'arte si sviluppi a partire da questo stadio dell'elaborazione: qui le ricette vengono successivamente selezionate e combinate in testi che sono esplicitamente dedicati – nel caso in esame – al lapislazzuli e alla sua purificazione. Solo in una fase ulteriore, l'interesse di determinati soggetti o ambienti di cultura verso specifiche tematiche, porta all'inserimento in ricettari per compilazione: il compilatore seleziona, tra l'insieme di diversi materiali a sua disposizione, i testi che ritiene rispondere ai criteri che si è proposto. Ciò avviene ad esempio nel caso del *Manoscritto Bolognese* qui trattato: nel caso preso in esame, all'interno del capitolo dedicato all'azzurro, si sono individuate le quattro ricette provenienti da una fonte comune, il *Tractatus qualiter quilibet artificialis color fieri possit*.

In definitiva si può così verificare, come nel caso delle nostre prescrizioni sulla purificazione del lapislazzuli, lo schema seguente:



Come è facile intendere a chi conosce le tecniche artistiche medievali, per molti altri procedimenti (fabbricazione del cinabro, doratura ad amalgama, giallolino, porporina...), si verificò medesima o analoga traiettoria.

Un invito, questo, ad indagare meglio le origini della cosiddetta letteratura tecnica delle arti. In molti casi, sarà forse così possibile rendersi conto del profondo nesso tra scienze e tecniche delle arti. Nesso che, da solo, esclude l'intera produzione della letteratura sui colori medievale dalla produzione di semplici testi scritti da "artigiani per artigiani".

Valeria Brunelli  
Milano

### Bibliografia

- Ashoks, Roy, 1993, *Artists' Pigments. A Handbook of Their History and Characteristics*, London, Archetype Publications.
- Barker, Sheila, 2019, 'Cha altri che lui non lo fa': making ultramarine blue in grand ducal Florence in *Trading paintings and painters' materials 1550-1800*, Edited by Anne Haack Christensen and Angela Jagerpp, pp.130-135, London, Archetype Publications.
- Baroni, Sandro, 2012, *Pergamene purpuree e scritture metalliche nella letteratura tecnico artistica. Un quadro introduttivo in Oro, argento e porpora. Prescrizioni e procedimenti nella letteratura tecnica medioevale*, pp. 11-37, Trento, Tangram Edizioni Scientifiche.
- Baroni, Sandro – Travaglio, Paola, 2016, *Considerazioni e proposte per una metodologia di analisi dei ricettari di tecniche dell'arte e dell'artigianato. Note per una lettura e interpretazione*, «Studi di Memofonte» 16, a cura di Simona Rinaldi, pp. 25-83.
- Berthelot, Marcellin, 1885, *Les origines de l'alchimie*, Paris, G. Steinheil.
- Berthelot, Marcellin, 1893, *La Chimie au Moyen Âge, I, Essai sur la transmission de la science antique au Moyen Âge*, Paris, Imprimerie Nationale, pp. 179-228.
- Briggs, Helen M., 1927, *De duobus fratribus minoribus Medii Aevi alchemistis. Fr. Paulo de Tarento et Fr. Elia*, «Archivum Franciscanum Historicum» 20, pp. 305-313.
- Burmester, Andreas – Krekel, Christoph, 1998, *The relationship between Albrecht Dürer's palette and fifteenth/sixteenth-century pharmacy price lists: the use of azurite and ultramarine*, «Studies in Conservation» 43, 1, pp. 101-105.
- Crisciani, Chiara, 2008, *Alchimia, alchimisti e corti nel tardo medioevo: documenti e racconti*, in *I saperi nelle corti*, «Micrologus» 16, pp. 433-458.
- Cruz, António J. – Afonso, Luis U., 2008, *On the Date and Contents of a Portuguese Medieval Technical Book on Illumination: O livro de como se fazem as cores*, «The Medieval History Journal» 11, pp. 1-28.
- Cruz, António J. – Afonso, Luis U. – Matos, Débora, 2013, *O livro de como se fazem as cores or a Medieval Portuguese text on the colours for illumination: a review in Craft Treatises and Handbooks. The Dissemination of Technical Knowledge in the Middle Ages*, Turnhout, Brepols, pp. 93-105.

- Darmstaedter, Ernst, 1928, *Liber claritatis totius alkimicae artis, dem arabischen Alchemisten "Geber,, zugeschrieben*, «Archeion» 1, pp. 63-80.
- Delamare, François, 2013, *Blue pigments: 5000 years of art and industry*, London, Archetype Publications.
- Eastaugh, Nicholas – Walsh, Valentine – Chaplin, Tracey – Siddall, Ruth, 2008, *Pigment Compendium. A Dictionary and Optical Microscopy of Historical Pigments*, Elsevier.
- Edgerton, Mills F., 1963, *A Medieval "Tractatus de coloribus" together with a contribution to the study of the color-vocabulary of Latin*, «Mediaeval Studies» 25, pp. 173-208.
- Ferla, Federica, 2005-2006, *Il Manoscritto Bolognese. Segreti per colori del XV secolo (ms. 2861, Biblioteca Universitaria di Bologna)*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Milano, A.A. 2005-2006.
- Frezzato, Fabio (a cura di), 2003, *Cennino Cennini. Il libro dell'arte*. Vicenza, Neri Pozza.
- Frosinini, Cecilia, 2015, *L'oltremare. Il blu dei santi e dei re*, in *Lapislazzuli magia del blu*, catalogo della mostra, a cura di M. Sframeli, V. Conticelli, R. Gennaioli e G. C. Parodi, Firenze, Sillabe, pp. 123-133.
- Gettens, Rutherford J. – West Fitzhugh, Elisabeth, 1993, *Azurite and Blue Verditer*, in *Artists' Pigments. A Handbook of Their History and Characteristics*, pp. 23-35, London, Archetype Publications.
- Granata, Silvia, 2005-2006, *A fare l'azzurro oltrammarino vero e perfetto ad ogni parangone (ms. XXI B 32, Lodi, Biblioteca Comunale Laudense)*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Milano, A.A. 2005-2006.
- Gualandi, Michelangelo, 1842, *Estratti da un Codice del XV secolo intitolato 'Segreti per colori'*, «Memorie originali italiane risguardanti le Belle Arti», s. 3, pp. 110-112.
- Guerrini, Olindo – Ricci, Corrado, 1887, *Il Libro dei colori. Segreti del secolo XV, pubblicati da O. Guerrini e C. Ricci*, Bologna, Romagnoli Dall'Acqua.
- Halleux, Robert, 1979, *Les textes alchimiques*, Turnhout, Brepols 1979.
- Halleux, Robert, 1994, *L'alchimia*, in *Federico II e le scienze*, a cura di Pierre Toubert, Agostino Paravicini Bagliani, Palermo, Sellerio, pp. 152-161.
- Haskins, Charles H., 1928, *The "Alchemy" Ascribed to Michael Scot*, «Isis», 10, pp. 350-359.
- Mander, Micaela, 2016, *Trattazioni per un solo colore: l'alchimia del Duecento di Paolo da Taranto e Michele Scoto alle origini dei testi sulla raffinazione dell'azzurro oltremare*, «Studi di Memofonte», a cura di Simona Rinaldi, 16, pp. 316-326.
- Melo, Maria J. – Castro, Rita – Nabais, Paula – Vitorino, Tatiana, 2018, *The book on how to make all the colour paints for illuminating books: unravelling a Portuguese Hebrew illuminators' manual*, «Heritage Science» 6.
- Merrifield, Mary P., 1849, *Original Treatises dating from the XII to the XVIII Centuries in the Arts of Painting*, London.
- Morpurgo, Piero, 1987, *Le Traduzioni di Michele Scoto e la circolazione di manoscritti scientifici in Italia meridionale: la dipendenza della scuola medica salernitana da quella parigina di Petit pont*, in *Diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, pp. 167-191.
- Morpurgo, Piero, 1993, *L'idea di natura nell'Italia normannosveva*, Bologna, Clueb.
- Morpurgo, Piero, 1995, *I centri di cultura scientifica*, in *Centri di produzione della cul-*

- tura nel Mezzogiorno normanno-svevo*, Atti delle dodicesime giornate normanno-svevo, Bari, 17-20 ottobre 1995, Bari, Edizioni Dedalo, pp. 119-144.
- Morpurgo, Piero, 2005, *Michele Scoto*, s.v. in *Enciclopedia Federiciana*, Roma, Treccani.
- Muzio, Francesca, 2012, *Un trattato universale dei colori: il ms. 2861 della Biblioteca Universitaria di Bologna*, Firenze, Olschki.
- Newman, William R., 1986, *The Summa perfectionis and Late Medieval Alchemy: A Study of Chemical Tradition, Techniques, and Theories in Thirteenth Century Italy*, PhD Diss., Cambridge, Harvard University.
- Newman, William R., 1989, *Technology and Alchemical Debate in the Late Middle Ages*, «Isis» 3, pp. 423-445.
- Newman, William R., 1991, *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber: A critical edition, translation, and study*, Leiden, Brill Academic Publishers.
- Newman, William R., 2019, *Newton the Alchemist*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- Pereira, Michela, 2001, *Arcana sapienza. L'alchimia dalle origini a Jung*, Roma, Carocci Editore.
- Pereira, Michela, 2006, *Alchimia, i testi della tradizione occidentale*, Milano, Mondadori.
- Pereira, Michela, 2008, *I Francescani e l'Alchimia*, «Convivium assisiense» 10, pp. 117-157.
- Pereira, Michela, 2012, *Paolo di Taranto al crocevia dell'alchimia medievale*, in *I francescani e le scienze*, Atti del XXXIX Convegno internazionale (Assisi, 6-8 ottobre 2011), Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, pp. 141-200.
- Perusini, Giuseppina, 1989, *Il restauro dei dipinti e delle sculture lignee*, Udine, Del Bianco Editore.
- Plesters, Joyce, 1966, *Ultramarine Blue, Natural and Artificial*, «Studies in Conservation» 11, pp. 62-91.
- Principe, Lawrence M., 2013, *The Secrets of Alchemy*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Ruska, Julius, 1936, *Studien zu den chemisch-technischen Rezeptsammlungen des "Liber Sacerdotum"*, «Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin» V, pp. 83-125.
- Seccaroni, Claudio – Haldi, Jean-Pierre, 2016, *Cobalto, zaffera, smalto dall'antichità al XVIII secolo*, Frascati, ENEA.
- Singer, Dorothea W., 1929, *Michael Scot and Alchemy*, «Isis» 13, pp. 5-15.
- Thompson, Daniel V., 1935, *Medieval Color-Making: tractatus qualiter quilibet artificialis color fieri possit from Paris, B. N., MS. latin 6749b*, «Isis» 22, pp. 456-468.
- Thompson, Daniel V., 1936, *More Medieval Color-Making: Tractatus de Coloribus from Munich, Staatsbibliothek, MS. Latin 444*, «Isis» 24, pp. 382-396.
- Thompson, Daniel V., 1956, *The Materials and Techniques of Medieval Painting*, New York, Dover Publications.
- Thomson, Samuel H., 1938, *The Texts of Michael Scot's Ars Alchemie*, «Osiris» 5, pp. 523-559.
- Thorndike, Lynn, 1936, *Alchemical Writings in Vatican Palatine and Certain other Continental Latin Manuscripts*, «Speculum», 11, pp. 370-383.



- Thorndike, Lynn, 1959, *Some Medieval Texts' On Colours*, «Ambix» 7, pp. 1-24.
- Thorndike, Lynn, 1965, *Michael Scot*, London, Nelson.
- Travaglio, Paola, 2016, '*Ad faciendum azurrum*': alcuni esempi di trattazioni sull'azzurro oltremare nel *Ricettario dello Pseudo-Savonarola*, «Studi di Memofonte» 16, a cura di Simona Rinaldi, pp. 341-383.
- Viano, Cristina, 2005, *L'Alchimie et ses racines philosophiques. La Tradition grecque et la tradition arabe*, Paris, Librairie Philosophique J Vrin.
- Vinciguerra, Antony, 2009, *The Ars alchemie: the First Latin Text on Practical Alchemy*, «Ambix» 56, pp. 57-67.



## **Manfredi e Corradino di Svevia nel *Roman de la rose***

ABSTRACT: Le battaglie di Benevento (1266) e di Tagliacozzo (1268) possono essere annoverate tra quelle decisive della storia italiana. Entrambe videro la sconfitta ad opera di Carlo d'Angiò del partito ghibellino, e soprattutto l'estinzione della casata di Hohenstaufen, che sotto Federico II aveva tenuto gli Stati della Chiesa sotto la minaccia duplice dell'Impero a nord e del regno di Sicilia a sud. Jean de Meun, nella parte da lui composta del *Roman de la rose*, scrive di queste due battaglie, schierandosi risolutamente dalla parte di Carlo d'Angiò in un momento in cui in Francia stava prevalendo un partito filoangioino propenso ad una linea bellicosa di potenza e di grande unità francese. Le due battaglie sono peraltro descritte da Jean de Meun in forma metaforica (come partite a scacchi) e in un modo tale che solo chi già ne conosceva nei particolari lo svolgimento poteva recuperare certe allusioni del suo racconto.

ABSTRACT: The battles of Benevento (1266) and Tagliacozzo (1268) can be counted among the decisive ones in Italian history. Both saw the defeat of the Ghibelline party by Charles of Anjou, and above all the extinction of the house of Hohenstaufen, which under Frederick II had kept the States of the Church under the dual threat of the Empire in the north and the kingdom of Sicily in south. Jean de Meun, in the part he composed of the *Roman de la rose*, writes about these two battles, siding resolutely on the side of Charles of Anjou, at a time when a pro-Angevin party was prevailing in France. The two battles are described by Jean de Meun in a metaphorical form (as chess games) and in such a way that only those who already knew their development in detail could recover certain allusions of his story.

PAROLE CHIAVE: letteratura francese medievale, filologia romanza, storia medievale, Jean de Meun, *Roman de la Rose*, Manfredi, Carlo d'Angiò, Corradino di Svevia, gioco degli scacchi  
KEYWORDS: Medieval French Literature, Romance Philology, Medieval History, Jean de Meun, *Roman de la Rose*, Manfredi, Charles of Anjou, Corradin of Swabia, Chess Game

Nella parte del *Roman de la rose* da lui composta, Jean de Meun abbonda in lunghe digressioni su argomenti teologico-filosofici come la prescienza divina e la predestinazione, o scientifici come l'alchimia, o mitologici come la storia del Diluvio universale secondo la favola di Deucalione e Pirra, o di filosofia morale come i casi della fortuna. Il problema dei rovesci della fortuna ci interessa qui in maniera particolare. Jean de Meun ricorda dapprima la storia di due personaggi del mondo antico che illustrano in modo esemplare tali rivolgimenti: uno è Nerone, tiranno efferato alla fine costretto a cercare la morte (vv. 6184-6488);<sup>1</sup> l'altro è Creso (vv. 6489-6622), che prima si salva miracolosamente dal rogo e poi muore sulla forca, avendo frainteso il significato di un sogno premonitore.

Terminata la storia di Creso, il personaggio allegorico di Ragione, che ha esposto all'Amante l'intera disquisizione sulla Fortuna, aggiunge (vv. 6631-6655):

E se les preuves riens ne prises	
d'ancienes estoires prises,	6632
tu les as de ton tens nouveles,	
de batailles fresches e beles;	
de tel beauté, ce deiz saveir,	
come il peut en bataille aveir;	6636
c'est de Mainfrei, rei de Secile,	
qui par force tint e par guile	
lonc tens en pais toute la terre,	
quant li bons Chales li mut guerre,	6640
contes d'Anjou e de Provence,	
qui, par devine pourveance,	
est ore de Secile reis,	
qu'ainsinc le veaut Deus li verais,	6644
qui toujourz s'est tenez o li.	
Cist bons reis Chales l'en toli,	
non pas senz plus la seignourie,	
ainz li toli dou cors la vie.	6648
Quant a l'espee qui bien taille,	
en la prumeraine bataille,	
l'assailli pour lui desconfire,	
eshec e mat li ala dire	6652
desus son destrier auferrant	
d'un trait de paonet errant	
ou mileu de son eschequier.	

[E se non dai alcun valore alle prove / tratte dalle storie antiche, / ne hai anche di contemporanee, / [reperibili] in battaglie recenti e belle, / di quella bellezza, devi sapere, / che ci può essere nelle battaglie. / Alludo a Manfredi, re di Sicilia, / che con la forza e con l'astuzia / mantenne in pace tutto il regno, / finché gli mosse guerra il valoroso Carlo, / conte d'Angiò e di Provenza / che, per divina provvidenza, / è ora re di Sicilia, / ché così vuole il vero Dio / che è sempre stato al suo fianco. / Questo valoroso re Carlo gli tolse / non soltanto la signoria, / ma anche la vita dal corpo. / Quando con la spada che taglia così bene lo assalì, / nella prima battaglia, / per sconfiggerlo, / andò sul suo

<sup>1</sup> Le citazioni in lingua originale e la numerazione dei versi del *Roman* rimandano al testo Langlois (1914-1924); la traduzione è invece quella proposta in Manetti-Melani (2015).

destriero grigio / ad annunciargli lo scacco matto, / ottenuto prontamente con una mossa di pedone  
/ nel mezzo della sua parte di scacchiera.

Con tali versi che parlano in modo parzialmente metaforico della battaglia di Benevento del 26 febbraio 1266 tra Carlo d'Angiò e Manfredi (figlio legittimato solo poco prima della sua morte da Federico II, ma da lui amatissimo), entriamo nel cuore del nostro argomento. Tuttavia occorre prima ricordare che Jean de Meun dedicò a Filippo IV il Bello di Francia la sua traduzione in francese del *De Consolatione Philosophiae* di Boezio, posteriore al *Roman de la rose* secondo quanto egli stesso scrive.<sup>2</sup> In modo cortigiano, Jean nella dedica dice che il re conosce bene il latino, e non avrebbe dunque alcun bisogno di quella traduzione, ma l'ha fatta per essere utile ad altri. Jean de Meun, nel *Roman de la rose*, aveva espresso o ricordato diverse opinioni all'epoca ritenute non ortodosse: egli parrebbe, per esempio, aver creduto nell'eternità del mondo e delle specie viventi;<sup>3</sup> credeva che il mondo si rinnovasse dopo ogni ciclo di 36000 anni; aveva parlato di “dei immortali” – creati dal Dio supremo – che governerebbero, dice, i singoli pianeti; faceva coincidere il libero arbitrio col dominio della ragione e non con quello della volontà, come prescriveva la Chiesa.<sup>4</sup> Erano tutte proposizioni che all'epoca di Jean, nel 1277, l'arcivescovo di Parigi Stefano Tempier aveva solennemente condannato come errori dottrinali. Inoltre, Jean aveva attaccato i francescani e i domenicani, cosa molto pericolosa, dato che l'inquisizione era affidata in genere a questi due ordini.<sup>5</sup> Per un Jean de Meun dal pensiero così scomodo mantenersi la benevolenza del re di Francia era dunque vitale, sebbene egli non scadesse nell'adulazione più vile e nel *Roman de la rose* egli rilevasse anzi, maliziosamente, che il potere dei re sussiste solo fintanto che i sudditi obbediscono loro (cfr. i vv. 5267-5314). Jean peraltro scrisse il suo poema non sotto il regno di Filippo IV, ma sotto quello di suo padre Filippo III l'Ardito, conclusosi nel 1285. Infatti, nel 1285 morì lo stesso Carlo d'Angiò, il quale, a giudicare dai versi che abbiamo appena letto e in cui si dice che egli «per divina provvidenza, / è ora re di Sicilia», sembrerebbe essere invece ancora vivo all'epoca della composizione del testo. I legami con la casa reale di Francia spiegano forse il panegirico di Carlo d'Angiò, che di Filippo III era zio e protetto.

A partire da una certa epoca almeno re Filippo III di Francia considerò infatti con benevolenza il non del tutto sicuro ma politicamente attivo governo angioino dell'Italia meridionale. Si è soliti peraltro dare per scontato che Filippo III, che alcuni episodi e

<sup>2</sup> La data di quest'opera non è precisabile. Possiamo solo ricordare che Filippo IV il Bello regnò tra il 1285 e il 1314.

<sup>3</sup> Cfr., su questo, almeno Melani (2017).

<sup>4</sup> Su tutto questo cfr. almeno Melani (2018).

<sup>5</sup> Cfr. ad esempio i vv. 8099-8114, e 12131-12146 (dove il poeta ironizza sui cordiglieri – francescani di stretta osservanza – e sui giacobini, domenicani del convento di Saint-Jacques di Parigi) del *Roman de la rose*.

atteggiamenti della sua infanzia e della sua vita adulta ci rappresentano quasi come una specie di mentecatto,<sup>6</sup> fu cinicamente manipolato a vantaggio della propria politica da Carlo d'Angiò. Costui avrebbe tentato di pilotarne l'intervento nei problemi della successione in Castiglia, poi negli affari della Germania<sup>7</sup> e infine, dopo la rivolta dei Vespri siciliani del 1282, lo avrebbe indotto a partecipare alla cosiddetta "Crociata d'Aragona", quell'invasione della Catalogna che si concluse con sconfitte, umiliazioni, il quasi completo prosciugamento delle casse del regno di Francia e infine la morte per malattia e lontano da Parigi dello stesso Filippo III.<sup>8</sup> In realtà, secondo Lidia Capo, Carlo dovette faticare un bel po' prima di riuscire ad indirizzare la politica francese nel senso da lui desiderato, e nel nipote re di Francia, all'inizio, ebbe ben poco peso quella che potremmo chiamare "la voce del sangue". L'influenza di Carlo su Filippo III fu una sua lenta e dura conquista, raggiunta attraverso la formazione in parte autonoma, nella Francia stessa, di un partito che aveva come suo programma l'abbandono della linea prudente di Luigi IX in politica estera per imboccare decisamente la strada di una politica diversa, di grande unità francese, bellicosa e di potenza.<sup>9</sup> Comunque, Jean, che scrive in questo nuovo periodo della politica capetingia, dice che Carlo è re di Sicilia per divina provvidenza e per volontà di quel Dio che è sempre stato al suo fianco. Il poeta per due volte lo definisce "valoroso", e dice inoltre che è in possesso di una spada ben tagliente, affermazione da intendersi soprattutto in senso metaforico. Secondo il poeta, l'Angioino affrontò a Benevento lo scontro decisivo non rimanendo nelle retrovie, come era costume per i comandanti supremi degli eserciti, i quali con la loro bandiera dovevano essere punto di riferimento per i combattenti (nelle retrovie restò fino ad un certo punto lo stesso Manfredi),<sup>10</sup> ma andò a guidare personalmente l'assalto della sua "prima battaglia". Come in italiano antico, così in francese la parola "battaglia" (*bataille*) significa tanto lo scontro armato di due eserciti quanto una schiera di quelle in cui ciascun esercito è diviso.<sup>11</sup> In genere le "battaglie" di ogni esercito erano almeno tre, con la prima all'avanguardia e l'ultima che fungeva da riserva. Per quanto ne sappiamo, proprio in tre "battaglie" aveva diviso il suo esercito Manfredi. Non così

---

<sup>6</sup> Cfr. Sivéry (2003: 17-22), e prima ancora Ch. -V. Langlois (1887: 9-12), che non riesce a trovare un'impronta decisa e personale del re nella conduzione degli affari di Stato.

<sup>7</sup> Carlo d'Angiò avrebbe sollecitato il nipote a presentare la sua candidatura a Sacro Romano Imperatore per ottenere da lui, una volta eletto, un aiuto nella difficile gestione degli affari politici e militari nell'Italia settentrionale e in Toscana. Secondo quanto mostra però Jones (2003), il re di Francia non fu un docile burattino nelle mani di Carlo, ma si impegnò nella lotta per l'elezione a imperatore soprattutto allo scopo di mettere le mani su alcuni territori imperiali ai confini con la Francia e con l'Occitania (Franca Contea, Lorena, Lione).

<sup>8</sup> Cfr. Sivéry (2003: 257-281 e 305-306).

<sup>9</sup> Capo (1977: 847-850).

<sup>10</sup> Cfr. Grillo (2015: 86).

<sup>11</sup> TL, s.v. *bataille* ('Schlacht' e 'Schlachthausen'); cfr. Soprattutto Contamine (1980: 380-381).

Carlo d'Angiò, per il quale si parla di quattro o addirittura cinque schiere.<sup>12</sup>

Scrivono Paolo Grillo: «La battaglia di Benevento è uno degli eventi bellici medievali su cui siamo, almeno in apparenza, meglio informati. [...] Ne esiste anche una raffigurazione quasi contemporanea, affrescata sui muri della torre detta *Ferrande*, nel villaggio provenzale di Pernes-les-fontaines» (Grillo 2015: 81).<sup>13</sup> Eppure, continua lo storico, non è facile ricostruire un quadro generale unitario sulla base delle varie narrazioni, assai divergenti per precisione e contenuti. La prima difficoltà si pone per la valutazione quantitativa delle forze in campo, sui numeri delle quali le fonti forniscono cifre assai divergenti, con evidenti fini propagandistici: i cronisti guelfi (dalla parte di Carlo) e quelli ghibellini (dalla parte di Manfredi) tendevano infatti ad esagerare il numero dei combattenti dell'esercito avversario, gli uni per magnificare l'impresa dell'Angioino, gli altri per giustificare la sconfitta dello Svevo. Secondo Grillo, è probabile che l'entità delle forze di cavalleria schierate dai due campi fosse *grosso modo* simile, circa 4 o 5000 uomini per parte. Le cose cambiavano tuttavia tenendo conto dei combattenti appiedati. Carlo, infatti, aveva portato con sé parecchie migliaia di fanti e di tiratori, per lo più arruolati nelle città della Francia meridionale, ai quali si erano aggiunti poi un buon numero di italiani, fra cui una parte dell'esercito romano, i volontari emiliani e romagnoli e i fuoriusciti guelfi fiorentini. Dalla parte di Manfredi, il contingente di fanteria più forte era forse rappresentato dagli arcieri saraceni di Lucera.<sup>14</sup>

Con un esercito affamato e con i cavalli sfiniti da lunghe marce forzate, Carlo non poteva permettersi di affrontare una stancante battaglia manovrata, con cariche e controcariche di cavalleria. Optò dunque per imporre al nemico una battaglia statica.<sup>15</sup> Davanti al resto del suo esercito, Carlo dispose la fanteria, i cavalieri provenzali e una parte dei suoi sergenti, cioè di quei combattenti a cavallo che non erano stati addobbati cavalieri ma avevano un armamento e un addestramento spesso simili. Questi erano guidati da Filippo e Guido di Monfort e dal maresciallo di Mirepoix. Poi veniva una schiera di angioini alla cui testa si pose Carlo stesso, e infine c'era la terza schiera, con piccardi e fiamminghi, al comando di Roberto di Fiandra e del connestabile Gilles li Brun. A questi si aggiungeva un altro reparto composto dai guelfi italiani, mentre sembra non trovare nessun altro riscontro la menzione da parte di Andrea Ungaro di un quinto battaglione formato da

<sup>12</sup> Cfr. Grillo (2015: 86).

<sup>13</sup> Sul ciclo d'affreschi della torre Ferrande (che raffigura anche la battaglia di Tagliacozzo), si veda Loomis, (1943), Deschamps (1965) e Curzi (2007). Nel ciclo un posto d'onore è attribuito ad un membro della prospera casata dei del Balzo, Barral, che aveva seguito nel 1266 le bandiere di Carlo d'Angiò. E le pitture rappresentano anche un episodio delle gesta di Guglielmo d'Orange, ritenuto antenato dei del Balzo, che qui uccide nel corso di uno scontro a cavallo il gigantesco re saraceno Ysoré; cfr. Loomis (1943).

<sup>14</sup> Cfr. Grillo (2015: 82-83).

<sup>15</sup> Cfr. Grillo (2015: 83).

uomini del Périgord.<sup>16</sup> Stranamente, abbiamo visto, Jean de Meun dice che Carlo d'Angiò si trovava «nella prima schiera», mentre gli storici lo pongono tutti nella seconda. Cosa può significare questa discrepanza? Potrebbe essere innanzitutto l'omaggio cortigiano (e non veritiero) del poeta al valore di Carlo d'Angiò che – al contrario di Manfredi, fin quasi all'ultimo rimasto al sicuro tra le forze di riserva – guidò i suoi in prima fila, cioè dal punto più pericoloso del suo schieramento. Oppure potrebbe essere spiegata in modo più sottile: la prima schiera dell'esercito di Carlo era in realtà un'avanguardia, un robusto schermo di fanteria difeso da sergenti a cavallo e da relativamente pochi cavalieri provenzali. Secondo una mentalità cavalleresca e aristocratica, che poteva essere viva soprattutto in terra di Francia, vere schiere o “battaglie” erano da considerarsi forse solo quelle composte interamente da cavalieri addobbati. Gli altri combattenti, di origine vile, da un punto di vista almeno simbolico, non contavano. Ma questa, devo ammettere, è una falsa spiegazione: perfino le *Grandes chroniques de France*, cronache ufficiali della casa reale francese, dicono che la schiera di Carlo era la seconda. Ci soccorre allora Philippe Contamine il quale spiega che con “battaglia” si poteva intendere, per eccellenza, il corpo principale dell'armata, accompagnata da un'avanguardia e da una retroguardia, peraltro chiamate anch'esse “battaglie” (Contamine 1980: 382). L'aggettivo “prima” di fronte a “battaglia” non indicherebbe dunque la prima schiera in senso numerico ordinale, ma la schiera principale, la più importante dal punto di vista del numero degli uomini e della loro qualità.<sup>17</sup> Improbabile mi sembra l'ipotesi che con l'espressione “la prima battaglia” Jean de Meun intendesse banalmente il primo dei due scontri di cui egli intende parlare. Questo perché al “secondo scontro”, quello di Tagliacozzo con Corradino di Svevia, non aveva ancora accennato, né lo farà se non molti versi dopo.

Ma torniamo alla battaglia di Benevento: Jean de Meun usa una metafora scacchistica che prolungherà nel racconto dell'esito della battaglia di Tagliacozzo e nella descrizione della sorte di Corradino di Svevia e di Enrico di Castiglia. Egli dice che Manfredi, sulla sua scacchiera, subì scacco matto di pedone. Sotto questa metafora, si cela, in modo ellittico, la tattica vincente di cui fece uso Carlo a Benevento. Secondo il cronista Saba

---

<sup>16</sup> Cfr. Grillo (2015: 86). Forse, nonostante le apparenti perplessità dello studioso, la notizia di Andrea Ungaro non è di quelle da rigettare a cuor leggero. Cappellano dei re ungheresi Béla IV e Stefano V, passato nel 1266 in Sicilia al seguito di Maria, figlia di Stefano V, maritata a Carlo lo Zoppo d'Angiò, Andrea – cfr. anche Capo (1987: 820-821) – fu autore di una storia della guerra tra Carlo di Angiò e Manfredi, tendenziosa sì, ma per la quale poté certamente contare sulla testimonianza di persone presenti all'evento bellico. Inoltre, una disposizione in cinque schiere (tre, una dietro l'altra al centro e due alle ali) era una delle forme più diffuse di schieramento in una battaglia medievale: cfr. Contamine (1980: 382). Grillo (2015: 86) definisce invece lo schieramento su tre linee “classico” e il più diffuso ed efficace all'epoca.

<sup>17</sup> Cfr. anche *Dictionnaire du Moyen Français*, s.v. *premerain*: «[D'une chose] 'Qui vient en tête par l'importance, prioritaire'», in rete all'indirizzo <<http://www.atilf.fr/dmf/definition/premerain>> (ultima consultazione 1-12-2020).



Malaspina, infatti, l'Angioino emanò precisi ordini alla sua fanteria: quando i cavalieri avversari li avessero caricati, i fanti, che erano molto numerosi, avrebbero dovuto, con l'appoggio della cavalleria, isolarli e circondarli. Avrebbero poi dovuto sgarrettarne o ucciderne i cavalli per farli cadere di sella, oppure avrebbero dovuto colpire i destrieri al muso perché si impennassero e rovesciassero coloro che li cavalcavano. I cavalieri di Manfredi, soprattutto i tedeschi, avevano in genere armature migliori e più protettive di quelle degli uomini di Carlo. Per uccidere i cavalieri dello Svevo caduti da cavallo i fanti angioini avrebbero dunque dovuto insinuare pugnali, stocchi e punte di spada nelle giunture delle armature a piastra nemiche, sotto le ascelle o all'inguine, impedendo al contempo che i loro compagni accorressero in soccorso.<sup>18</sup> Ma questa tattica non era un'invenzione di Carlo d'Angiò, ed era già stata usata contro gli uomini di Federico II, padre di Manfredi, a Cipro, nella battaglia di Agridi del 15 giugno 1233. In quella occasione il signore di Beirut Giovanni d'Ibelin il Vecchio, capo dei baroni ribellatisi alla suprema autorità di Federico II sui regni crociati di Gerusalemme e di Cipro, aveva solo poco più di un decimo dei cavalieri schierati da Riccardo Filangieri, maresciallo dell'imperatore. Aveva però un buon numero di fanti, e li usò come poi li userà Carlo d'Angiò: i più numerosi e meglio armati cavalieri di Federico II furono sbalzati di sella, circondati e uccisi così come si è detto sopra.<sup>19</sup>

A Benevento, lo stesso Manfredi fu alla fine ucciso probabilmente in tal modo: subì lo "scacco di pedone", fu cioè finito dalla fanteria nemica dopo essere stato disarcionato.<sup>20</sup> La tattica di Jean d'Ibelin e di Carlo d'Angiò poteva considerarsi poco cavalleresca, addirittura vile, in quanto consisteva in un uso spregiudicato di quella che i francesi chiamavano *pietaille*, termine usato, in modo per lo più spregiativo, per designare la fanteria.<sup>21</sup> Però, col passare del tempo, diventerà una tattica sempre più in uso in considerazione della sua terribile efficacia.

È singolare che Manfredi e i suoi comandanti non avessero conservato memoria

<sup>18</sup> Cfr. Grillo (2015: 82-83).

<sup>19</sup> Cfr. Filippo da Novara (1994 : 188-189) e *Estoire d'Eracles Empereur*, in *Recueil des Historiens des Croisades*, vol. 2, p. 401. Un antecedente lontano della raccomandazione ai fanti di colpire di punta piuttosto che di taglio (cosa che permetteva di infliggere ferite mortali con poco sforzo) si trova già in Flavio Vegezio Renato, *Compendio delle istituzioni militari*, I, xii. Era del resto la maniera di colpire degli antichi legionari romani, anche nelle battaglie di fanteria. A questo antecedente fa riferimento il cronista Andrea Ungaro: cfr. Capo (1977: 821, nota 22). Sulla fortuna del testo latino di Vegezio nell'Europa medievale si veda almeno la nota di Giuffrida Manmana (1997: 3-13). Lo stesso Jean de Meun, nel 1284, fu autore di uno dei non pochi volgarizzamenti del *Compendio* giunti a noi dal medioevo francese, cfr. la voce dedicata a Jean de Meun in *Arlima*, accessibile in rete al link <[https://www.arlima.net/il/jean\\_de\\_meun.html#veg](https://www.arlima.net/il/jean_de_meun.html#veg)>.

<sup>20</sup> Cfr. Grillo (2015: 94).

<sup>21</sup> Accanto ai fanti, combattenti alla fin fine regolari, l'esercito di Carlo schierava anche i *ribauds* o "ribaldi", nome che non ha bisogno di essere commentato e che indicava combattenti provvisti di armamento minimo e assolutamente irregolari, cfr. Grillo (2015: 87-88).

della sconfitta di Agridi subita dagli uomini dell'imperatore e non avessero preso precauzioni per evitare che si ripetesse, per quanto la battaglia in terra di Cipro fosse avvenuta ben trentatré anni prima. A loro parziale discolta si può dire che costoro, a parte i saraceni di Lucera, non avevano a disposizione molta fanteria per contrastare la tattica di Carlo: le città meridionali che avrebbero dovuto fornirla erano apertamente ribelli, o comunque infide.<sup>22</sup>

Se Jean de Meun tributa a Carlo un omaggio che potremmo dire di prammatica, data la sua posizione di cliente della casa regnante di Francia, per Manfredi egli sembrerebbe dimostrare un genuino e sobrio rispetto. Dice infatti: «qui par force tint e par guile / lonc tens en pais toute la terre» (vv. 6638-6639). Questi versi possono essere interpretati in due modi, il primo dei quali suonerebbe in verità come una condanna dei metodi di governo di Manfredi: «con la forza e con l'inganno / tenne senza opposizione tutto il regno».<sup>23</sup> Ma c'è anche un altro possibile significato, forse non deteriore: Jean sembrerebbe fare di Manfredi quasi l'antenato del principe ideale di Machiavelli, in parte leone per la forza, in parte volpe per l'astuzia. E queste sue doti egli le avrebbe applicate per «mantenere la pace» nel suo regno.<sup>24</sup> Fino alla metà degli anni Sessanta del secolo XIII non dovette infatti far subire al territorio di quel suo stesso regno gli effetti di guerre intestine o esterne che fossero. È vero che Manfredi, dopo la sua incoronazione nel 1258, si intromise (anche con le armi) nelle vicende politico-militari dell'Italia settentrionale, della Toscana e degli Stati della Chiesa.<sup>25</sup> Ma dentro i suoi confini il regno meridionale godette di otto anni di pace (sebbene il fuoco di una possibile eversione covasse sotto la cenere).<sup>26</sup> E proprio

<sup>22</sup> Cfr. Grillo (2015: 83).

<sup>23</sup> A proposito di *tint [...] en pais*, cfr. quel che dice Giovanni d'Ibelin il Vecchio in Filippo da Novara (1994: 150): «et se nous vosiciens guerpir vous et le royaume de Chipre et celuy de Surie, de legier nous eüst soufert l'emperere à tenir Baruth en pais».

<sup>24</sup> TL, s.v. *pais* porta questo esempio dai *Lais* di Maria di Francia: «En cel tens tint Höels la terre / Sovent en pais, sovent en guerre» (*Guigemar*, vv. 27-28), e anche quest'altro *dal Roman de Brut* di Wace: «Latins ...Ki tut cel regne en pais teneit». Anche in medio francese si può trovare in Christine de Pizan: «...Aussi doivent tuit li greigneur Princes leur peuple en paix tenir». Il Fabrizio Colonna del Machiavelli darà come precetto «amare la pace e saper fare la guerra» (*Arte della guerra* I 108). Qui, naturalmente, il personaggio si riferisce alla guerra esterna.

<sup>25</sup> Sulla pressione tanto diplomatica che militare mantenuta da Manfredi sul partito guelfo italiano fino al 1264 cfr. in breve Grillo (2015: 30-38).

<sup>26</sup> Egli riuscì a imporsi come sovrano “protettore” ad un popolo di sudditi “protetti”, garantendo una “pace del re” che contrastava ogni possibile violenza all'interno del regno. Una pace simile a quelle desiderate da suo nonno Federico I Barbarossa e da Enrico II di Inghilterra, un tipo di pace di cui Lambert (2009: 13) dice: «the Crown was providing a peace that was not just ideological but a functioning protection against violence that covered the entire population». Sui concetti di “protettore” e di “protetto” nella dimensione medievale della pubblica pace, cfr. Lambert (2009: 1-5). Sul desiderio di pace nel corso del secolo XIII scrive Rossi (2005: 4): «Desideri di tal genere – sogni di pace e giustizia – dovettero essere assai diffusi ad ogni livello della società in quel XIII secolo così drammaticamente carico di lotte, di tensioni sociali e religiose. Non casualmente la capacità di mantenere la pace, unitamente alla giustizia – da sempre una delle prerogative tradizionali degli imperatori, dei sovrani, degli uomini di governo in genere, i quali se

in un'epoca bellicosa come il medioevo la pace era un valore positivo per tutti tranne, naturalmente, che per i soldati mercenari. All'interno di una monarchia come poteva essere quella di Manfredi, il sovrano ha (o dovrebbe avere) il monopolio della forza (*force*) all'interno del suo regno al fine di mantenervi la pace e di amministrare la giustizia. Ma la forza spesso non basta e gli occorre dunque anche la *guile*, l'astuzia per difendersi dagli inganni e per ingannare i nemici suoi e dello Stato. Sull'uso legittimo e preventivo della *guile* si è già espressa, nel *Roman*, ancora una volta il personaggio di Ragione, e le sue parole non sembrano doversi applicare solo a un contesto amoroso.

car adès vient il meauz, beau maistre,  
 deceveir que deceüz estre;                    4440  
 meismement en cete guerre,  
 quant le meien n'i sevent querre.

[perché è sempre meglio, maestro caro, / ingannare che essere ingannati, / soprattutto in questa guerra [quella amorosa], / quando non si sa trovarvi il giusto mezzo.]

E il personaggio di Amico ripeterà ancora, suscitando al principio la riprovazione dell'onesto e ingenuo Amante:

Dreiz est qui a traïr s'amort  
 qu'il rait par traïson sa mort,  
 se l'en ne s'en peut autrement  
 venchier plus enourablement.                    7836

[È giusto che chi si mette a tradire / trovi a sua volta la morte per tradimento, / se non si può altrimenti prenderne / vendetta in maniera più onorevole.]

Dunque, se vogliamo riconoscere a Manfredi di aver fatto uso della forza e dell'astuzia per il bene supremo della pace e del suo regno, gli riconosciamo anche (almeno implicitamente) le doti di un vero sovrano: un sovrano al quale, per la sua opera di governante, non si può non portare rispetto. Manfredi dunque, seppur ribelle alla Chiesa, e come tale assolutamente censurabile e punito, aveva pieno diritto di essere chiamato re perché di un re aveva le qualità. E Jean de Meun quel titolo non glielo nega, sebbene per negarglielo avrebbe potuto rifarsi all'argomento di quanti – guelfi, ma anche ghibellini – consideravano lo Svevo un usurpatore: l'essere egli nato fuori dal matrimonio e legittimato (forse) da Federico II solo in punto di morte, oltre all'essersi lui impadronito di un regno e di un titolo che, almeno per ragioni dinastiche, sarebbe spettato a suo nipote Corradino.<sup>27</sup>

---

ne facevano pubblicamente carico al momento dell'incoronazione o dell'assunzione dell'ufficio – acquisi forte preminenza nello sviluppo della carica podestarile».

<sup>27</sup> Col suo atteggiamento rispettoso nei confronti di Manfredi Jean non si metteva in contrasto col trattamento riservato dallo stesso Carlo al suo avversario morto: secondo un cronista, Carlo ne fece lavare il cadavere e lo fece rivestire di panno intessuto d'oro. Anche la sfilata dei militi dell'angioino, ognuno dei

Non un uguale rispetto Jean de Meun dimostra, appunto, per Corradino, sconfitto nel 1268 a Tagliacozzo. Di lui e di suo cugino Enrico di Castiglia dice infatti (vv. 6663-6668):

«Cist dui, come fos garçonez,  
 e ros e fos e paonez                      6664  
 e chevaliers au jeu perdirent,  
 e hors de l'eschequier saillirent,  
 tel peeur orent d'estre pris  
 au jeu qu'il orent entrepris»

[Questi due, come ragazzetti sventati, / hanno perduto al gioco / torri, alfieri, pedoni e cavalieri, / e sono schizzati fuori dallo scacchiere, / tal paura avevano di essere presi / nel gioco che avevano iniziato loro].

Insomma, li tratta da bambocci e da vigliacchi, benché Enrico di Castiglia avesse all'epoca trentotto anni (solo quattro meno rispetto allo stesso Carlo d'Angiò) e una solida fama di valoroso acquistata perfino al servizio dell'emiro di Tunisi.<sup>28</sup> Anche in altri versi, che non trascriverò, si parla della loro paura di morire (vv. 6699-6703). A completare un quadro assolutamente negativo, egli aveva detto poc'anzi di Enrico di Castiglia (vv. 6660-6662):

Henri, frere le rei d'Espaigne,  
 plein d'orgueil e de traison  
 mist il mourir en sa prison

[Condannò al carcere perpetuo / Enrico, fratello del re di Spagna, / traboccante di superbia e di slealtà].

---

quali gettò una pietra sul cadavere, non è da intendersi necessariamente come un oltraggio al cadavere dello Svevo. Fu papa Clemente IV, come ricorda anche Dante in *Purg.* III, 124-132, che ordinò la distruzione del tumulo e la dispersione dei resti di quello che chiamava il “sultano di Lucera”, temendo che potesse diventare monumento di culto ghibellino. A riprova del fatto che il tumulo di pietre sotto il quale giacque per qualche tempo non era stato visto come uno spregio, il Manfredi dantesco sembra esserne stato contento. Vero è tuttavia che, secondo la testimonianza delle pitture della torre Ferrande, il cadavere di Manfredi, appena ritrovato, fu condotto alla presenza di Carlo d'Angiò trascinato per un piede e nella polvere da un cavaliere angioino a cavallo ma senz'armi: cfr. Curzi (2007: 18).

<sup>28</sup> Cfr. Kamp (1993). Di un certo rilievo il fatto che tanto Corradino quanto Enrico di Castiglia non avessero disdegnato la pratica personale della versificazione, anche se in generi e con finalità diverse: il f. 7v del Codex Manesse di Heidelberg riporta infatti due testi amorosi in medio alto tedesco di Corradino, mentre di Enrico di Castiglia ci resta addirittura un sirventese in italiano composto non molto tempo prima dello scontro di Tagliacozzo e rivolto contro Carlo d'Angiò, per cui cfr. Bertolucci Pizzorusso (2004: 306-313, con note), che offre anche un'edizione interpretativa. Quanto al sostegno di cui i contendenti godettero prima o anche dopo le imprese di Benevento e di Tagliacozzo, ancora Bertolucci Pizzorusso (2004: 293) dice che Enrico di Castiglia godette sempre del favore degli autori di sirventesi in occitano. All'epoca della battaglia di Benevento, invece, Carlo d'Angiò, secondo Dunbabin (2018: 151), pur avendo avuto al suo seguito un discreto numero di occitani (molti dei quali si insediarono nel regno come coloni) e due poeti come Bertran d'Alamanon [o de Lamanon] e Sordello, ottenne da costoro solo scarsi, ambigui e tepidissimi elogi. Meglio gli andò coi poeti oitanici, soprattutto con Rutebeuf, che si incaricò di propagandare la crociata contro Manfredi, forse su richiesta dei legati pontifici. Altri, come il nostro Jean de Meun, non mancarono di indirizzargli il loro plauso anche in anni posteriori.

In realtà, per i giochi della politica, Enrico di Castiglia fu alla fine liberato nel 1293, ma se Jean completò la sua opera entro il 1284 o il 1285 al massimo non poteva prevederlo.<sup>29</sup> Il poeta scherza inoltre, e a lungo, sul fatto che a questi due “ragazzi” non si poteva, in realtà dare scacco, perché nessuno dei due era veramente un re:

car, qui la verité regarde,  
d'estre mat n'avaient il garde:  
puis que senz rei se combataient,  
eschec e mat riens ne doutaient.      6672

[Perché, se si guarda la verità dei fatti, / non contemplavano l'eventualità di uno scacco matto: / dal momento che combattevano senza re, / non temevano lo scacco matto].

Manfredi sì che era un re, perché ne aveva le doti: suo nipote e l'altro, no, erano solo due “ragazzotti” boriosi. Tuttavia, del biasimo ricade senza appello anche su Manfredi: Jean sente a un certo punto di dover correggere in negativo il suo giudizio, e dice (vv. 6704-6708 e 6713-6714):

[...] li jeus malement alait,      6704  
au meins par devers leur partie,  
qui de Deu s'iere departie,  
e la bataille avait emprise  
contre la fei de sainte iglise      6708  
e, qui l'eschec dit leur eüst,  
n'iert il qui couvrir le peüst,  
car la fierce avait esté prise  
au jeu de la prumiere assise,      6712  
ou li reis perdi, come fos,  
ros, chevaliers, paons e fos

[[...] il gioco andava male, / almeno dalla loro parte [quella cioè degli Svevi, di Corradino e di Enrico], / che si era allontanata da Dio / e aveva intrapreso una battaglia / contro la fede della Santa Chiesa. E se si fosse dato loro scacco, / non ci sarebbe stato nessuno per pararlo, / perché la regina era stata presa / fin dalla prima partita, / durante la quale il re [Manfredi] aveva perduto, da stolto, / torri, cavalieri, pedoni e alfieri].

Manfredi, pur avendo la stoffa di un re, si era allontanato da Dio. Dio aveva perciò offuscato il suo giudizio, e lo aveva indotto ad accettare una battaglia svantaggiosa e a fare mosse sbagliate: quasi come un novello Saul, Dio lo aveva fatto impazzire prima di distruggerlo. La battaglia da lui combattuta e persa a Benevento, e quella di suo nipote Corradino a Tagliacozzo, sono, per Jean, le due parti di un giudizio di Dio emesso

<sup>29</sup> Se Corradino poteva lamentare il furto del suo regno meridionale, Enrico aveva anch'egli buone ragioni per avercela con Carlo d'Angiò: costui infatti aveva ricevuto dallo stesso Enrico una fortissima somma di denaro in prestito, somma che poi non aveva restituito, rifiutandosi anche di concedere in cambio al castigliano la signoria su Corfù, cfr. Kamp (1993).

contro la famiglia Hohenstaufen, da tempo nemica della Chiesa. Non a caso il poeta usa l'espressione *prumiere assise*, e *assise* in genere può essere tradotto con "giudizio di tribunale".<sup>30</sup>

Ci sono altri versi interessanti (vv. 6715-6720), che vengono dopo quelli appena letti (vv. 6709-6712): «E se si fosse dato loro scacco, / non ci sarebbe stato nessuno per pararlo, / perché la regina era stata presa / fin dalla prima partita»:

si n'iert ele [la regina] pas la presente,  
 mais la chaitive, la dolente,                    6716  
 ne pot foïr ne sei defendre  
 puis que l'en li ot fait entendre  
 que maz e morz gisait Mainfreiz,  
 par chief, par piez e par mains freiz.    6720

[eppure lei [la moglie di Manfredi] non era presente alla battaglia, / ma la misera sciagurata / non poté fuggire né difendersi, / poiché le si era riferito / che Manfredi giaceva vinto e morto, / con la testa, le mani e i piedi già freddi].<sup>31</sup>

Secondo Langlois sarebbe questa un'allusione alla resa della moglie di Manfredi dopo la conquista di Benevento da parte di Carlo.<sup>32</sup> Costei era Elena, figlia del despota d'Epiro, che aveva portato in dote al figlio di Federico II alcune ambite piazzeforti che gli consentivano di controllare il passaggio per il canale d'Otranto. Appresa la notizia della disfatta, Elena, che si era rifugiata a Lucera con i figli, ritenendosi evidentemente non in grado di organizzare una resistenza, si recò a Trani, da dove sperava di poter raggiungere l'Epiro. Una tempesta le impedì tuttavia la fuga e fu catturata il 6 marzo dalle truppe angioine. Rimase prigioniera nel castello di Nocera de' Cristiani, a poca distanza da Salerno, dove probabilmente morì prima del 1271, mentre i suoi figli maschi morirono uno dopo l'altro (alcuni prestissimo) prigionieri in Castel dell'Ovo, a Napoli (la primogenita Beatrice, invece, fu liberata nel 1284, dopo lunghi anni di detenzione sempre a Castel dell'Ovo).<sup>33</sup>

Alcune osservazioni, prima di concludere. La prima riguarda le modalità del racconto dei casi di Manfredi e di suo nipote Corradino: è un racconto ellittico e metaforico,

<sup>30</sup> Cfr. TL s.v. Sulla ben nota consuetudine dell'ordalia, basti qui il rimando alla voce che le dedica l'*Enciclopedia online Treccani* (<<https://www.treccani.it/enciclopedia/ordalia/>>). Nella sua forma di duello giudiziario sopravvisse fino al XIII secolo almeno, quando decadde davanti all'accresciuto vigore che l'autorità centrale andava riacquistando in ciascuna delle nazioni d'Europa e si affermò di nuovo il diritto romano. Anche la Chiesa, dal 1215 almeno, prese a condannare questa pratica fino ad allora tollerata, se non favorita. Tuttavia, ancora nel 1312 il Concilio di Valladolid dovette corroborare la condanna.

<sup>31</sup> Si notino i particolari macabri della testa, le mani e i piedi già freddi. Un modo per sottolineare la sconfitta e la punizione di Manfredi, ma forse anche una riflessiva e pudica espressione di pietà nei confronti di chi aveva retto un regno e ora giaceva morto nella polvere.

<sup>32</sup> Cfr. Langlois (1914-1924: III, 270). Langlois cita il cronista medievale Guillaume de Nangis.

<sup>33</sup> Cfr. Rugolo (1993).

che difetta di vari particolari anche importanti, a cominciare dal luogo in cui si svolsero le due battaglie decisive, Benevento e Tagliacozzo; la mossa vincente di Carlo d'Angiò a Benevento, cioè l'uso della fanteria, è riassunta compendiosamente nella metafora dello scacco di pedone (e questo forse è dovuto al fatto che tale uso era stato talmente privo di scrupoli da convincere il poeta a sorvolare, o meglio, a parlarne per metafora). E altro si potrebbe osservare. Direi pertanto che Jean, con questi versi, si rivolgeva a un pubblico che conosceva bene come erano andati i fatti, e poteva dunque recuperarli interamente anche solo in base a vaghi accenni ad alcuni particolari importanti. A capo di tale pubblico possiamo immaginare vi fosse lo stesso re Filippo III di Francia, all'epoca sostenitore di suo zio Carlo d'Angiò.

La lunga metafora scacchistica usata da Jean è degna di particolare interesse. Occorre intanto ricordare che gli scacchi medievali, come una vera battaglia o come un moderno *wargame*, dipendevano, per il loro esito, non solo dai calcoli e dall'intelligenza dei comandanti ma anche dall'intervento del caso: le mosse degli scacchi medievali erano infatti influenzate, in alcune partite, dal lancio di dadi, almeno da un certo momento della partita in poi.<sup>34</sup> In ogni caso, anche con questo intervento dell'alea, in genere un buon giocatore era spesso in grado di prevalere su uno mediocre, perché era capace di volgere comunque a suo vantaggio gli accidenti di un caso rappresentato dai dadi. Lo stesso accadeva in una battaglia, per cui gli scacchi erano ritenuti dalla nobiltà guerriera un buon mezzo per coltivare le proprie abilità nel combattimento tattico. E Carlo d'Angiò, a Benevento, aveva saputo fare un uso abile delle sue risorse belliche vincendo nonostante la stanchezza delle sue truppe, equivalente ad un *handicap* o a un lancio (o ad una serie di lanci) di dadi sfavorevoli.

In un suo recente libro Jonathan Morton ricorda che Jean de Meun attribuisce l'invenzione degli scacchi al re Attalo di Pergamo, e dice di aver ricavato questa notizia dal famoso *Polycraticus* di Giovanni di Salisbury. Lo studioso inglese osserva però che nel *Polycraticus* ad Attalo è attribuita l'invenzione dei dadi. Per cui la metafora scacchistica, riferita al successo di Carlo d'Angiò, sembrerebbe da un lato suggerire l'importanza dell'azione umana come causa degli eventi storici (in quanto la equipara agli scacchi, gioco d'intelligenza), ma dall'altro chi legge la fonte, ed è in grado di penetrare l'ingannevole velo dell'allusione intertestuale, può comprendere che la vittoria di Carlo è attribuita ai capricci di Fortuna (in quanto il presunto inventore degli scacchi è in realtà

---

<sup>34</sup> Cfr. almeno Melani (1989: 142 e nota 3). Bisogna ricordare che secondo Murray (1913: 454), l'uso dei dadi conobbe una certa fortuna tra i giocatori europei perché si riteneva che abbreviasse un gioco considerato da molti troppo lungo e cerebrale. Secondo il celebre trattato di re Alfonso X di Castiglia sugli scacchi, al risultato del lancio di un dado corrispondente al sei si poteva muovere il re, al cinque la *fierce* o regina, al quattro la torre, al tre il cavallo, al due l'alfiere e all'uno un pedone, cfr. Murray (1913: 458 nota 12).

l'inventore dei dadi).<sup>35</sup>

Occorre però far chiarezza su questo punto. Ci ricorda Pratesi (1997: 1):

Di che giochi si tratti [nel *Polycraticus*] non è affatto chiaro, anche se compaiono diversi nomi specifici. [...] Un ulteriore contributo alla difficoltà di lettura deriva dal fatto che questa testimonianza (risalente alla metà del dodicesimo secolo) è considerevolmente più antica di altre di tipo confrontabile: niente vieta che nel frattempo i giochi implicati avessero mutato nome o caratteristiche. La principale difficoltà è che sotto il generico nome di “alea” si conoscevano vari giochi (cosa che del resto l'autore [Giovanni] stesso ammette: “non sub una tantum specie”) che in casi particolari potevano essere anche molto diversi. Siamo così indotti a fraintendere nomi e giochi, uno dopo l'altro, già a partire dall'inventore Attalo. Cos'avrebbe dunque inventato questo Attalo? Si può intendere la ritmomachia;<sup>36</sup> si può intendere il gioco delle tavole in genere, o una specie di backgammon in particolare; si può intendere – o almeno qualcuno così ha inteso – gli scacchi. La discussione al riguardo comprende qualcuno che si basa sull'autorità del *Polycraticus* per sostenere che gli scacchi furono inventati da Attalo, e la confutazione di altri che fanno invece osservare come gli scacchi in questo brano non compaiono proprio».

Detto ciò, Pratesi si mostra incline a credere che Giovanni di Salisbury ricordasse anche gli scacchi citando il gioco preferito da Ulisse (Pratesi 1997: 2). Come pure egli azzarda l'ipotesi che il termine “alea” in Giovanni di Salisbury si riferisca in particolare ai giochi della famiglia del *backgammon*, «fermo restando il fatto che tale termine fu anche utilizzato per giochi di soli dadi, con eventualmente il tavoliere usato come puro e semplice piano di rotolamento» (Pratesi 1997: 2). Ma se è vero che il backgammon ancora oggi è un gioco in cui si usano un tavoliere, delle pedine e i dadi, non meno vero è quanto sopra ricordato, cioè che spesso nel medioevo i dadi erano usati anche nel gioco degli scacchi. E questo fatto, secondo me, ha la sua importanza, perché nessuno, nel medioevo come oggi, ignora che in molte circostanze, e in particolare nelle battaglie, la ragione e la virtù devono far fronte spesso ad accidenti aleatori. Il personaggio di Ragione, nel nostro *Roman*, parla del rapporto tra la fortuna e la virtù (sia la virtù militare, sia quella applicata ad altri casi della vita) secondo l'idea che ne aveva Aristotele, cioè come dell'arte di fare dei bei calzari con il cuoio che la sorte ci mette a disposizione.<sup>37</sup> Così, negli scacchi medievali l'abilità del giocatore consisteva nel fare la mossa più appropriata tra quante il dado, il destino, gli consentiva. Carlo dunque non vince per pura fortuna, ma è un uomo “virtuoso”, la cui azione è determinante proprio perché sa risolvere anche gli accidenti del caso a suo vantaggio.

<sup>35</sup> Cfr. Morton (2018: 1-4).

<sup>36</sup> La ritmomachia era un gioco da tavolo a due giocatori, ideato nell'XI secolo. Il gioco fu utilizzato in ambito universitario all'interno dell'insegnamento di materie del Quadrivio (aritmetica, geometria, musica e astronomia); i pezzi e le regole furono costruite principalmente sulla base del *De institutione arithmetica* e del *De institutione musica* di Severino Boezio. A partire dal XVII secolo cadde progressivamente nell'oblio.

<sup>37</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, vol. I, 1101a [5] e *Roman de la rose*, 6835-6848 (dove Jean dice che anche nella sfortuna più nera c'è la possibilità di risollevarsi; basta non lasciarsi andare alla disperazione, che è peccato mortale).



In quanto gioco strategico-tattico, gli scacchi erano considerati il gioco dei re, e le mosse sulla scacchiera erano assimilate alle mosse politico-militari e viceversa. La partita a scacchi tra personaggi di alto rango o di rango regale divenne un *topos* delle varie letterature medievali: lo è anche qui nel *Roman de la Rose*. In molte opere, quando il re vinceva, vincevano i suoi sudditi, per i quali le cose andavano dunque bene; se il re perdeva, i suoi sudditi perdevano con lui. Si vedeva dunque un aspetto magico, o almeno divinatorio, in questo gioco. E poiché col nome di “scacchi” sono oggi tradotti i nomi di vari giochi descritti nelle saghe e nella mitologia celtica e scandinava, dobbiamo ricordare che alcuni di quelli erano volutamente sbilanciati a favore di una delle due parti, che interpretava in modo propiziatorio un regno e le sorti del suo popolo. Un re non poteva perdere al gioco dei re, perché questo si sarebbe tradotto in disgrazia per tutti coloro che gli erano sottomessi o comunque fedeli.<sup>38</sup>

Altra osservazione: Jean parla di una “regina” che avrebbe dovuto salvare Corradino e suo cugino Enrico dallo scacco matto, ma quella era già stata catturata nella prima battaglia. La regina, secondo la terminologia scacchistica antico-francese usata qui anche dal poeta, si chiama *fierce*, nome femminile che deriva dal persiano *firzan*, nome maschile che significa “visir”, “consigliere”.<sup>39</sup> La regina, o *fierce*, non era, come oggi, il più potente pezzo d’attacco del gioco, quello che può muoversi in tutte le direzioni di un qualunque numero di caselle. Era un pezzo difensivo, che poteva sì muoversi in diagonale ma solo di una casella, e doveva rimanere vicino al re per parare gli scacchi che questi poteva subire.<sup>40</sup> Della moglie di Manfredi, da lui equiparata alla regina del gioco, Jean de Meun parrebbe dire che non svolse la sua funzione protettrice.<sup>41</sup> Elena d’Epiro era rimasta infatti lontana, a Lucera, e non poté parare lo scacco ricevuto dal marito in battaglia, cioè portargli soccorso (forse con un altro contingente saraceno, se non addirittura con truppe epirote?).<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Su tutto questo cfr. Melani (2001: 80-95). Agli scacchi, nel mondo pagano scandinavo e celtico, giocavano addirittura gli dei, creando con le loro partite le varie vicende del nostro mondo.

<sup>39</sup> Cfr. Murray (1913: 423 e 427). Il nome *reine* / *roine* appare comunque come alternativo già in antico francese.

<sup>40</sup> Cfr. Murray (1913: 452). Sempre Murray (1913: 459, 461-463) spiega che negli scacchi europei la regina godeva del privilegio di fare, come prima mossa e *una tantum*, un balzo di due caselle (tre considerando la casella di partenza) saltando un pezzo davanti a lei. Ma non poteva utilizzare questo balzo per mangiare subito un pezzo nemico. Inoltre, un pedone che percorreva la scacchiera fino all’ultima linea delle caselle dell’avversario si trasformava in *fierce*, e godeva anch’egli, per una volta sola, del privilegio di un salto di tre caselle, se questo non lo metteva sotto scacco o non era un tentativo di mangiare subito un pezzo avversario.

<sup>41</sup> La funzione protettrice della *fierce* negli scacchi medievali parrebbe evidenziata in Murray (1913: 470) e in Cooley (1948).

<sup>42</sup> Due possibilità comunque di gran lunga improbabili: Manfredi doveva aver già condotto con sé quasi tutti gli armati che Lucera poteva mettere a disposizione, e Michele II, despota d’Epiro, era uomo infido e vile, quasi una caricatura del tipo levantino. Quando Manfredi morì (senza che lui avesse prima mosso

Sempre a proposito del ruolo della *fierce* nel gioco degli scacchi, in uno dei *Miracles de Nostre Dame* scritti da Gautier de Coinci (1177-1236), priore benedettino, il genere umano gioca addirittura col demonio, e sarebbe destinato alla sconfitta se la Vergine Maria non intervenisse a coprirgli lo scacco e a dare a sua volta lo scacco matto al diavolo stesso.<sup>43</sup> Jean tuttavia rimane ancora fedele alla tradizione di una *fierce* o regina considerata come puro pezzo difensivo.

Silvio Melani

Pisa

### Bibliografia

- Bertolucci Pizzorusso, Valeria, 2017, *Don Enrique / Don Arrigo, un infante di Castiglia tra storia e letteratura*, in *Morfologie del testo medievale II. Nuova raccolta di saggi e articoli*, a cura di Fabrizio Cigni, Ariccia, Aracne (già in «Alcanate» 4, 2004, pp. 293-314, accessibile all'indirizzo <<https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/82501/Don%20Enrique-Don%20Arrigo.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>, da cui si cita; ultima consultazione 1-12-2020).
- Capo, Lidia, 1977, *Da Andrea Ungaro a Guillaume de Nangis : un'ipotesi sui rapporti tra Carlo I d'Angiò e il regno di Francia*, in «Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes» 89, pp. 811-888.
- Contamine, Philippe, 1980, *La guerre au Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Cooley, Franklin D., 1948, *Two notes on the Chess Terms in the Book of the Duchess*, «Modern Language Notes» 63, pp. 30-35.
- Curzi, Gaetano, 2007, *Le pitture della Tour Ferrande a Pernes-les-Fontaines: la legittimazione del potere*, in *Medioevo: la Chiesa e il Palazzo, VIII Convegno Internazionale di Studi* (Parma, 20-24 settembre 2005), a cura di Arturo Carlo Quintavalle, Electa, Milano, pp. 12-27.
- Deschamps, Paul, 1965, *Peintures murales à Pernes (Vaucluse) représentant les victoires de Charles d'Anjou à Bénévent et à Tagliacozzo*, in «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres» 109, pp. 111-115.
- Dunbabin, Jean, 2018, *Charles of Anjou: Crusaders and Poets*, in *Literature of the Crusades*, edited by Simon Thomas Parsons and Linda M. Paterson, Cambridge, Boydell & Brewer, pp. 150-157.
- Filippo da Novara (1994), Filippo da Novara, Filippo da Novara, *Guerra di Federico II in Oriente*

---

un dito per aiutarlo) tentò di impadronirsi di nuovo delle terre che la figlia aveva portato in dote allo Svevo, assassinando l'ammiraglio di quest'ultimo, Filippo Chinard. Le truppe di Manfredi allora preferirono sottomettersi a Carlo d'Angiò piuttosto che a lui. Su tutto questo cfr. Osswald (2011: 90-101, part. 100-101). Carlo riuscì allora ad impadronirsi, oltre che dell'isola di Corfù, anche della linea di costa settentrionale dell'Albania, ma non di quella meridionale, della quale Michele II si reimpossessò. Seguirono tredici anni di tregua armata. Nel 1279 Niceforo, figlio e successore di Michele II, in guerra contro l'imperatore bizantino Michele VIII Paleologo, fu costretto a chiedere l'aiuto di Carlo, il quale se lo fece pagare con le città costiere dell'Albania meridionale e con una dichiarazione di vassallaggio da parte dello stesso Niceforo. Carlo d'Angiò sperava di poter usare le sue nuove acquisizioni per attaccare via terra l'Impero bizantino. L'inizio della guerra dei Vespri Siciliani frustrò i suoi piani e le città dell'Albania meridionale, con la monarchia angevina in difficoltà, furono quasi tutte conquistate senza combattere dai Bizantini, cfr. per tutto questo Kiesevetter (2015).

<sup>43</sup> Su tutto questo cfr. Melani (1989: 157-160).

- (1223-1242), a cura di Silvio Melani, Napoli, Liguori.
- Giuffrida Manmana, Claudia, 1997, Flavio Vegezio Renato, *Compendio delle istituzioni militari*, introduzione e traduzione a cura di Claudia Giuffrida Manmana, Catania, Edizioni del Prisma.
- Herde, Peter, 1979, *Karl I. von Anjou*, Stuttgart, Kohlhammer (Urban-Taschenbücher).
- Kamp, Norbert, 1993, voce *Enrico di Castiglia*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Treccani, vol. 42, in rete all'indirizzo <[https://www.treccani.it/enciclopedia/enrico-di-castiglia\\_\(Dizionario-Biografico\)/>](https://www.treccani.it/enciclopedia/enrico-di-castiglia_(Dizionario-Biografico)/>) (ultima consultazione 1-12-2020).
- Kiesewetter, Andreas, 1999, *Die Anfänge der Regierung König Karls II. von Anjou (1278-1295): Das Königreich Neapel, die Grafschaft Provence und der Mittelmeerraum zu Ausgang des 13. Jahrhunderts*, Husum, Matthiesen Verlag, 1999 (Historische Studien).
- Kiesewetter, Andreas, 2015, *L'acquisto e l'occupazione del litorale meridionale dell'Albania da parte di re Carlo I d'Angiò (1279-1283)*, «Palaver» n.s. 4, pp. 255-298.
- Jones, Chris, 2003, ... *mais tot por le servise Deu? Philippe III Le Hardi, Charles d'Anjou, and the 1273/74 imperial candidature*, «Viator» 34, pp. 208-228.
- Lambert, Thomas Benedict, 2009, *Introduction: Some Approaches to Peace and Protection in the Middle Ages*, in *Peace and Protection in the Middle Ages*, Edited by T. B. Lambert and David Rollason, Durham-Toronto, Centre for Medieval and Renaissance Studies Durham University-Pontifical Institute of Mediaeval Studies, pp. 1-16.
- Langlois, Charles-Victor, 1887, *Le Règne de Philippe III le Hardi*, Librairie Hachette, Paris.
- Langlois, Ernest, 1914-1924, *Le roman de la Rose par Guillaume de Lorris et Jean de Meun, publié d'après les manuscrits par Ernest Langlois*, Paris, Firmin-Didot, 5 voll.
- Loomis, Roger S., 1943, *La pourtraicture de Guillaume d'Orange et Ysoré en murailles*, «Gazette des beaux-arts» 85, pp. 311-317.
- Melani, Silvio, 1989, *Metafore scacchistiche nella letteratura medievale di ispirazione religiosa: i Miracles de Notre Dame di Gautier de Coinci*, «Studi Mediolatini e Volgari» XXXV, pp. 141-174.
- Melani, Silvio, 2001, *La tavola da gioco, il destino del mondo, il destino individuale. Persistenza di antichi motivi mitologici nella letteratura religiosa e profana dell'occidente medievale*, «Settentrione» n.s. 13, pp. 80-95.
- Melani, Silvio, 2017, *Origine e destino ultimo della materia e del mondo. Note sulle concezioni di Jean de Meun*, «eHumanista/IVITRA» 11, pp. 155-164.
- Melani, Silvio, 2018, *Astri, libero arbitrio e ragione nella seconda parte del Roman de la rose*, «Le Forme e la Storia» n.s. XI, 1, pp. 83-100.
- Manetti, Roberta – Melani, Silvio, Guillaume de Lorris-Jean de Meun (a cura di), *Il Romanzo della Rosa*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2015 (traduzione dell'ed. Langlois 1914-1924).
- Morton, Jonathan, 2018, *The Roman de la rose in its Philosophical Context: Art, Nature, and Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- Murray, Harold James Ruthven, 1913, *A history of Chess*, Oxford, Clarendon Press.
- Osswald, Brendan, 2011, *L'Empire du treizième au quinzième siècle - Autonomie et hétérogénéité d'une région balkanique*, tesi di Dottorato discussa all'Università Toulouse II Le Mirail l'11 novembre 2011, online al link <<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00671182>> (ultima consultazione 1-12-2020).
- Pispisa, Enrico, 1991, *Il regno di Manfredi. Proposte di interpretazione*, Messina, Sicania.
- Pratesi, Franco, 1997, *I giochi di Giovanni da Salisburgo*, «Informazione scacchi» 7, in rete all'indirizzo <<http://naibi.net/b/125.pdf>> (ultima consultazione 1-12-2020).
- Recueil des Historiens des Croisades*, vol. 2, Paris, Imprimerie Nationale, 1881, in rete su *Gallica* al link <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k51570s>>.
- Rossi, Maria Clara, 2005, *Polisemia di un concetto: la pace nel basso medioevo. Note di lettura*, «Quaderni di storia religiosa» 12, pp. 9-45, in rete all'indirizzo <<http://www.rmoa.unina.it/1172/>>, da cui si cita (distribuito da «Reti Medievali»; ultima consultazione 30-11-

2020).

Rugolo, Carmela Maria, 1993, voce *Elena di Epiro, regina di Sicilia* in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Treccani, vol. 42, in rete all'indirizzo <[https://www.treccani.it/enciclopedia/elena-di-epiro-regina-di-sicilia\\_\(Dizionario-Biografico\)/>](https://www.treccani.it/enciclopedia/elena-di-epiro-regina-di-sicilia_(Dizionario-Biografico)/>) (ultima consultazione 1-12-2020).

Sivéry, Gérard, 2003, *Philippe III le Hardi*, Paris, Fayard.

TL = Tobler, Adolf –Lommatzsch, Erhard, *Altfranzösisches Wörterbuch*, Berlin, Weidmann, 1915-1932, poi Wiesbaden, Franz Steiner, 1955-2002, anche su CD-ROM (Stuttgard, Franz Steiner, 2002).

## **Il coltello eucaristico del cardinale Guala Bicchieri: una suppellettile di origine inglese nell'Italia del Duecento**

**ABSTRACT:** Il coltello eucaristico del cardinale Guala Bicchieri è costituito da una lama di ferro la cui forma, aperta al centro, ricorda la Sacra Lama di Vienna, e da un'impugnatura in legno di bosso intagliato, chiuso all'estremità superiore e inferiore da due lamine d'argento, che recano un'iscrizione. Sul manico sono riprodotti i lavori dei Mesi in successione cronologica. I più recenti studi critici sul coltello lo datano al primo quarto del XIII secolo e lo attribuiscono a una maestranza padana. Alcuni confronti però con avori intagliati di origine inglese, conservati presso il MET, il V&A e il Museo Nazionale del Bargello, nonché con le miniature del Salterio di Saint Albans, sembrano suggerire una datazione compatibile con quella della Cloisters Cross del MET e un ambito di produzione inglese, forse proprio il monastero Saint Albans.

**ABSTRACT:** The Eucharistic Knife of Cardinal Guala Bicchieri is made up of an iron blade, the shape of which, open in the center, recalls the Holy Blade of Vienna, and a carved boxwood handle, closed at the upper and lower ends by two silver sheets, bearing an inscription. The works of the Months are reproduced on the handle in chronological succession. The most recent critical studies on the knife date it on the 13<sup>th</sup> century and attribute it to a Po valley worker. However, some comparisons with carved English ivories, preserved at the MET, the V&A and the Bargello National Museum, as well as with the miniatures of the St Albans Psalter seem to suggest a dating compatible with the Cloisters Cross at the MET and an English production area, perhaps from the St Albans monastery.

**PAROLE CHIAVE:** coltello eucaristico, Guala Bicchieri, intagli in avorio, lavori dei mesi, Croce dei Chiostrri, arte romanica, Castello Sforzesco di Milano, Vercelli, St Albans.

**KEYWORDS:** Eucharistic knife, Guala Bicchieri, Ivory carvings, Work of the Months, Cloisters Cross, Romanesque art, Sforza Castle in Milan, Vercelli, St Albans.

Il singolare manufatto liturgico rappresentato dal coltello eucaristico, conservato presso le Civiche Collezioni del Castello Sforzesco di Milano, è una rara suppellettile liturgica, sia per tipologia che per materiale impiegato, che dispone di una bibliografia non molto estesa. Il manufatto è stato recentemente studiato dalla scrivente in occasione della mostra *La Magna Charta: Guala Bicchieri e il suo lascito. L'Europa a Vercelli nel Duecento* (cfr. Figg. 1-2), in cui è stato esposto insieme ad altre opere, che costituivano un tempo la ricca collezione di manufatti preziosi del cardinale vercellese.<sup>1</sup>

Il coltello proviene dall'abbazia di Sant'Andrea a Vercelli ed è frutto della donazione di Guala Bicchieri insieme ad altri reliquiari, di cui si sono perse le tracce, nel novembre del 1224.<sup>2</sup> L'abate Antonio Giuseppe Frova riteneva che la reliquia fosse da collegare a Thomas Becket, fatto che pare confermato, come sostiene la Castronovo, da un inventario del 1432, in cui si ricorda il *gladius sancte Thome de Cont[er]beria*.<sup>3</sup> Nel XVIII secolo l'oggetto si trovava nel monastero, ma se ne perdono le tracce dopo la soppressione dello stesso nel 1798.<sup>4</sup> Esso ricompare per la prima volta nell'elenco delle opere cedute dall'Accademia di Brera al Museo Patrio Archeologico, indicato come in deposito nell'inventario del 1864 (Tasso 2007-2008: 171).

Il coltello è costituito da una lama di ferro resa flessibile dal ridotto spessore e dalla struttura a giorno di cui si compone.<sup>5</sup> La lama, che termina con un motivo trilobo traforato e un tridente a terminazioni espanse, è infatti aperta al suo interno con due sagomature pistilliformi e due lobate. La particolarità della lama traforata al centro, che per la forma ricorda la Sacra Lancia conservata a Vienna, è dovuta al fatto che il coltello è un oggetto liturgico atto alla *fractio panis* e all'apposizione del simbolo trinitario sull'Eucarestia.<sup>6</sup> Essa si innesta su un manico (cfr. Fig. 3) in legno di bosso costituito da due cilindri coas-

---

<sup>1</sup> Si riprende e sviluppa in questa sede il contenuto della scheda relativa al coltello eucaristico in Lomartire (2019), aggiornandola per quanto riguarda l'ambito di produzione, che qui viene circoscritto, e il periodo di realizzazione del manufatto, leggermente anticipato rispetto alla proposta iniziale (Muzzin 2019: 125-127; invariate la descrizione e la trascrizione del testo epigrafico). Ringrazio per la disponibilità, in particolare nella condivisione del materiale bibliografico, la dottoressa Francesca Tasso, conservatrice delle Civiche Collezioni del Castello Sforzesco di Milano.

<sup>2</sup> Il documento relativo alla donazione, oggi scomparso, era ancora presente nel monastero nel 1769 (Frova 1767: 117; Castronovo 2019: 83-87).

<sup>3</sup> *Inventarium bonorum monasterii Sancti Andreae Vercellarum auctoritate apostolica confectum et receptum*, in Archivio Storico Vercellese, Ospedale Sant'Andrea, Archivio Storico, m. 584, c. 34r; Castronovo (1992: 222).

<sup>4</sup> La presenza del manufatto è testimoniata da Allegranza (1781: 40). Uno studio recente di Francesca Tasso (2007-2008: 163-181) ha messo in dubbio che il coltello fosse stato acquistato dal pittore Giuseppe Bossi e per suo tramite fosse giunto a Brera.

<sup>5</sup> Il manufatto complessivamente misura 36,6 cm di lunghezza; la lama misura 25 x 4,5 cm; l'impugnatura è lunga 11,3 cm. La più dettagliata analisi materiale sull'oggetto è stata realizzata da Zastrow (1975: 285-290).

<sup>6</sup> Per quanto riguarda la Sacra Lancia si veda Schulze-Dörlamm (2010: 140-144). Per quanto riguarda l'uso liturgico del manufatto si veda Sant'Ambrogio (1908: 641-648).

siali: l'uno esterno lavorato a intaglio, l'altro interno liscio (che accoglie il codolo della lama) rivestiti di una sostanza a base di pece e cera vergine che garantisce l'adesione delle parti, forse ne altera la colorazione e funge probabilmente da sostanza antiparassitaria. Il manico è chiuso da due anelli in lamina d'argento, con tracce di doratura, fissate da quattro chiodini argentei ciascuna e delimitate da sottili puntature. Le lamine, che recano un'iscrizione in caratteri capitali, con l'immissione di alcune lettere onciali, sono decorate ciascuna da quattro castoni riempiti con paste vitree verdi e azzurre (due sono andate perse), mentre un grande cristallo di rocca impuro à *cabochon* è inserito sull'opercolo inferiore del manico.

L'iscrizione, un distico elegiaco con esametro e pentametro leonini, si apre sull'anello superiore, posto vicino alla lama, e termina sull'anello inferiore.<sup>7</sup> Le parole del testo epigrafico sono separate da due puntini sovrapposti; i due versi iniziano e si chiudono con un *signum crucis* e le parti di lamina non iscritte sono decorate con volute incise a bulino. Il testo recita:

+ *Pestis : poscenti : fiam : felix : retinenti : / nullus: me: poscat: quod: parvi: sum bene noscat* +

[Apporterò sventura a chi mi volesse far suo; farò felice il proprietario che mi tiene. Nessun altro quindi mi voglia; bene questo intenda, anche se sono piccola cosa]. L'iscrizione è chiaramente un ammonimento nei confronti di chi volesse illecitamente sottrarre l'oggetto, ma anche una benedizione nei confronti del vero proprietario. L'aggettivo *parvus* sembra riferirsi non solo alle dimensioni del manufatto, ma anche ai materiali poveri di cui è costituito, come il legno al posto dell'avorio e le paste vitree invece delle pietre preziose. Nelle letture passate l'ultimo termine dell'iscrizione *noscat* è stato interpretato come *doscat* (e poi ricorretto in *noscat*), ma ad un'osservazione più ravvicinata non è da escludere che la lettera iniziale si possa interpretare come una *n* minuscola, perché il tratto ricurvo della lettera *d* nel testo epigrafico non chiude, configurando in tal modo un canone grafico differente: si potrebbe pensare quindi che qui si sia voluta riprodurre una *n* onciale, la quale d'altra parte è preceduta da una *e* onciale (ringrazio Saverio Lomartire per il suggerimento).

Il cilindro esterno reca la figurazione dei mesi dell'anno distribuita su tre fasce parallele che si svolgono in modo elicoidale lungo l'impugnatura, separate da due sottili bande decorative, l'una con tralcio vitineo e l'altra con foglioline gigliate entro cornice listata a zig zag.<sup>8</sup> Ogni fascia riporta la raffigurazione di quattro mesi, separati tra loro da alberelli. La rappresentazione inizia con Gennaio, realizzato nella fascia prossima alla

<sup>7</sup> Già Frova (1767: pp. 117-118) ne trascrisse l'iscrizione.

<sup>8</sup> Ogni registro istoriato misura circa 3 cm di altezza. Per una minuta descrizione dell'apparato iconografico del manico si rinvia a Zastrow (1975: 302-313).

lama, raffigurato come un uomo bifronte, secondo l'iconografia classica, con una testa barbata che brinda e volge lo sguardo all'anno passato e con una giovanile, volta dalla parte opposta, che saluta il nuovo anno. Seguono Febbraio, seduto con la zappa sulla spalla, che riscalda un piede scalzo al fuoco; Marzo che afferra un alberello e con una accetta ne pota i rami; Aprile è un giovane ragazzo che coglie fiori traendoli dagli alberi di separazione dei riquadri; Maggio è un falconiere a cavallo; Giugno con la pertica biforcuta e il falchetto estirpa le male erbe dal grano; Luglio falcia l'erba; Agosto miete il grano; Settembre batte i covoni con le verghe; Ottobre semina i campi; Novembre con la scure uccide il maiale. La narrazione si chiude, nel registro più lontano dalla lama, con Dicembre: un uomo colto nell'atto di travasare il vino nella botte con l'ausilio di un imbuto per eliminare la feccia. La rappresentazione dei mesi solo in parte rispetta l'iconografia tradizionale, infatti è posto l'accento sul ciclo del grano: la semina (Ottobre), l'eliminazione delle erbe cattive (Giugno), la mietitura (Agosto) e la battitura (Settembre). Tale iconografia si lega infatti alla funzione liturgica del coltello.<sup>9</sup>

Il manufatto è stato attribuito dalla critica più moderna al XIII secolo, mentre quella più antica lo considerava un'opera romanica di area nordica: Oleg Zastrow, che ne analizza l'iconografia e studia lo stile dei caratteri epigrafici, lo accredita al 1220 circa e lo attribuisce ad ambito vercellese; Graziano Alfredo Vergani, mantenendo l'ambito italiano, colloca l'oggetto nella seconda metà del Duecento, ravvisando in esso gli sviluppi della produzione della bottega di Nicola Pisano.<sup>10</sup> Simonetta Castronovo invece, che in prima battuta attribuiva il manufatto ad ambito padano, sulla base di confronti coi cicli dei mesi di Parma, Ferrara e Venezia, e lo ascriveva al 1215-1220, nonostante ravvisasse uno stile ancora romanico, più recentemente, data il coltello al primo quarto del secolo, conferendolo, su suggerimento di Francesca Tasso, ad area nord-europea (Francia settentrionale o Inghilterra).<sup>11</sup>

La raffigurazione dei mesi è caratterizzata da una forte vivacità espressiva e da intenti naturalistici: quasi tutti i personaggi sono colti in movimento, sono ben caratterizzati nei dettagli delle vesti e degli strumenti che utilizzano, si nota anche una certa differenziazione dei tratti fisionomici. Manca del resto una ricerca di espressività dei volti, i corpi paiono leggermente allungati e assottigliati, le figure in alcuni casi reclinano innaturalmente il capo nel rispetto dei margini superiori, le pieghe degli abiti, ben definite, sono caratterizzate da una certa rigidità e gli elementi naturali, atti a separare i riquadri, si ripetono senza variazioni significative.

La tipologia dell'oggetto – un *unicum* nel panorama europeo dell'epoca – e quella

<sup>9</sup> Beltrami (1897: 27-28); Zastrow (1975: 314); Vergani (1993: 417).

<sup>10</sup> Zastrow (1975: 318-320); Zastrow (1993: 30); Vergani (1993: 418).

<sup>11</sup> Castronovo (1992: 224); Castronovo (2007: 30-31); Castronovo (2016: 11 e 13).



dell'intaglio, oltre alla qualità esecutiva dello stesso impongono la ricerca di adeguati termini di confronto, che solo latamente possono ritrovarsi nella scultura monumentale, se non per una sorta di iconografia e gusto comuni. La realizzazione di un intaglio nel legno su un oggetto di piccole dimensioni, come l'impugnatura del coltello, richiede l'intervento di un artigiano, che abbia probabilmente una certa dimestichezza con la lavorazione di un materiale simile, l'avorio. Per i manufatti in avorio purtroppo non si ha una sufficiente casistica riguardo alla tipologia di soggetto in analisi. Il ciclo dei Mesi infatti nella raffigurazione artistica comincia a diffondersi in epoca carolingia, ma trova ampia diffusione solo a partire dall'XI secolo, soprattutto nei codici miniati e nella scultura monumentale. Si può individuare come unico confronto a livello iconografico, per quanto riguarda gli intagli eburnei, l'asta di pastorale a tau conservata presso il Museo Nazionale del Bargello (inv. 46 Carrand) (cfr. Fig. 4), decorata con le allegorie delle Arti liberali, delle Arti meccaniche e nella parte inferiore del fusto con il ciclo dei Mesi, che sono presentati, a differenza del manufatto in analisi, senza rispettare un vero ordine cronologico.<sup>12</sup> La principale differenza tra i due cicli, oltre all'iconografia dei mesi di Gennaio, Marzo e Settembre e ad alcuni particolari che caratterizzano le altre scene (cfr. Figg. 5-8),<sup>13</sup> si pone a livello stilistico: sull'asta del Bargello, le figure sono chiuse in specchiature romboidali, lavorate a rilievo, non a giorno, e rivelano una certa compattezza anatomica, assai lontana dall'allungamento che caratterizza le immagini del coltello, e un maggiore naturalismo, soprattutto nella resa dei volti e dei panneggi, infine un migliore controllo spaziale nell'inserimento delle immagini nelle specchiature ad esse destinate. Tutto ciò denota unicamente un'affinità iconografica tra le due opere; ciò esclude la possibilità di utilizzare la cronologia e l'attribuzione dell'asta, ascritta al 1200-1220 e attribuita a una bottega dell'Italia settentrionale/centrale o della Spagna nord-occidentale, per il coltello eucaristico. Alcuni utili confronti stilistici però possono essere individuati Oltralpe, in particolare con due opere, l'una conservata presso il Metropolitan Museum of Art di New York e l'altra presso il Victoria and Albert Museum di Londra. La prima è una placca in avorio di tricheco (5,6 x 5,2 x 06 cm, AN 63127) lavorata a bassorilievo, che raffigura Cristo davanti al sommo sacerdote Caifa (cfr. Fig. 9). L'opera è stata acquisita dal Museo nel 1963 e inizialmente è stata associata alla Cloisters Cross (croce di Bury St Edmunds), in seconda battuta però, date alcune differenze stilistiche, che denotano l'intervento di un diverso artista, è stata considerata di origine inglese e ascritta a un periodo di poco

---

<sup>12</sup> Gaborit-Chopin (2018a: 143-149).

<sup>13</sup> Tra i particolari si evidenzia l'uso del coltello al posto dell'ascia per uccidere il maiale. L'ascia era in uso nei paesi del nord Europa tra XI e XII secolo, mentre in Italia prima del XIII secolo si utilizzava il coltello (Mane 2006: 346).

successivo alla Croce, databile al 1150-1170.<sup>14</sup> Sebbene il rilievo della placca riveli una certa consunzione superficiale, è possibile comunque notare alcune rassomiglianze con le figure del coltello eucaristico: in particolare l'allungamento delle figure, caratterizzate dall'assottigliamento degli arti inferiori e superiori, i movimenti talvolta disarticolati, l'innaturale piega del capo di Cristo, che ricorda quella del mese di luglio e soprattutto la posa a gambe incrociate dell'aguzzino alle spalle del Cristo, che si ricollega al mese di Ottobre (cfr. Fig. 10). Purtroppo i tratti fisionomici delle figure si sono persi, ma la placca con Aronne del Museo Nazionale del Bargello (inv. 72 Carrand) (cfr. Fig. 11), considerata di ambito inglese e ascritta al 1150-1175, per via delle sue affinità stilistiche con la Cloisters Cross, può fornire qualche elemento in più a questo proposito. La forma bulbosa del grosso occhio di Aronne è simile a quella delle figure rappresentate sul coltello, in particolare si rileva una certa affinità stilistica tra il volto di Aronne e quella del vecchio del mese di Gennaio, nella definizione del profilo, del berretto, dell'occhio e del naso.<sup>15</sup> Il secondo confronto, che si propone, è con la pedina di Backgammon realizzata in avorio di tricheco (6,7 x 1,9 cm, inv. A.3-1931) raffigurante Sansone e Dalila, conservata presso il Victoria and Albert Museum (cfr. Fig. 12), datata al 1130-1140 circa e proveniente forse dal monastero St Albans, il cui prodotto più noto è costituito dal Salterio miniato, che si richiamerà fra breve nel dibattito attributivo.<sup>16</sup> Anche in questo caso si pone l'accento sulla tipologia facciale di Dalila, ritratta di profilo mentre regge il capo di Sansone: i tratti fisionomici, in particolare il grosso occhio, che giganteggia sul viso e la forma delle labbra, prive d'espressività, sono molto simili a quelli delle figure del coltello eucaristico, ma anche la posa, rigidamente ortogonale al piano della visione, ben si assimila a quella del mese di Febbraio (cfr. Fig. 13), in cui si riscontra però una maggiore fluidità di movimento, imputabile probabilmente a una realizzazione cronologicamente successiva. La pedina del Victoria and Albert Museum si collega stilisticamente ad altre, tra le quali quella del Museo Nazionale del Bargello (inv. 59 Carrand) (cfr. Fig. 14) con Dalila che taglia i capelli a Sansone: sullo sfondo è rappresentato infatti un alberello, caratterizzato dall'esile fusto che si bipartisce in ramificazioni desinenti a ricciolo, dotate di foglie accartocciate, simile a quelli che compaiono sul manico del coltello eucaristico, sebbene questi ultimi risultino meno rifiniti nel dettaglio (cfr. Fig. 15).<sup>17</sup>

<sup>14</sup> La placca fu esposta per dieci anni come la terminazione mancante posta ai piedi della croce, quindi venne ritenuta parte di una serie posta a sostegno della croce, ma anche questa ipotesi venne scartata: Hoving (1964: 317-340); Konrad (1970: XVIII); Sauerländer (1971: 512); Christiansen (1975: 125-128); Hoving (1981: 9); Jones (1991: 65-88); Parker-Little (1994: 230-232).

<sup>15</sup> Gaborit-Chopin (2018c: 114).

<sup>16</sup> Williamson (2010: 421). Per quanto riguarda il salterio di St Albans, conservato presso la Dombibliothek di Hildesheim, si veda Haney (1995: 1-28); Haney (2002); Geddes (2005), cui si rinvia per la bibliografia precedente.

<sup>17</sup> Una pedina si trova a Colonia, Museum für Angewandte Kunst Köln, inv. B 12; una ad Hannover,

Sulla base dei confronti con gli intagli eburnei, quindi, sembra potersi delineare una matrice inglese per il coltello eucaristico, ipotesi coadiuvata dal confronto delle figure sul manufatto con le miniature del salterio di St Albans. Si consideri, ad esempio, la raffigurazione della Strage degli Innocenti (cfr. Fig. 16), in cui la drammaticità della scena è affidata alla gestualità marcata delle figure, caratterizzate da un innaturale allungamento dei corpi e relativo assottigliamento degli arti, da tipologie facciali contraddistinte dai grossi occhi a mandorla, da panneggi dalle linee secche e dalla presenza di un alberello dal fusto sottile con ramificazioni gigliate.

Si può concludere quindi che il coltello sia stato realizzato in Inghilterra e si può anche cautamente proporre per esso una provenienza dal monastero di St Albans, in un periodo, stando alla datazione della placca del Metropolitan Museum, orientativamente ascrivibile alla seconda metà del XII secolo, forse agli anni Settanta, poiché il manufatto pare rappresentare un'evoluzione stilistica degli intagli della Cloisters Cross. Se Zastrow individuava, sentito il parere di Augusto Campana, nei caratteri epigrafici impiegati nel coltello una prova della datazione del manufatto, da lui assegnato ad ambito italiano, al primo quarto del XIII secolo, del resto ammetteva, che quegli stessi caratteri in ambito nord-europeo circolavano già dal XII secolo.<sup>18</sup>

Sulla base di queste conclusioni potrebbe trovare consistente riscontro la tradizione che vuole il coltello come reliquia di Thomas Becket, donata a Guala Bicchieri durante l'importante legazione inglese presso i Plantageneti, una sorta di ulteriore riconoscimento dell'operato del cardinale vercellese.<sup>19</sup>

Silvia Muzzin

Università del Piemonte Orientale Amedeo Avogadro

Fonti archivistiche

*Inventarium bonorum monasterii Sancti Andreae Vercellarum auctoritate apostolica confectum et receptum*, in Archivio Storico Vercellese, Ospedale Sant'Andrea, Archivio Storico, m. 584, c. 34 r.

---

Museum August Kestner, inv. 416; due a Parigi Musée du Louvre, inv. OA 11342-11343: Gaborit-Chopin (2018b: 155-156).

<sup>18</sup> Zastrow (1975: 318-319).

<sup>19</sup> Castronovo (2007: 30). L'attuale difficoltà di accesso alle biblioteche impedisce un approfondimento su questo tema, rinviato a un prossimo lavoro.

## Bibliografia

- Allegranza, Giuseppe, 1781, *Opuscoli eruditi latini ed italiani*, Cremona, Lorenzo Manini.
- Beltrami, Luca, 1897, *L'arte negli arredi sacri della Lombardia*, Milano, Hoepli.
- Castronovo, Simonetta, 1992, *Il tesoro di Guala Bicchieri cardinale di Vercelli*, in Romano, Giovanni (a cura di), *Gotico in Piemonte*, Torino, Cassa di Risparmio, pp. 165-239.
- Castronovo, Simonetta, 2007, *Il tesoro e la biblioteca di Guala Bicchieri: il gotico settentrionale a Vercelli*, in Natale, Vittorio – Quazza, Ada (a cura di), *Arti figurative a Biella e a Vercelli. Il Duecento e il Trecento*, Biella, Eventi & Progetti, pp. 23-48.
- Castronovo, Simonetta, 2016, *Le "scrinium operis lemovicensis" du cardinal Guala Bicchieri*, in Castronovo, Simonetta – Descatoire, Christine (a cura di), *Les émaux de Limoges à décor profane. Autour des collections du cardinal Guala Bicchieri*, catalogo della mostra (Parigi, Musée de Cluny, 13 aprile – 29 agosto 2016), Paris, RMN, pp. 4-21.
- Castronovo, Simonetta, 2019, *Guala Bicchieri, collezionista europeo dioreficerie, smalti e codici miniati*, in Lomartire, Saverio (a cura di), *La Magna Charta: Guala Bicchieri e il suo lascito. L'Europa a Vercelli nel Duecento*, catalogo della mostra (Vercelli 23 marzo - 9 giugno 2019), Vercelli, Gallo Edizioni, pp. 83-92.
- Christiansen, Tage E., 1975, *Ivories: Authenticity and Relationships*, «Acta Archeologica» 46, pp. 123-133.
- Ciseri, Ilaria (a cura di), 2018, *Gli avori del Museo Nazionale del Bargello*, Milano, Officina Libraria.
- Frova, Antonio Giuseppe, 1767, *Gualae Bicheri Prebyteri Cardinalis S. Martini in Montibus vita et gesta collecta a Philadelpho Libico*, Milano, Giuseppe Galeazzo.
- Gaborit-Chopin, Danielle, 2018a, *Asta di pastorale a tau con Arti liberali e meccaniche e il calendario dei lavori dei mesi*, in Ciseri (2018), pp. 143-149.
- Gaborit-Chopin, Danielle, 2018b, *Pedina con Dalila che taglia i capelli a Sansone*, in Ciseri (2018), pp. 155-156.
- Gaborit-Chopin, Danielle, 2018c, *Placca con Aronne*, in Ciseri (2018), p. 114.
- Geddes, Jane, 2005, *The St Albans Psalter: a book for Christina of Markyate*, London, British Library.
- Haney, Kristine E., 1995, *The St Albans Psalter: a reconsideration*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 58, pp. 1-28.
- Haney, Kristine E., 2002, *The St Albans Psalter: an Anglo-Norman Song of Faith*, New York, Peter Lang Publishing inc.
- Hoffmann, Konrad, 1970, *The Year 1200: A Centennial Exhibition at The Metropolitan Museum of Art*, New York, Metropolitan Museum of Art.
- Hoving, Thomas P.F., 1964, *The Bury St. Edmunds Cross*, «Metropolitan Museum of Art Bulletin» 22, pp. 317-340.
- Hoving, Thomas P.F., 1981, *King of the Confessors*, New York, Ballantine Books.
- Jones, Bernice R., 1991, *A reconsideration of the Cloisters Ivory Cross with the Caiaphas Plaque Restored to Its Base*, «Gesta» 30, pp. 65-88.
- Lomartire, Saverio (a cura di), 2019, *La Magna Charta: Guala Bicchieri e il suo lascito. L'Europa a Vercelli nel Duecento*, catalogo della mostra (Vercelli 23 marzo - 9 giugno 2019), Vercelli, Gallo Edizioni.
- Mane, Perine, 2006, *Le travail à la campagne au Moyen Age. Étude iconographique*, Paris, Picard.
- Muzzin, Silvia, 2019, *Coltello eucaristico*, in Lomartire, Saverio (a cura di), *La Magna Charta: Guala Bicchieri e il suo lascito. L'Europa a Vercelli nel Duecento*, catalogo della mostra (Vercelli 23 marzo - 9 giugno 2019), Vercelli, pp. 125-127.
- Parker, Elizabeth C. – Little, Charles T., 1994, *The Cloisters Cross its art and meaning*, New York, Metropolitan Museum of Art.

- Sant' Ambrogio, Diego, 1908, *Nel Museo di Porta Giovia. Il coltello eucaristico di Sant' Andrea di Vercelli*, «Il Politecnico-Giornale dell'ingegnere architetto civile ed industriale» 56, pp. 641-648.
- Sauerländer Willibald, 1971, *The Year 1200*, «Art Bulletin» 53, pp. 512-513.
- Schulze-Dörlamm, Mechthild, 2010, *Heilige Nägel und heilige Lanzen*, in Daim, Falko – Drauschke, Jörg, *Byzanz – das Römerreich im Mittelalter*, I, Mainz, Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, pp. 97-171.
- Tasso, Francesca, 2007-2008, *Il medioevo nella Milano ottocentesca. Qualche nota sulla costituzione delle raccolte civiche di arte sontuaria*, «Rassegna di Studi e Notizie. Raccolta di Stampe Bertarelli. Raccolta di arte applicata e Museo degli Strumenti Musicali» 34, pp. 163-183.
- Vergani, Graziano Alfredo, 1993, *Coltello eucaristico*, in Bertelli, Carlo (a cura di), *Milano e la Lombardia in età comunale secoli XI-XIII*, catalogo della mostra (Milano, Palazzo Reale, 15 aprile – 11 luglio 1993), Milano, Pizzi, pp. 417-418.
- Williamson, Paul, 2010, *Medieval Ivory Carvings. Early Christian to Romanesque*, London, V&A Publishing.
- Zastrow, Oleg, 1975, *Una prima analisi sistematica sulla tecnologia e sullo stile del coltello liturgico medievale*, «Rassegna di Studi e Notizie. Raccolta di stampe Bertarelli. Raccolta di arte applicata e Museo degli Strumenti Musicali» 3, pp. 285-325.
- Zastrow, Oleg, 1993, *Coltello eucaristico*, in Id., *Museo d'Arti applicate. Oreficerie*, Milano, Electa, pp. 28-30.



Fig. 1 Coltello eucaristico, Inghilterra, ultimo quarto del XII secolo  
Milano, Civiche raccolte del Castello Sforzesco

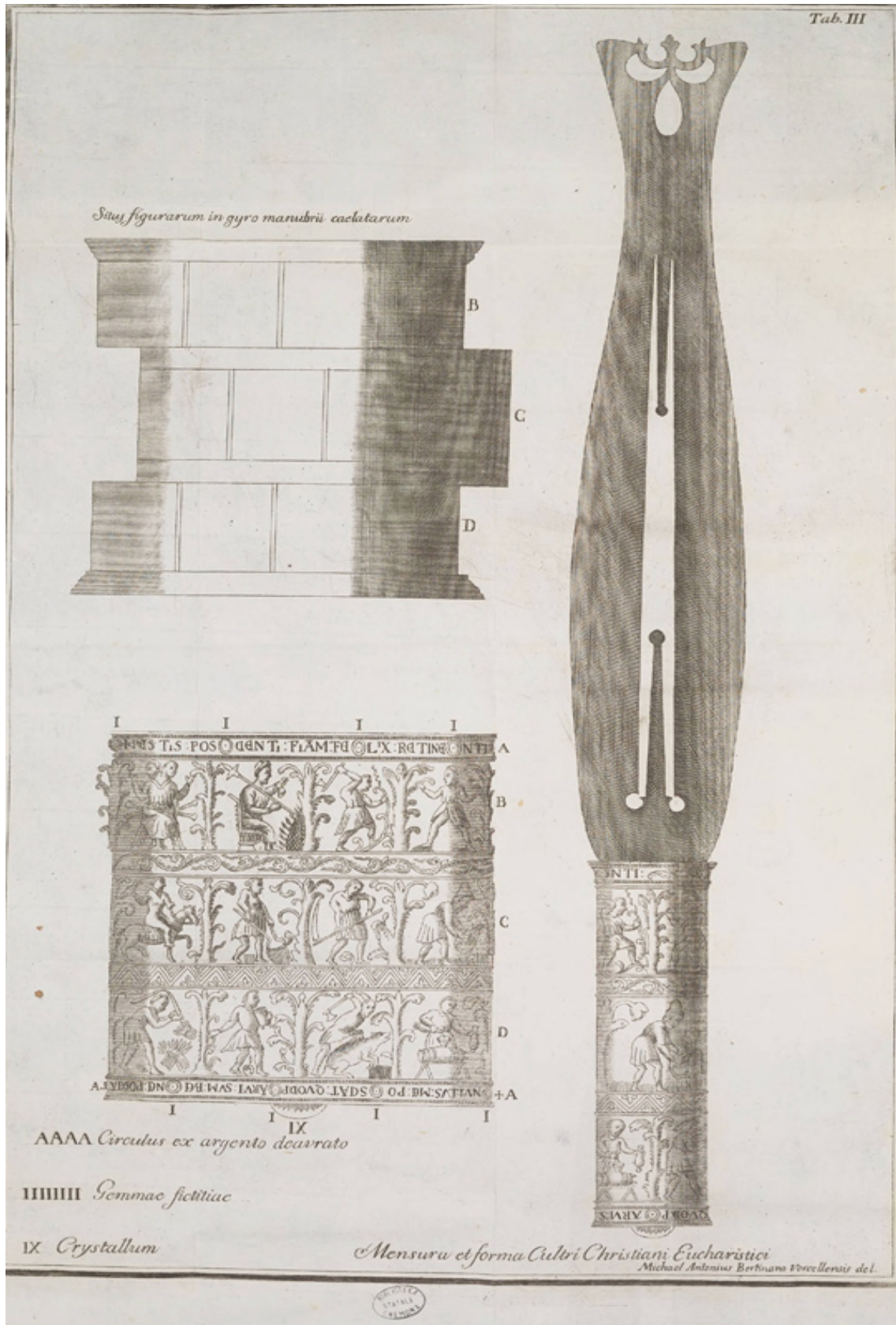


Fig. 2 Coltello eucaristico, riproduzione a stampa da Allegranza (1781)



Fig. 3 Coltello eucaristico, particolare dell'impugnatura



Fig. 4 Asta di pastorale a tau, Italia settentrionale o centrale oppure Spagna nord-occidentale, Firenze Museo Nazionale del Bargello (credits: Ciseri 2018)





Fig. 5 Asta di pastorale a tau, particolare del mese di Novembre (credits: Ciseri 2018)

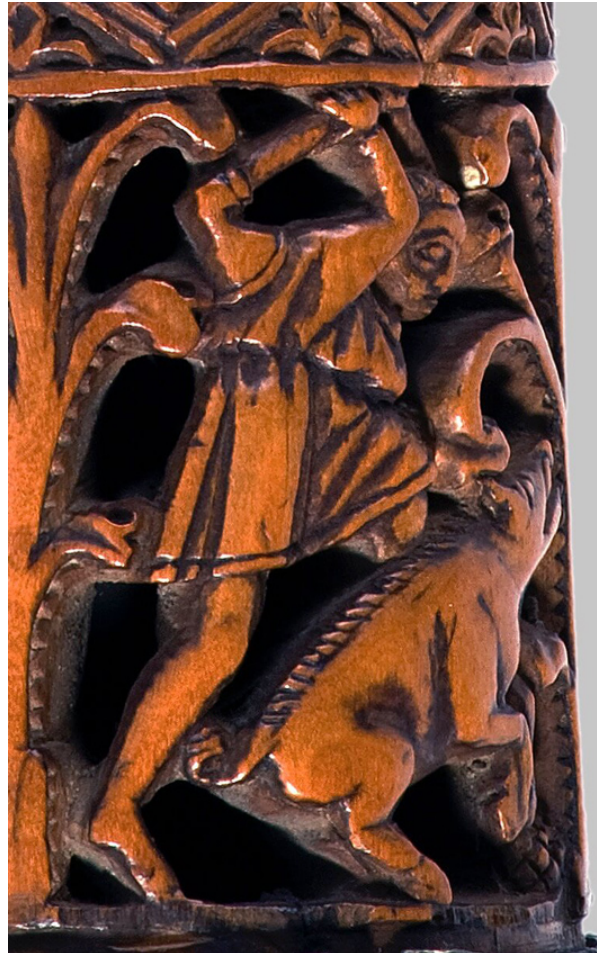


Fig. 6 Coltello eucaristico, particolare del mese di Novembre



Fig. 7 Asta di pastorale a tau, particolare del mese di Dicembre (credits: Ciseri 2018)

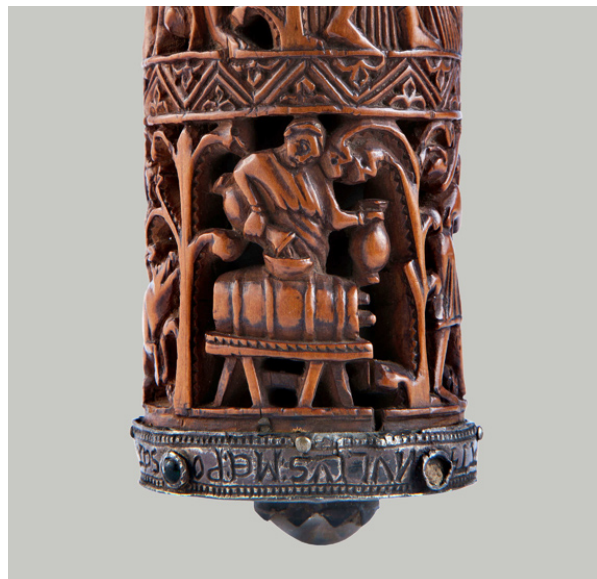


Fig. 8 Coltello eucaristico, particolare del mese di Dicembre



Fig. 9 Placca con Cristo davanti al sommo sacerdote Caifa, Inghilterra, 1150-1175, New York Metropolitan Museum of Art (Credits: Metropolitan Museum of Art, New York)



Fig. 10 Coltello eucaristico, particolare del mese di Ottobre



Fig. 11 Placca con Aronne, Inghilterra, Firenze Museo Nazionale del Bargello (credits: Ciseri 2018)



Fig. 12 Pedina di backgammon, Sansone e Dalila, Inghilterra (forse St Albans), 1130-1140, Londra Victoria and Albert Museum (Credits: Victoria and Albert Museum)



Fig. 13 Coltello eucaristico, particolare del mese di Febbraio



Fig. 14 Pedina di Backgammon, Dalila che taglia i capelli a Sansone, Inghilterra (St Albans), 1130-1140 circa, Firenze Museo Nazionale del Bargello (credits: Ciseri 2018)



Fig. 15 Coltello eucaristico, particolare di un alberello



Fig. 16 Salterio di St Albans, La strage degli Innocenti, Inghilterra (St Albans), 1123, ora Hildesheim, Dombibliothek



## **Una nota sull'inglese antico *āglǣca*: mostri e magia nella poesia anglosassone**

ABSTRACT: Per la pluralità dei referenti e per la relativa opacità dell'etimologia, il sostantivo antico inglese *āglǣca* è stato indagato da diverse prospettive. Nella presente nota, riprendendo un'ipotesi già proposta da Huffines e applicata alle occorrenze del *Beowulf*, si valuta se un'ascrizione al lessico della magia possa essere plausibile, analizzando il peculiare uso di *āglǣca* nell'*Andreas*.

ABSTRACT: The Old English term *āglǣca* has been studied from various perspectives, considering its plurality of referents as well as its relative etymological obscurity. Starting from the hypothesis proposed by Huffines concerning the occurrences of the word in *Beowulf*, this note aims to evaluate whether *āglǣca* could be ascribed to the vocabulary of magic, considering especially its peculiar use in the poem *Andreas*.

PAROLE-CHIAVE: poesia anglosassone, lessico poetico, mostri, magia, *Andreas*

KEYWORDS: Old English poetry, poetic vocabulary, monster, magic, *Andreas*

La distanza cronologica e culturale che ci separa dall'immaginario poetico dell'Inghilterra anglosassone, le innegabili lacune che la pur ricca tradizione manoscritta mostra proprio nella sua articolazione variegata di temi, motivi e stilemi non consentono, come noto, una piena raffigurazione del contesto storico-culturale che di tale documentazione fu produttore e fruitore. La perdita di alcuni tasselli appare evidente soprattutto in quei casi nei quali l'indagine etimologica, strumento della ricerca storica oltre che linguistica (Crevatin 2002: 9), non riesce a individuare con certezza il percorso evolutivo compiuto da determinati lemmi. Fissati nella trasmissione scritta, alcuni vocaboli sembrano aver ormai reciso i legami con un'origine più antica, e l'analisi delle singole occorrenze, se può provare a chiarire di volta in volta il significato assunto, lascia comunque nell'opacità di possibili ipotesi la ricostruzione dell'etimo.

È questo il caso del sostantivo *āglæca* che presenta più di trenta occorrenze circoscritte alla documentazione poetica. Gran parte delle attestazioni è conservata nel *Beowulf*, dove è usato soprattutto in riferimento ai mostri, Grendel (159, 425, 433, 592, 646, 732, 739, 816, 989, 1000, 1269), la madre di Grendel nel composto *hapax āglæcwif* (1259), il drago (2520, 2534, 2557, 2905) o altre creature minacciose (556, 1512), ma può indicare anche Sigemund (893) e lo stesso Beowulf nel suo ultimo combattimento (2592), dunque eroi uccisori di draghi.<sup>1</sup>

In poemi di argomento squisitamente cristiano *āglæca* indica soprattutto il diavolo o creature demoniache, così in *Juliana* (268, 318, 430), *Elene* (901), *Guthlac* (575), *The Phoenix* (442), *Christ and Satan* (73, 160, 446, 578, 712), nonché in *The Whale* (52), dove definisce la balena come rappresentazione allegorica del demonio; nell'*Andreas*, infine, oltre al diavolo (1312), connota i pagani Mirmidoni (1131), nonché Andreas secondo le parole dei demoni che invano hanno tentato di sconfiggere la sua fede (1359), mentre l'*hapax āglæccraeft* è usato, sempre con valenza negativa, come accusa del diavolo nei confronti del santo (1362).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Questa la suddivisione delle occorrenze sommariamente accettata dai più. Diversamente secondo Kuhn (1979: 216-217), ai versi 646, 1269, 1512 il sostantivo nell'accezione di "fighter" potrebbe indicare tanto Grendel o le creature mostruose che popolano i dintorni della sua tana, quanto Beowulf come combattente impegnato nella lotta alla stregua dei suoi avversari. Anche Roberts (2003: 245) attribuisce a Beowulf l'occorrenza del verso 646, mentre Griffith (1995: 34) e Orchard (2003: 33) ipotizzano che al verso 1512 il sostantivo sia usato con un referente deliberatamente ambiguo; Greenfield (1976: 170), invece, suggerisce che *āglæca* sia connotazione dell'eroe anche al verso 739.

<sup>2</sup> Si tralascia in questa sede l'occorrenza presente in *Riddle* 93,23, ascrivibile più probabilmente al sostantivo *āglæc* 'scontro angoscioso, tortura', così Wyatt (1912), Krapp-Dobbie (1936), diversamente da Tupper (1910), Mackie (1934); Williamson (1977) riporta nel glossario le due possibili interpretazioni, analogamente nel *Dictionary of Old English* (DOE) l'occorrenza è citata sotto *āglæc* seppur con la precisazione «in a crux: 'attack, conflict' if *aglæca* is from *āglæc*, with *aglæca ealle* a partitive genitive; 'awesome opponent' if *aglæca* is from *āglæca* noun». I testi citati sono stati consultati dall'edizione di Krapp-Dobbie (1931-1953), a eccezione del *Beowulf*, per il quale si è preferita l'edizione di Fulk-Björk-Niles (*Beowulf* 2009) e dell'*Andreas* per il quale si segue la recente edizione curata da North-Bintley (*Andreas* b 2016).

La diversità dei referenti giustificerebbe dunque la varietà delle definizioni elencata a suo tempo nel Bosworth–Toller (1921), ‘a miserable being, wretch, miscreant, monster, fierce, combatant; *miser, perditus, monstrum, bellator immanis*’, nonché, per le sole occorrenze del *Beowulf*, la duplice traduzione di Klaeber (*Beowulfa* 1950), secondo il quale, a seconda dei contesti, *āglāeca* avrebbe avuto valenza negativa ‘wretch, monster, demon, fiend’, oppure positiva ‘warrior, hero’. Diversa, invece, la posizione di Dobbie (Krapp–Dobbie IV, 1953: 160), che per conciliare le soluzioni proposte scriveva: «it is clear that in the historical period of Anglo-Saxon it did not need to have any more specific meaning than “formidable (one)”».

In effetti, nel tentativo di ricomporre l’unitarietà di significati apparentemente divergenti, la possibile evoluzione di questo sostantivo è stata indagata più volte da diverse prospettive, tanto che attualmente nel DOE si rinuncia del tutto alla definizione ‘monster’<sup>3</sup> e *āglāeca* è inteso come ‘awesome opponent, ferocious fighter’, con la registrazione di costruzioni ricorrenti quali *earm aglāeca* ‘woeful opponent, miserable warrior (ref. to devils, Satan)’ e *atol aglāeca* ‘terrible opponent’; analogamente nella più recente riedizione del *Beowulf* di Klaeber (*Beowulfb* 2009), nel glossario la voce è spiegata come ‘one inspiring awe or misery; formidable one, afflicter, assailant, combatant’.

Tra le valutazioni che hanno tentato di individuare il significato di *āglāeca* attraverso un’analisi dei relativi contesti nei quali è impiegato, il lavoro più dettagliato è forse ancora quello di Gillam (1961); nella maggior parte delle attestazioni nel *Beowulf* sarebbe individuabile «the older, heroic and secular use of the term to denote ‘a monster’»; poi la parola sarebbe servita «in the later, religious, Cynewulfian poetry to denote a ‘devil’» (Gillam 1961: 147); i pochi casi in cui la voce indica esseri umani, infine, svelerebbero di volta in volta deliberate scelte stilistiche dei singoli autori, scelte volte a porre in risalto analogie nelle differenze, a sottolineare tratti comuni a uomini e mostri (Gillam 1961: 161-168).<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Sulla base della considerevole frequenza di referenti giudicati ‘mostruosi’, ‘mostro’ è stato il significato più diffuso per le traduzioni nelle lingue moderne; si vedano per esempio quelle di Bradley (1981) o anche a titolo orientativo la parziale ricognizione fornita da Storms (1972: 430) sulle traduzioni in inglese e in tedesco del *Beowulf*.

<sup>4</sup> Alcuni punti deboli di questa ricostruzione sono stati individuati da Kuhn (1971: n. 28). Anche tra gli studi dedicati all’analisi di singoli passi o singoli aspetti del *Beowulf*, l’ipotesi di Gillam è apparsa poco convincente a Stanley (1979: 75-76) secondo il quale il vocabolo non avrebbe comunque una valenza semantica negativa; mentre Griffith (1995: 35), dichiarata la difficoltà di individuare l’originario significato di *āglāeca*, si limita ad affermare: «the more pejorative the meaning we assign to *aglāeca* in 893 and 2592 the stronger we make the pairing between the only men of whom the word is used, but the less heroic they seem; conversely the less pejorative the sense the weaker the link between the two». Ancora diverso il punto di vista di O’Brian O’Keefe (1981: 485), la quale, in un’indagine volta a ridefinire i limiti dell’umano nella percezione della mostruosità di Grendel, ritiene che «the poet has deliberately chosen to use the same word to describe two sets of characters», così anche Roberts (2003: 245).

Diverso l'approccio di Kuhn 1971, che, sulla base del confronto con l'irlandese medio *oclach* 'young man', 'young warrior' o semplicemente 'warrior' (Kuhn 1971: 221), propone il significato 'a fighter, valiant warrior, dangerous opponent, one who struggles fiercely' (Kuhn 1971: 218) e considera *āglāca* un prestito dal celtico avvenuto in area merciana.<sup>5</sup>

Altre indagini etimologiche, invece, hanno individuato un'origine autoctona. Se associata al sostantivo *āglāc*, il primo elemento è stato messo in relazione con la forma del greco *αἰχμή* 'punta di lancia, lancia, giavellotto, battaglia' (Holthausen 1906: 316,<sup>6</sup> Jente 1921: 139, Carr 1939: 106). Con maggiore consenso è stata accolta l'ipotesi che propone, invece, una variante con la vocale breve, individuando un legame con la radice dell'ie. \**agh-* ovvero g.c. \**ag-is*, e quindi nelle singole lingue con sostantivi che indicano 'paura, terrore' got. *agis*, nord.a. *agi*, i.a. *ege*, ata. *egii*, anche nelle forme i.a. *egesa*, sass.a. e ata. *egiso* (Brie 1910: 24-25, Mezger 1946: 69, Huffines 1974: 72, Lapidge 1993: 381, Orchard 2003b: 33).<sup>7</sup>

Meno divergenti le opinioni relative alla ricostruzione del secondo elemento: sarebbe riconducibile al sostantivo *lāc*, che, oltre ad avere il significato di 'lotta, battaglia', ha anche valenza di 'sacrificio, offerta' e dunque 'dono', il verbo *lācan*, dal g.c. \**laik-* ovvero ie. \**loig-* 'saltare, muoversi, tremare', indica un movimento non lineare, irregolare;<sup>8</sup> l'immagine relativa a questo tipo di movimento se trasferita in altri contesti può assumere il significato di 'suonare uno strumento' o anche di 'combattere'; le forme corrispondenti nelle altre lingue germaniche presentano significati diversi relativi alla danza, al movimento legato a un'attività fisica, al suono di uno strumento, alla melodia, così per esempio got. *laiks* 'danza', *laikan* 'saltare, saltellare', nord.a. *leikr* 'gioco, sport, esibizione' *leika* 'giocare, praticare uno sport; muoversi avanti e indietro, oscillare', ata. *leih* 'melodia, canto', *leihhen* 'vibrare, dondolare'. Sulla base di queste attestazioni Grimm (2007<sup>4</sup>: 66) ipotizzò che il significato originario di \**laik-* potesse alludere al tipo di movimento e di

<sup>5</sup> Anche in questo caso puntuali e condivisibili critiche a questa ipotesi sono state formulate, tra gli altri, da Roberts (2003: 243).

<sup>6</sup> È opportuno precisare, però, che in Holthausen (1974<sup>3</sup>) lo studioso presenta poi le due voci come di etimologia incerta.

<sup>7</sup> Si vedano per l'indoeuropeo Pokorny (1959-1969: I, 7), per il germanico comune Falk-Torp (1979<sup>5</sup>: 9), Orell (2003: 3), Kroonen (2013: 4), per le singole lingue germaniche antiche, qui e nelle esemplificazioni successive, s.v. Feist (1939), Lehmann (1986), De Vries (1962), Cleabsy-Vigfusson (1982), Bosworth-Toller (1921), DOE, Berr (1971), Tiefenbach (2010), Karg-Gasterstädt-Frings 1952-2020, Lloyd-Springer-Lühr 1988-2017. Una simile etimologia giustifica anche il significato della forma aggettivale attestata in un'unica occorrenza in prosa, nell'*Enchiridion* di Byrhtferð di Ramsey (1929: 74,15): *se aglāca lareow*, in riferimento a Beda, dove, come opportunamente rilevato da Nicholls (1991: 148), potrebbe connotare il Venerabile in quanto "the formidable / aweinspiring teacher".

<sup>8</sup> Opportunamente in Bosworth-Toller (1921 s.v.), si precisa che il verbo indica «the motion of a vessel riding on the waves, the flight of a bird as it rises and falls in the air, the flickering, wavering motion of flame, and the like».



danza che accompagnava i riti sacrificali, ipotesi accolta poi anche da Jente (1921:46).<sup>9</sup>

Secondo Mezger (1946: 70), tuttavia, in *āglēca* il secondo elemento avrebbe acquisito piuttosto il carattere di un formante, poiché il significato di ‘demon, monster striking fear into the hearts of men’ sarebbe concentrato esclusivamente sul primo elemento; il composto potrebbe pertanto essere collocato nel medesimo campo semantico di sostantivi con valenza negativa appartenenti al lessico della magia, tramandati soprattutto in prosa, come *scinlāc* che indica quel particolare tipo di magia in grado di produrre allucinazioni, visioni irreali evidentemente maligne, o *lyblāc* per indicare quella magia che ricorre all’uso di pozioni.<sup>10</sup>

Un’analogia ascrizione al lessico della magia per *āglēca* viene proposta anche da Huffines (1974:74): il sostantivo dovrebbe indicare originariamente ‘a being who inspires fear by magical powers’. Diverse però le motivazioni; se, infatti, per il primo elemento si condivide il legame con i.a. *ege* ‘paura’, per il secondo elemento, oltre alla possibile correlazione con i.a. *lāc*, *lācan*, è suggerita anche una eventuale corradicalità con il sostantivo i.a. *lāce* ‘medico, guaritore’, con il verbo *lāecnian* ‘guarire, curare, sanare’, e dunque con lemmi corrispondenti in got. *lekeis*, *lekinon*, nord. a. *læknari*, *lækna*, sass.a. *lāknon*, ata. *lāhhi*, *lāhhenōn*, dai significati analoghi. In questa seconda opzione il legame etimologico con il lessico della magia sarebbe più diretto. Nella ricostruzione di Feist (1939 s.v.) questi vocaboli sono, infatti, riconducibili alla radice del g.c. *\*lēkja* ‘Besprecher (man denke an die Zaubersprüche und Heilsagen)’; mentre Holthausen (1921:71), precisando che «Arzt bedeutet ursprünglich Besprecher» come mostrebbero le voci atm. *lāchenen* ‘besprechen’ e *lāchenīe* ‘Besprechung, Hexerei’, individua la corrispondenza con il verbo gr. *λέγω* ‘io dico, parlo’, rimandando dunque alla radice ie. *\*leg-*, *\*legio* ‘raccolgere insieme, accumulare’. Su queste basi De Vries (1962 s.v.), condividendo la relazione tra guarigione, parole e magia per la cultura germanica arcaica, nota anche «Aber weil *legō*

<sup>9</sup> Si vedano per l’indoeuropeo Pokorny (1959-1969: I, 667), per il germanico comune Falk–Torp (1979<sup>5</sup>: 355), Orell (2003: 233), Kroonen (2013: 323). Altre ipotesi etimologiche hanno ricevuto minori consensi dalla critica. Pur condividendo la corradicalità con i.a. *lāc* per il secondo elemento, Wood (1931: 136-137) ha considerato la vocale iniziale un prefisso negativo apposto a *gelāc* ‘commotion (of sea, storms, battle)’, un prefisso che in *āglēca* nell’accezione di ‘warrior, hero’ avrebbe avuto valenza perfetta o intensiva; Lotspeich (1941: 1), associando i sostantivi *āglēca* e *āglāc*, fa derivare il primo elemento dal g.c. *\*aig-* correlandolo a voci del lituano e del greco che giustificerebbero il significato di ‘pursuing, stalking’, *āglēca* indicherebbe pertanto ‘one who goes in search of his enemy’ ‘an attacker, stalker, pursuer’ e quindi anche ‘adventuring hero’; questa ipotesi troverebbe conferma nella corrispondenza, già proposta da Carr (1939:106), con il composto ata. *eigileihhi*, composto tramandato solo nelle glosse come traduzione del latino *phalanx* ‘falange’ (Starck–Wells 1971-1990), dunque per indicare una formazione militare predisposta all’attacco. Olsen (1982: 66-67), invece, sottolineando come *āglēca* descriva «a being who invades and ravages in the domain of his adversary [...] one who violates some natural or moral law», ritiene plausibile ricondurre il primo elemento del composto alla parola per legge *æ*, attribuendo al sostantivo il significato di ‘a person who plays or fights with the law’.

<sup>10</sup> Questo legame era stato già segnalato da Brie (1910: 24-25).

auch ‘sammeln’ bedeutet, konnte man auch an einen kräutersammler denken».<sup>11</sup>

La pluralità delle ipotesi proposte mostra, dunque, difficoltà oggettive nel rendere trasparenti percorsi etimologici destinati forse a restare opachi. Sia Mezger che Huffines, però, seppur con motivazioni e valutazioni del tutto diverse, colgono nella valenza semantica di *āglæca* un legame con pratiche associabili alla magia. Huffines (1974) in particolare analizza in questa prospettiva le occorrenze del *Beowulf*, per affermare: «This magic is also associated with a moral decline on the part of monsters and heroes» (Huffines 1974: 80). Sorvolando in questa sede sull'accettabilità o meno di questa conclusione,<sup>12</sup> l'ipotesi che ascrive il sostantivo al lessico della magia appare comunque suggestiva e plausibile.

Il vocabolo presenta, infatti, un considerevole numero di occorrenze soprattutto nel *Beowulf* e il poema, nonostante la ineludibile rilettura cristiana che il testo tramandato o, se si vuole, la vicenda narrata hanno ricevuto nella trascrizione o rielaborazione avvenuta in ambiente monastico, nonostante l'interpretazione 'realistica' proposta da alcuni,<sup>13</sup> resta comunque il racconto di un eroe germanico che affronta e sconfigge temibili mostri ricorrendo alla sua forza, al suo coraggio in un contesto connotato da elementi magico-fantastici.<sup>14</sup> E dunque i personaggi definiti con *āglæca*, in quanto combattenti straordinari, non comuni, potrebbero essere stati percepiti dal pubblico come esseri dotati di forza e poteri eccezionali in quanto supportati in qualche misura dalla magia.

L'ipotesi che vede nel composto *āglæca*, la confluenza di concetti legati alla 'paura' e alla 'magia', ben si accorderebbe anche con la valenza traslata che il sostantivo assume nella poesia di argomento religioso dove indica il diavolo. La trasposizione semantica nel lessico cristiano non si attuerebbe, infatti, solo assimilando al diavolo una creatura che suscita terrore, una creatura dell'altrove, ma anche attribuendo alle forze demoniache, infernali quelle competenze magiche che la dottrina cristiana bandisce dalla vita corretta del credente per confinarle nella sfera del maligno.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> La valutazione della radice germanica come prestito dal celtico registrata in Falk–Torp (1979<sup>5</sup>: 356), e rifiutata da Holthausen (1921: 71), appare condivisa più di recente anche da altri, cfr. Lloyd–Springer–Lühr (1988–2017: s.v.), Orell (2003: 244); per la radice del g.c. si veda anche Kroonen (2013: 331), per l'ie. Pokorny (1959–1969: I, 658).

<sup>12</sup> Si veda per esempio l'analisi completamente diversa proposta da O'Brian O'Keefe (1981).

<sup>13</sup> Si veda per esempio l'interpretazione offerta da Robinson (1974) e il successivo dibattito critico, riassunto sempre da Robinson (1993: 35) con i relativi riferimenti bibliografici in una nota a margine nella ristampa del lavoro.

<sup>14</sup> Nell'impossibilità di affrontare la complessa varietà delle questioni sollevate dalla critica, per un primo approccio alla vastissima bibliografia si rimanda a Niles (2016: 149–170), oltre che ai vari capitoli contenuti in Björk–Niles (1997), ai saggi di Orchard (2003a), nonché alla miscellanea curata da Neidorf (2014).

<sup>15</sup> Tra gli studi che analizzano la rappresentazione del diavolo nella poesia anglosassone si vedano Woolf (1953), Hill (1975), Paroli (1989), Dendle (2001).

In questa prospettiva è particolarmente interessante analizzare soprattutto le occorrenze dell'*Andreas*.<sup>16</sup> Nel poema agiografico *āglēca* sembra essere usato per indicare un avversario temibile, un mostro nel senso di una creatura che suscita paura, ma anche repulsione, per la violenza minacciosa del comportamento.

Tali sono infatti i cannibali Mirmidoni, quando, stremati dalla fame, si apprestano a uccidere e mangiare un giovane conterraneo, offerto dal padre al suo posto:

Hæfdon æglæcan  
sæcce gesōhte (1131b-1132a)

[I feroci avversari cercavano lo scontro]

L'efferatezza di un simile comportamento rende pertinente l'uso del sostantivo, sia che si voglia rappresentare la spietata brutalità di questi aggressori, sia che si voglia alludere alla 'mostruosità' disumana, ovvero alla malvagità diabolica di questo popolo esperto di magia.<sup>17</sup> Una simile connotazione, infatti, contribuisce alla rappresentazione stigmatizzante che i Mirmidoni ricevono nel poema prima della conversione. In particolare, in un passo precedente, l'*hapax hellcræft* attribuisce una 'competenza diabolica' un' 'arte infernale' all'intera popolazione, intenta a tirare a sorte per individuare chi tra loro dovrà essere mangiato:

hluton hellcræftum, hæðengildum  
teledon betwinum (1102-1103a)

[tirarono a sorte con arti diaboliche, con riti pagani fecero una conta tra loro stessi.]

E d'altro canto all'inizio del poema, l'eschabile pratica del cannibalismo di questi pagani appare strettamente connessa anche alle loro competenze magiche:

swylc wæs þæs folces freoðolēas tācen,  
unlædra eafod, þæt hīe ēagena gesīhð,  
hette<n>d heoogrimme, hēafodgimmas  
āgēt<t>on gealgmōde gāra ordum.  
Syððan him geblendan bitere tōsomne  
dryas þurh dwolcræft drync unheorne,  
sē onwende gewit, wera ingeþanc,  
heortan <on> hreðre; hyge wæs oncyrrred,  
þæt hīe ne murndan æfter mandrēame,  
hæleþ heoogrædige, ac hīe hig ond gærs  
for metelēaste mēðe gedrehte. (29-39)

[Tale era la connaturata ferocia di quella gente, la violenza di quei miserabili, che essi, nemici

<sup>16</sup> Per un'introduzione complessiva del poema si rimanda a North–Bintley (2016: 1-115).

<sup>17</sup> In questa prospettiva appaiono equivalenti le traduzioni di Bradley (1982): 'the monsters', Liuzza (2014): 'these fierce attackers', North–Bintley (2016): 'monstrous adversaries'.

crudeli in battaglia, strappavano furiosi la vista dagli occhi, le ‘gemme del capo’ con la punta delle lance. Poi con le loro arti magiche gli stregoni crudelmente mescolavano per loro [per le vittime] una bevanda mostruosa, che pervertiva l’intelletto, la mente degli uomini, il cuore nel petto; l’animo ne era sconvolto, così che questi non si curavano delle gioie umane, i guerrieri assetati di sangue, ma fieno ed erba li tormentavano, quando erano esausti per la mancanza di cibo.]

Accompagnato dall’aggettivo *atol*, *āglāca*, definisce poi il diavolo che arriva nella cella in cui i Mirmidoni hanno imprigionato Andrea:

Pā cōm seofona sum tō sele geongan,  
atol āglāca yfela gemyndig, (1311-12)

[Allora, con altri sette, arrivò nella cella un orribile antagonista, con la mente rivolta al male.]

La locuzione formulare appare qui coerente con la valenza negativa riscontrabile in altre occorrenze della documentazione poetica; nel *Beowulf* è usata più volte per indicare Grendel, 592, 732, 816, oppure il diavolo in *Christ and Satan* 160, nonché nell’*Elene* 901, dove la corrispondenza si estende all’intero verso *eatol æclæca yfela gemyndig*.<sup>18</sup>

Al verso 1359, invece, *āglāca* è impiegato come epiteto negativo per il santo nelle parole dei demoni che riferiscono al diavolo il fallimento della loro missione:

“[...] Habbað word gearu  
wið þām āglācan eall getrahtod!” (1358b-1359)

[Tieni pronte le tue parole e preparati contro quel mostruoso avversario!]

Rispetto alle occorrenze in *Beowulf* 892 e 2592, dunque, la connotazione riferita all’eroe qui non è fornita dalla voce narrante, ma esprime il punto di vista degli avversari dell’apostolo, atterriti da un antagonista protetto dalla croce di Cristo sul volto, una creatura che appare loro mostruosa perché alla sua forza sorprendente, ignota non sono in grado di opporsi (1335b-1340).<sup>19</sup>

Nei versi immediatamente successivi poi, il diavolo rivolge ad Andrea l’accusa di ingannare l’umanità adoperando artifici, *āglāccraeft*:

“þu þē, Andrēas, āglāccraeftum  
lange feredes!” (1362-63a)

[Troppo a lungo Andrea ti sei affidato alle tue arti magiche.]

<sup>18</sup> Anche in questo caso per le traduzioni dell’*Andreas* si vedano Bradley (1982): ‘the hideous monsters’, Liuzza (2014): ‘a horrible attackers’, North–Bintley (2016): ‘one terrible adversary’.

<sup>19</sup> Per questa occorrenza, le traduzioni appaiono sostanzialmente concordanti, Bradley (1982): ‘the monster’, Liuzza (2014): ‘this monstrous attackers’, North–Bintley (2016): ‘this monster’.

La possibile ascrizione di questo *hapax* al lessico della magia, già ratificata da Philippon (1929:204), viene contemplata anche nel DOE ‘skill in fighting; in plural: martial arts; the word has also been interpreted contextually as ‘evil art, witchcraft’.<sup>20</sup> In effetti una valutazione che miri a contestualizzare l’insieme di tutte le occorrenze nell’intero poema, potrebbe far emergere anche per gli altri casi un uso che rimanda alla magia. Il racconto della conversione dei Mirmidoni affidata da Dio prima a Matteo e poi ad Andrea, è rappresentato, infatti, come lotta tra il bene e il male, tra Dio e il demonio, dispiegando su fronti opposti i sostenitori della fede e degli esiti prodigiosi dei miracoli contro i malvagi, animati, invece, dalle forze del maligno. La magia è connotazione precipua dei nemici della fede, dei Mirmidoni (29-39) ma anche degli Ebrei (763-772), guidati dal o assimilati al diavolo nei loro comportamenti delittuosi,<sup>21</sup> mentre sul piano opposto agiscono Cristo, Andrea, i discepoli, e tutti i credenti.

Se si accetta la tesi di Huffines (1974), *āglāēca* consentirebbe di accomunare efficacemente i Mirmidoni e il diavolo anche sul terreno della riprovevole e condannabile magia. Analogamente l’interscambiabilità delle connotazioni tra l’eroe e il suo nemico, mostro-figura dell’altrove, si attua attraverso un ribaltamento paradossale dei contesti che vede il santo accusato di utilizzare *āglāccraeft* ‘arti magiche’ perché il diavolo non riconosce il potere dell’apostolo scelto da Dio per questa missione, esattamente come Cristo, in un passo precedente, era stato accusato di praticare arti magiche dai sacerdoti ebrei incapaci di riconoscere il miracolo compiuto dal Salvatore:<sup>22</sup>

Đā ðā yldestan eft ongunnon  
 secgan synfulle, (sōð ne oncnēowan),  
 þæt hit drycraeftum gedōn wære,  
 scīngelācum, þæt se scȳna stān  
 mælde for mannum. Mān wrīdode  
 geond beorna brēost, brandhāta nið  
 wēoll on gewitte, weorm blædum fāg,  
 attor ælfæle. Þær <wæs> ōrcnāwe  
 þurh tēoncwide twēogende mōd,  
 mægga misgehygd morðre bewunden. (763-772)

Allora i più anziani, colmi di peccati (non conoscevano la verità), iniziarono a dire che questo era stato fatto con arti magiche, con trucchi demoniaci, che la pietra lucente aveva parlato davanti agli uomini. Il peccato cresceva nel petto di quelle persone, l’odio ardente ribolliva nella mente, un ser-

<sup>20</sup> Anche Brooks (*Andreas* a 1961), d’altronde, nel glossario all’edizione critica del testo propone ‘magical or evil art’; Liuzza (2014) traduce con ‘the dark arts’, precisando poi in nota «OE *aclāc-craeftum* might mean something like “arts of terror” or “magical arts”». Diversa invece la traduzione di Bradley (1981): ‘monstrous art’, analogamente North–Bintley (2016) scrivono: ‘the arts of a monster’.

<sup>21</sup> Sulla possibile identificazione tra Ebrei e Mirmidoni si vedano, tra gli altri, Earl (1980: 72-73) e Godlove (2009: 148-150).

<sup>22</sup> Su questo aspetto si veda anche Riviello (2018: 301-302) e relativi riferimenti bibliografici.

penne colorate di fiamme, un veleno mortale. Furono evidenti dai loro discorsi blasfemi gli animi dubbiosi, i pensieri perfidi di quegli uomini avvolti nel delitto.

I circa 1700 versi dell'*Andreas*, dunque, propongono un racconto costruito su un articolato sistema di parallelismi e contrasti.<sup>23</sup> Per esempio, i numerosi elementi che connotano i nemici della fede sono affidati spesso a sostantivi in *-cræft* atti a definire l'abilità, la capacità di azione in un determinato ambito; si è già visto come le competenze magiche dei Mirmidoni siano rese con *dwolcræft* 34, mentre per gli Ebrei è usato *galdorcræft* 166, altrove si trovano *searocræft* 'abilità nell'inganno', in riferimento sia ai Mirmidoni, 111, che agli Ebrei 745<sup>24</sup> oppure, sempre per definire aspetti della malvagità dei Mirmidoni prima della conversione, gli *hapax mordorcræft* 176, 'abilità nel delitto', *beaducræft* 219 'abilità nella battaglia' con valenza ovviamente negativa<sup>25</sup>, infine il già citato *hellcræft* 1102. Mentre, nel capovolgimento paradossale dei ruoli, si è visto Cristo accusato di magia *drycræft* 765, successivamente i demoni attribuiscono all'apostolo abilità ingannatorie, ancora una volta *searocræft*, 1348, e, infine, lo stesso diavolo accusa Andrea di praticare *āglāccræft*, 1363.<sup>26</sup>

Anche l'uso ripetuto di *āglāca*, allora, rivela la propria funzionalità nel raffinato gioco di possibili associazioni e necessarie differenziazioni, un gioco di allusioni ed evocazioni consentito dalla duttilità del lessico poetico, un gioco, infine, che potrebbe essere stato legittimato e rafforzato da un arcaico ma ancora percepito legame etimologico-semantico con un contesto magico.

Carla Riviello  
Università della Calabria

## Bibliografia

- Andreas a* = Brooks, Kenneth R. (ed.), *Andreas and the Fates of the Apostles*, Oxford, Clarendon Press, 1961.  
*Andreas b* = North, Richard – Bintley, Michael D. J. (eds.), *Andreas. An Edition*, Liverpool, University Press 2016.  
 Anlezark, Daniel, 2006, *Water and fire: the myth of the flood in Anglo-Saxon England*, Manchester, Manchester University Press.

<sup>23</sup> Questo aspetto del poema è stato più volte indagato soprattutto da quanti hanno valutato la costruzione tipologica della narrazione, si vedano, tra gli altri, Hill (1969), Earl (1980), Calder (1986), Biggs (1988), Boenig (1991).

<sup>24</sup> Nel primo caso, 111, è usato nelle parole con le quali Dio annuncia a Matteo l'arrivo di Andrea e dunque la fine delle sue torture operate con 'perfidie artifici'; nel secondo, 745, il composto è nel discorso di condanna che la statua rivolge ai sacerdoti increduli dinanzi al miracolo di Cristo.

<sup>25</sup> I due composti sono entrambi impiegati quando Dio, nell'ordinare ad Andrea di partire per la Mirmidonia, descrive i suoi abitanti.

<sup>26</sup> Sul peculiare uso di *cræft* nel poema si veda anche Anlezark (2006: 218).

- Beowulf a* = Klaeber, Frederick (ed.), *Beowulf and the Fight at Finnsburg*, Lexington, with introduction, bibliography, notes, glossary and appendices 3rd ed. with first and second supplements, Boston - London, D. C. Heath, 1936 (repr. 1950).
- Beowulf b* = *Klaeber's Beowulf and the Fight at Finnsburg*, fourth edition, ed. by R.D. Fulk – Robert E. Bjork – John D. Niles, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 2009.
- Berr, Samuel, 1971, *An Etymological Glossary to the Old Saxon Heliand*, Bern – Frankfurt, Peter Lang.
- Biggs, Frederick M., 1988, *The Passion of Andreas: Andreas 1398-1491*, «Studies in Philology», 85, pp. 413-427.
- Boenig Robert, 1991, *Saint and Hero: Andreas and Medieval Doctrine*, London - Toronto, Lewisburg Bucknell University Press.
- Bosworth, Joseph – Toller, T. Northcote, 1921, *An Anglo-Saxon Dictionary*, Oxford 1898, *Supplement* by T. N. Toller, Oxford 1921, with *Enlarged Addenda and Corrigenda* by A. Campbell, Oxford, Oxford University Press 1972.
- Bradley, Sidney Arthur James (ed. and trans.), 1995, *Anglo-Saxon Poetry*, London, Tuttle.
- Brie, Maria, 1910, *Über die ags. Bezeichnung des Wortes Zauberer*, «Englische Studien» 41 (1910), pp. 20-27.
- Bjork, Robert E. – Niles, John D. (ed.), 1997, *A Beowulf Handbook*, Lincoln - London, University of Nebraska Press.
- Byrhtferth, *Byrhtferth's Manual (A.D. 1011)*, Text, translation, sources and appendices ed. by Samuel J. Crawford, Oxford, Oxford University Press, 1929.
- Calder Daniel G., 1986, *Figurative language and its contexts in Andreas: a study in medieval expressionism*, in *Modes of Interpretation in Old English Literature: Essays in Honour of Stanley B. Greenfield*, ed. by Phyllis R. Brown – George R. Crampton – Fred C. Robinson, Toronto, University of Toronto Press, pp. 115-136.
- Carr, Charles T., 1939, *Nominal Compounds in Germanic*, London, Humphrey Milford.
- Cleabys Richard – Vigfusson Gudbrand, 1982, *An Icelandic-English Dictionary*, 2 ed. with a Supplement by William A. Craigie, Oxford, OUP (1 ed. 1957).
- Clemons, Peter, 1995, *Interactions of Thought and Language in Old English Poetry*, Cambridge, University Press, Cambridge.
- Crevatin, Franco, 2002, *L'etimologia come processo di indagine culturale*, Napoli, Istituto Universitario Orientale.
- De Vries, Jan, 1962, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, Leiden, Brill.
- Dendle, Peter J., 2001, *Satan Unbound. The Devil in Old English Narrative Literature*, Toronto, University of Toronto Press.
- DOE = *Dictionary of Old English, A to I online*, ed. by Angus Cameron, Amos Ashley Crandell, Antonette diPaolo Healey et al., 2019, Toronto, University of Toronto.
- Falk, Hjalmar – Torp, Alf, 1979<sup>5</sup>, *Wortschatz der Germanischen Spracheinheit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (1. Aufl. 1910-1911 Heidelberg).
- Earl, James W., 1980, *The typological structure of Andreas*, in *Old English Literature in Context*, ed. by John D. Niles, Cambridge, D. S. Brewer, pp. 66-89, 167-170.
- Feist, Sigmund, 1939, *Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache*, Leiden, Brill.
- Gillam, Doreen M. E., 1961, *The Use of the Term 'aglæca' in Beowulf at Lines 813 and 2592*, «Studia Germanica Gandensia» 3, pp. 145-169.
- Godlove, Shannon N., 2009, *Bodies as Borders: Cannibalism and Conversion in the Old English Andreas*, «Studies in Philology» 106, pp. 137-160.
- Greenfield, Stanley B., 1976, *Three Beowulf Notes*, in *Medieval studies in honor of Lillian Herlands Hornstein*, ed. by Jess jr. Bessinger – Robert Raymo, New York, New York University Press, pp. 169-172.

- Griffith, M. S., 1995, *Some difficulties in Beowulf, lines 874-902: Sigemund reconsidered*, «Anglo-Saxon England» 24, pp. 11-41.
- Grimm, Jacob, 2007<sup>4</sup>, *Deutsche Mythologie*, neu gesetzte, korrig. und überarbeit. Ausgabe, Wiesbaden, Marixverlag (4. Ausgabe, Berlin 1875-1878).
- Karg-Gasterstädt, Elisabeth – Frings, Theodor, 1952-2020, *Althochdeutsches Wörterbuch*, auf Grund der von E. von Steinmeyer hinterlassenen Sammlungen im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig bearbeitet und herausgegeben, fortgesetzt von R. Grosse *et al.* Berlin, De Gruyter.
- Krapp, George Philip – Dobbie, Elliott Van Kirk, (eds), 1931-1953, *Anglo-Saxon Poetic Records*, I-VI, New York - London, Columbia University Press.
- Kroonen, Guus, 2013, *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*, Leiden, Brill.
- Kuhn, Sherman M., 1979, *Old English aglæca – Middle Irish oclach*, in *Linguistic Method: Essays In Honor of Herbert Penzl*, ed. by Irmengard Rauch – G.F. Carr, The Hague, Mouton, pp. 213-230.
- Hill, Joyce, 1975, *Figures of Evil in Old English Poetry*, «Leeds Studies in English» 8, pp. 5-19.
- Hill, Thomas Dana, 1969, *Figural narrative in Andreas: the conversion of the Mermedonians*, «Neuphilologische Mitteilungen» 70, pp. 261-273.
- Holthausen, Ferdinand, 1906, *Etymologien*, «Indogermanische Forschungen» 20, pp. 316-332.
- Holthausen, Ferdinand, 1921, *Wortdeutung*, «Indogermanische Forschungen» 39, pp. 62-74.
- Holthausen, Ferdinand, 1974<sup>3</sup>, *Altenglisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter (1. Ausgabe, Berlin 1933).
- Huffines, Marion Lois, 1974, *OE aglæca: Magic and Morale Decline of Monsters and Men*, «Semasia» 1, pp. 71-81.
- Jente, Richard, 1921, *Die Mythologischen Ausdrücke im Altenglischen Wortschatz, eine Kulturgeschichtlich-Etymologische Untersuchung*, Heidelberg, Universitätsbuchhandlung Winter.
- Lapidge, Michael, 1993, *Beowulf and the Psychology of Terror*, in *Heroic Poetry in the Anglo-Saxon Period: Studies in Honor of Jess B. Bessinger Jr.*, ed. by Helen Damico – John Leylerle, Kalamazoo, Medieval Institute Publications, pp. 373-402.
- Lehmann, Winfred P., 1986, *A Gothic Etymological Dictionary*, Leiden, Brill.
- Lloyd, Albert L. – Springer, Otto – Lühr, Rosemarie, 1988-2017, *Worterverzeichnisse zu dem etymologischen Wörterbuch des Althochdeutschen*, Göttingen - Zurich, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Liuzza, Roy (ed. and trans.), 2014, *Old English Poetry: an Anthology*, with contribution by Stephen O. Glosecki, Peterborough - London, Broadview Press.
- Lotspeich, Claude M., 1941, *Old English Etymologies*, «Journal of English and Germanic Philology» 40, pp. 1-4.
- Mackie, William S. (ed.), 1934, *The Exeter Book*, Part 2, London, Early English text Society.
- Mezger, F., 1946, *Goth. aglaiti 'unchastity', OE aglæc 'distress'*, «Word» 2, pp. 66-71.
- Neidorf, Leonard, 2014, *The Dating of Beowulf*, Woodbridge, Boydell & Brewer Ltd.
- Nicholls, Alex, 1991, *Bede "Awe-Inspiring" not "Monstrous"*, «Notes and Queries» 38, pp. 147-148.
- Niles, John D., 2016, *Old English Literature: A Guide to Criticism with Selected Readings*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- O'Brian O'Keefe, Katherine, 1981, *Beowulf, Lines 702b-836: Transformations and the Limits of the Human*, «Texas Studies in Literature and Language» 23, pp. 484-494.
- Orchard, Andy, 2003a, *Pride and Prodigies: Studies in the Monsters of the Beowulf-Manuscript*, Toronto, University of Toronto Press.
- Orchard, Andy, 2003b, *A Critical Companion to Beowulf*, Cambridge, D. S. Brewer.
- Orell, Vladimir, 2003, *A Handbook of Germanic Etymology*, Leiden – Boston, Brill.
- Paroli, Teresa, 1989, *Santi e demoni nelle letterature germaniche dell'alto Medioevo*, in *Santi e*



*demoni nell'alto medioevo occidentale (Secoli V-XI), XXXVI Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo (Spoleto, 7-13 aprile 1988), Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, pp. 411-489.*

- Philippson, Ernst Alfred, 1929, *Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen*, Leipzig, Tauchnitz.
- Pokorny, Julius, 1959-1969, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, I-II, Bern, Francke.
- Roberts, Jane, 2003, *Hrothgar's 'admirable courage'*, in *Unlocking the Wordhord: Anglo-Saxon Studies in Memory of Edward B. Irving Jr.*, ed. by Mark C. Amodio – Katherine O'Brien O'Keeffe, Toronto, University of Toronto Press, pp. 240-251.
- Robinson, Fred C., 1974, *Element of the Marvelous in the Characterization of Beowulf: A Reconsideration of the Textual Evidence*, in *Old English Studien in Honour of John C. Pope*, ed. by Robert B. Burlin – Edward B. Irving Jr., Toronto, University of Toronto Press, pp. 119-137, rist. in *The Tomb of Beowulf and other essays*, ed. by Fred C. Robinson, Oxford - Cambridge, Blackwell, 1993, pp. 20-35.
- Stanley, Eric Gerald, 1979, *Two Old English Poetic Phrases Insufficiently Understood for Literary Criticism* þing gehegan and seonop gehegan, in *Old English Poetry. Essays on Style*, ed. by Daniel G. Calder, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, pp. 67-90.
- Starck, Taylor – Wells, John C. (zusammengetrag., bearb. und hrsg. von), 1971-1990, *Althochdeutsches Glossenwörterbuch*, Heidelberg, Winter.
- Storms, G., 1972, *Grendel the Terrible*, «Neuphilologische Mitteilungen», 73, pp. 427-436.
- Tiefenbach, Heinrich, 2010, *Altsächsisches Handwörterbuch / A Concise Old Saxon Dictionary*, Berlin – New York, De Gruyter.
- Tupper, Frederick, Jr. (ed.), 1910, *The Riddles of Exeter Book*, Boston, Ginn and Company, (repr. Darmstadt 1968).
- Williamson, Craig (ed.), 1977, *The Old English Riddles of the Exeter Book*, Chapel Hill, The University of North Carolina.
- Wood, Francis A., 1931, *Prothetic Vowels in Sanskrit, Greek, Latin and Germanic*, «American Journal of Philology» 52, pp. 105-144.
- Woolf, Rosemary, 1953, *The Devil in Old English Poetry*, «Review of English Studies» 4, pp. 1-12, rist. in *Art and doctrine : essays on Medieval literature. Rosemary Woolf*, ed. by Heather O'Donoghue, London, The Hambledon, pp. 1-14.
- Wyatt, Alfred John (ed.), 1912, *Old English Riddles*, Boston, D.C. Heath & Co.



## Recensioni

Nicole Bériou, *Religion et communication. Un autre regard sur la prédication au Moyen-Âge*, Genève, Droz, 2018, 563 pp.

Gli articoli che Nicole Bériou ha radunato in questo elegante volumetto edito per i tipi di Droz sono il frutto del pluridecennale impegno con cui l'autrice ha scavato in un campo, quello della predicazione, tanto fondamentale quanto sovente marginalizzato nell'interesse di letterati e storici. Eppure, si tratta di un settore dal quale, come si dirà, gli specialisti possono trarre materiali preziosi e fruttuose piste di ricerca. Lo dimostra proprio questo libro, nel quale la medievalista francese di fama internazionale ha riunito un nucleo di suoi articoli da cui emerge indiscutibilmente la fecondità della ricerca nel campo della storia della religione medievale quando essa sia realizzata con metodologie innovative e da prospettive differenti. I 16 studi qui raggruppati avevano trovato spazio tra il 1990 e il 2015 in pubblicazioni francesi, belghe, italiane, ma sono stati riorganizzati secondo linee di indagine omogenee tanto che la loro riproposizione perde ogni carattere celebrativo per offrire al lettore indicazioni originali.

Studiosa di temi storico-religiosi e culturali, nonché di pratiche di comunicazione, Nicole Bériou ha sviluppato nell'arco di quarant'anni di attività interessi diversi, che vanno dall'edizione critica delle prediche medievali alla loro valorizzazione come specola sulla socialità e comunque sempre nell'ottica secondo cui la predicazione era nel Medioevo il più diffuso sistema di comunicazione e che quindi esso andava esplorato e conosciuto anzitutto in tale veste.

In altri termini, Bériou usa del sermone come di uno scandaglio, una sonda nella vita sociale: è l'osservatorio da cui osservare un mondo intero. La studiosa non si limita a sfruttare tale fonte storica come miniera da cui cavare materiale da costruzione, ma la inquadra nel più largo panorama dei movimenti culturali, religiosi e sociali del XIII e XIV secolo. Nelle oltre 500 pagine che compongono il volume, sono tratteggiate piccole vedute di vita quotidiana e *au fil de la lecture* siamo condotti ad osservare il gesticolare, il tono, le pause, gli accenti più o meno alti, il repentino cambio di lingua, il brusco passaggio da un codice comunicativo alto ad una lingua più quotidiana usati dai predicatori nelle chiese medievali in occasione del loro esercizio pastorale.

*Religion et communication* si rivela dunque sovrabbondante di spunti, né potrebbe

essere altrimenti data la vastità degli interessi dell'autrice e avendo essa dissodato un terreno tanto fertile quanto incolto.

Difficile dunque dare conto di tutti gli spunti che le pagine di questo bel volumetto ci sottopongono, per cui ci limiteremo a parlare solo di alcuni, quelli che ci sembrano, con una valutazione del tutto soggettiva, di maggiore interesse.

La prima sezione del volume (dedicata a «La prédication dans le système de communication») è riservata alle tecniche della predicazione e si apre con un contributo che analizza i legami tra predica e liturgia, («Prédication et liturgie» [45-64]), nel quale si sottolineano i riflessi che le Riforme, a partire da quella gregoriana, ebbero sulla catechesi e l'impulso decisivo che da esse venne alla diffusione della predicazione e come tale spinta si rivelò decisiva nel favorire l'esplosione del fenomeno ma anche nello spingerlo sovente fuori dal controllo della gerarchia. La sua fortuna rispondeva certamente alla necessità, anzi all'imperativo, della *dilatatio christianitatis* quale fu pensata e organizzata dal papato lungo l'arco del XII secolo, ma proprio il fatto di essere stato concepito in origine come veicolo di diffusione del *Verbum Christi* e in vista dell'annientamento dei nemici della fede finì per originare una «prolifération ... de prises de paroles difficilement contrôlables» [51], a sua volta frutto inatteso dell'ansia di «retour spontané aux sources du modèle évangélique» [*ibid.*]. Non a caso, su tale punto, la ricercatrice evoca il ben noto accostamento tra i predicatori e i giullari che si rinviene in un sermone di Nicolas de Biard. I confessori della fede, vi si dice, sono come i giullari di Dio, che devono far divertire per mezzo di quel che dicono e di come lo dicono: uno legge in chiesa, un altro canta, altro ancora *enromiante*, cioè mette in lingua romanza per i laici il latino biblico [53-54]. Se l'immagine non è nuova (pur che si pensi a San Bernardo e al suo paragonarsi a un *joculator* e *saltator*), essa conferma la centralità della figura del *praedicator* nella socialità medievale. Nonostante le differenze, d'altronde, tanto gli uni quanto gli altri giocavano gran parte delle loro chances comunicative nel rapporto con tutti gli strati della popolazione, mettendosi sempre nella condizione di avvicinarsi ad un pubblico mai uguale a se stesso e quindi rivolgendoglisi in una lingua comprensibile, per mezzo di immagini, idee e paragoni che non fossero estranei a chi ascoltava e che al contempo fossero tanto sorprendenti e inattesi da tenerne avvinta l'attenzione. E poiché il fine ultimo del predicatore era la salvezza dell'anima del suo pubblico, tutta la sua attività doveva essere fatta non solo con sommo studio, ma anche con altrettanto ben coltivate *ars* e abilità tecniche.

Storicamente la necessità di predicare, la coscienza sempre più marcata che tra i compiti principali di chierici e monaci vi fosse quello di produrre *sermones* significò da subito di dover fare i conti con il ruolo della lingua e con la secolare separazione legata al bilinguismo, questione cui Bériou dedica infatti «Latin et langues vernaculaires dans les

traces écrites de la parole vive» [65-86], una riflessione nella quale il tema è analizzato non unicamente dal rispetto della scelta dell'idioma, ma lo sguardo della indagatrice è pluriprospectivo. Da un lato, infatti, vi è la questione di come effettuare le citazioni bibliche (se cioè convenisse usare il latino o il volgare) e del complesso rapporto intercorrente tra la fonte dell'esegesi, la dottrina che su di essa si era andata accumulando nel corso di secoli di pensiero, e l'esposizione agli astanti (o ai lettori) dell'elaborato: rapporto mai univoco e sempre invece flessibile e adattato alle esigenze del sermone e del pubblico (al punto che la Bériou non esita a parlare di code-switching [67]); a questo nodo si legano poi i temi della "traduzione" per gli ascoltatori della Parola di Dio e del ricorso al latino del Libro Sacro come "garanzia" circa l'importanza di un'immagine o di un concetto. Da questo dunque discende il ruolo tanto essenziale giocato dalla lingua: grazie ad essa il D'Avray mise in discussione la tesi fin allora predominante secondo la quale i chierici predicatori in ogni caso si rivolgevano al proprio pubblico, foss'anche a quello laico, sempre e comunque in latino; e sempre grazie ad essa a sua volta Gill Constable nel 1994 poté indicare nei sermoni maccaronici, predicati in entrambe le lingue (volgare e latino), un fenomeno non marginale; non solo quindi nel XIII secolo il sermone si teneva ormai definitivamente in volgare, ma noi ormai siamo sicuri che le *reportationes*, pur se composte ancora in latino, sono ben lungi dall'essere quei riassunti un po' abborracciati e approssimativi che a lungo furono credute e invece custodiscono ancora tanta parte della realtà della pratica sermocinatrice.<sup>1</sup>

Dalle indagini della Bériou emerge d'altronde come fra le due lingue, quella colta clericale e quella quotidiana e "popolare" del pubblico, non sia esistita una linea di confine netta e definita, bensì come la comunicazione dei predicatori sia passata attraverso un sistema adattivo che non rinunciando a catturare l'attenzione (e quindi a favorire la conversione individuale) non voleva venir meno al rispetto del testo biblico e della sua latinità. Trovano così una ragione e acquistano nuova luce quei sermoni tramandati (e se del caso anche pronunciati) in lessico romanzo, ma la cui sintassi è palesemente latineggiante; e lo stesso dicasi per le prediche trapuntate di termini romanzi vestiti con desinenze latineggianti.

---

<sup>1</sup> Cfr. David D'Avray, *Death and the Prince. Memorial Preaching before 1350*, Oxford, Clarendon Press, 1994; Id., *Medieval marriage sermons: mass communication in a culture without print*, Oxford, Oxford University Press, 2001; Gill Constable, *The language of preaching in the twelfth century*, «Viator» 25, (1994), pp. 131-152; sulle *reportationes* cfr. Nicole Bériou, *La prédication de Ranulphe de la Houblonnière. Sermons aux clercs et aux simple gens à Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, 2 voll, Tournhout, Brepols, 1987 (Études Augustiniennes), I, pp. 59-60; Ead., *Les sermons latins après 1200*, in *The sermon*, a cura di Beverly Mayne Kienzle, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 363-448 (a p. 364); Jean Longère, *La prédication médiévale*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1983, p. 159. Sulle *reportationes* in volgare cfr. Carlo Delcorno, *Introduzione*, in *Bernardino da Siena, Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, a cura di Carlo Delcorno, Milano, Rusconi, 1989, I, pp. 7-70.

Ma oltre alla lingua era necessario anche attingere al patrimonio di idee e metafore condiviso con il pubblico. Per questo si rivelano assai ricche e generose di stimoli le pagine in cui la Bériou conduce le sue analisi sulle immagini come veicolo di comunicazione («Les images et la communication de la Parole de Dieu» [87-122]), e da quelle sulla concezione della musica tra i predicatori («Les instruments de musique dans l’imaginaire des prédicateurs» [123-148]). Proprio quest’ultimo intervento (in origine pubblicato, con il medesimo titolo, in *Les représentations de la musique au Moyen Âge. Colloque international, Paris, Musée de la musique, 2-3 avril 2004*, Paris, Cité de la Musique, 2005, a cura di Martine Clouzot e Christine Laloue, pp. 108-119) è emblematico del metodo seguito dalla storica francese e dell’ampio spettro di elementi che intervengono a formare la tesi di volta in volta da lei sviluppata, laddove dati di ordine linguistico, storico, esegetico, ecdotico si fondono a sostenere la tesi dell’autrice.

La seconda parte del volume («Rendre présent l’invisible») descrive i modi per inculcare negli analfabeti alcune nozioni del catechismo di base: la figura e le funzioni dell’angelo, il Cristo pellegrino di Emmaus, l’Eucaristia e l’intercessione nelle prediche di Ognissanti.

La terza parte («Des Saints façonnés par la Parole») è più specificamente agiografica: evoca, su diverse scale, il culto e l’uso che i predicatori fecero di figure come San Michele in «Saint Michel dans la prédication» [417-435]; ovvero San Bartolomeo in «Pellem pro pelle (Job 2,4). Les sermons pour la fete de Saint Barthélemy» [393-416], o anche di santi specialmente legati a singole città: Santa Maria Maddalena in ambiente parigino all’epoca della dedicazione di una chiesa al suo nome («Sainte Marie Madeleine dans les sermons parisiens» [295-372]), o San Pietro come patrono della città di Pisa nel XIII secolo («Saint Pierre, patron spécial de Pise au XIII<sup>e</sup> siècle» [373-392]).

Queste pagine ci aprono veri e propri quadri sulla vita medievale. Per fare solo alcuni esempi, apprendiamo dal sermone pronunciato il Venerdì Santo dell’anno 1272-1273 da Gilles du Val-des-Ecoliers, che il “trinciamento” era un rito di umiliazione (che consisteva nel portare un oggetto incongruo in pubblico) il quale conduceva a una morte simbolica [81] che era destinata a richiamare la Passione di Cristo, non a caso paragonata a questo sorprendente rituale; o che il maiale di Sant’Antonio si chiamava Carità [81]. Al di là dell’interesse aneddótico, tali dettagli sono spie preziose delle categorie del pensiero medievale, della loro immaginazione e si rivelano preziosi per le pratiche che essi ci svelano.

Uno dei nodi critici che questa raccolta di studi mette in luce è il complesso rapporto che esiste tra la realtà storica, cioè i sermoni così come essi furono pronunciati, e la realtà, altrettanto concreta, anzi per noi la sola davvero concreta, che ce li ha trasmessi, vale a dire le trascrizioni delle prediche. Le parole dei sermocinatori ci sono giunte, nessuno

ne dubita più, già abbondantemente filtrate da uno o più prismi che ne hanno deformato l'immagine. Da un lato, infatti, è del tutto credibile che chi si incaricò di trasportare su materiale scritto quelle che erano anzitutto parole, lo abbia fatto o prendendo note e appunti al momento della predica, o sfruttando la memoria di qualche astante o, altro caso possibile, mescolando questi due momenti e poi magari sottoponendo al predicatore stesso il materiale così assemblato. Ma lungo questo percorso, quanta parte della materia originaria, cioè di quanto avvenuto in quel preciso luogo e in quel determinato giorno, davanti a quelle persone, è stato poi adagiato sulle pergamene dopo essere stato sottoposto ad un processo di rilettura alla luce della cultura del raccoglitore o del copista che ne ha garantito la trasmissione? E lungo il percorso di fissazione, quanta parte dell'immediatezza comunicativa che sappiamo essere stata uno degli strumenti su cui i predicatori venivano formati è andata assumendo forme più rigide, diremmo più scolastiche? Quanto hanno inferito i modelli di prediche nella compilazione di un testo anzitutto orale? E poi: se i testi furono prima scritti per poi essere rappresentati in quegli spettacoli che dovevano (volevano?) essere le campagne di predicazione, cos'è successo, cos'è cambiato, tra il momento della loro ideazione e quello performativo? E quanta parte hanno avuto i modelli culturali e la formazione scolastica nell'indirizzare la memoria del raccoglitore e / o la mano del copista? Quanta parte del processo comunicativo è ancora visibile e percepibile in pagine che sembrano standardizzate? Per farcelo percepire Nicole Bériou prende in considerazione l'intero sistema di comunicazione sociale a cui i testi appartengono: la sua lezione metodologica si esplica nell'esercizio della ricerca. Si svolge sul campo e i testi ci rendono conto di ciò. D'altronde, se si voleva ascoltare ed essere ascoltati dalla gente comune, era necessario ricorrere a temi, immagini, suoni, posture, linguaggi corporali che risultassero unisoni con le liturgie in essere e con le immagini con cui gli astanti erano consueti: ogni predica era in fondo un concerto in cui il direttore doveva far interagire i vari strumenti e i diversi concertisti. Come intrattenere efficacemente su argomenti quali Dio, gli angeli, i santi, senza far ricorso a figure che parlano all'immaginazione o senza caricare le parole del quotidiano di significati diversi, inusuali, inattesi, in ogni caso altri dal loro significato immediato? Proprio l'impulso della studiosa ha incalzato la riflessione degli specialisti su questi problemi ed ormai la critica, può contare su una bibliografia salda, su fonti ben edite e riccamente documentate; eppure tutto ciò non rende meno complesso rispondere alle domande, pur decisive da tanti punti di vista, relativa all'accoglienza efficace. L'analisi risulterà certamente facilitata dalla certezza che in genere gli stessi riferimenti culturali accomunavano predicatori e ascoltatori e di questo beneficerà la ricerca storica: ma assolutizzare questo assioma significherebbe non fare i conti, ancora una volta, con il tema della ricezione del messaggio, ricezione che nel Medioevo, epoca del pensiero simbolico e analogico se ve ne è stata una, raramente poteva risultare privo

di reinterpretazioni e che dunque era normalmente sottoposto a un effetto distorsivo.

Dalle pagine del libro edito da Droz e di cui stiamo dando conto emerge con nettezza anche un'altra linea di indagine. Allorquando Raimondo Lullo affermò che «predicator debet esse theologus, ut sciat loqui de Deo», in qualche modo stava ripetendo quanto fin da subito i predicatori, tanto più quelli degli ordini mendicanti, sapevano e cioè che la predicazione doveva rispondere anzitutto a criteri di verità teologica: non a caso oggi si parla tranquillamente di teologia vernacolare (o, alla tedesca, *Frömmigkeisttheologie*). Ma essi avevano altrettanto chiaro che la sfida doveva contemperare la dottrina in quanto tale con l'*inventio*, retoricamente intesa, di un nuovo modo di parlarne, più adeguato alla necessità di un pubblico non inedito ma che non era mai stato così centrale negli interessi e negli obiettivi dell'azione pastorale della Chiesa romana. Fin lì, infatti, il centro politico, ed ecclesiale, erano state le corti: le parrocchie si erano certo imposte, ma con quanta lentezza e fatica, e seppure le città non avessero mai smesso di punteggiare il panorama europeo medievale, in nessun caso le *municipalitates* che le animavano ricoprirono quel ruolo decisivo che invece acquisirono nei secoli decisivi del Cento e Duecento. Tanto più poi che il loro pubblico era affatto diverso da quello che abitava le comunità monastiche, o anche da quello che affollava le aule universitarie e le stesse scuole dei frati. Per quei fedeli della città fu necessario fondare un nuovo tipo di letteratura religiosa.

Entro questo quadro largo, si inserisce una pista di ricerca sulla quale vorremmo soffermarci un po' più a lungo, anche perché essa coinvolge i tre testi su cui la raccolta qui esaminata si chiude e che sono dedicati appunto all'ambiente francescano. I primi due contributi trattano del fondatore stesso dell'ordine dei minori e cioè «Saint François, premier prophète de son ordre, d'après les sermons du XIII<sup>e</sup> siècle» (precedentemente pubblicato in *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident, XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s., Colloque international, Chantilly, mai 1988*, Roma, École Française de Rome, 1990 [«Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 102/2], pp. 535-556); e di «Saint François dans la Légende dorée et dans les sermons de Jacques de Voragine» (apparso in *I Frati Minori nello specchio dell'Europa, Assisi, Ott. 2014, XLII Convegno internazionale*, Spoleto, CISAM, 2015, pp. 279-312). Il terzo invece riguarda Santa Chiara: «Sainte Claire: sermons dans l'espace français» [489-562], e che in origine aveva trovato spazio in *Sainte Claire d'Assise et sa postérité. Actes du colloque international organisé à l'occasion du 8<sup>e</sup> centenaire de la naissance de sainte Claire, U.N.E.S.C.O., (20 septembre-1<sup>er</sup> octobre 1994)*, a cura di Geneviève Brunel Lobrichon, Dominique Dinet, Jacqueline Gréal, Paris - Nantes, Association Claire Aujourd'hui, 1995, pp. 119-154).

Il legame tra il santo e l'ordine da lui fondato viene analizzato attraverso san Francesco, il nuovo apostolo e profeta stigmatizzato del suo ordine, e santa Chiara d'Assisi, ancora poco conosciuta in Francia intorno al 1260.



Muovendosi con sicurezza tra le abbondantissime fonti di cui, fortunatamente verrebbe da dire pensando ad altri argomenti per i quali invece latitano i materiali, disponiamo, Bériou ricostruisce ambienti e profili concentrandosi soprattutto su soggetti e vicende che contrappuntarono il XIII secolo. Nelle pagine del volume si precisano i profili di Giacomo da Vitry o di quel Pietro Cantore che fu vero animatore del cerchio di intellettuali e chierici che, partendo dalle rive della Senna parigina, diedero un decisivo impulso al rinnovamento pastorale della Chiesa insegnando nuovi modi di predicazione e di esegesi biblica. La loro opera fu tesa a generare una nuova omiletica e non a caso essa incontrò l'immediato favore dei mendicanti, così generando innovative figure di predicatori specializzati. Lo stesso insegnamento teologico finì per essere finalizzato all'attività omiletica e dunque alla conversione morale e intellettuale dei laici: i canoni del Concilio Lateranense IV (1215), indiscussa fonte ispiratrice per le prime generazioni degli ordini mendicanti, si fecero portavoce e diedero forma canonica (e quindi forza giuridica) proprio a queste posizioni. La sfida era lanciata: francescani e domenicani risposero.

L'ampiezza e l'importanza di tale risposta emergono nettamente da quanto la ricerca sulla sermonistica ha potuto determinare negli ultimi decenni: basti qui ricordare la pubblicazione da parte di Johannes Baptist Schneyer del suo monumentale *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, Munster, Aschendorff, 1971, il benemerito registro nel quale sono stati catalogati oltre 100.000 sermoni latini e che, al di là di tutti i limiti che recensori ed utilizzatori non hanno mancato di sottolineare, comunque rappresenta a tutt'oggi un indispensabile strumento di lavoro per chi voglia occuparsi anche di questi temi. Soprattutto quando esso sia integrato con i lavori con cui a partire dagli anni Settanta il padre Louis Jacques Bataillon aprì la strada a gran parte delle indagini attuali.<sup>2</sup> Non a caso il suo nome è tra quelli più citati negli studi della Bériou, accanto a quello di studiosi che, dopo i primi lavori pionieristici di cui si è detto, hanno fatto compiere alla storia dell'omiletica medievale un ulteriore passo avanti nella metodologia di indagine.<sup>3</sup>

Se grazie a tali classificazioni disponiamo ormai di un panorama generale che ci consente di esplorare terreni vergini, metodologicamente questi lavori si sono rivelati fruttuosi, perché ci hanno insegnato che, oltre ad usare i sermoni come fonte storica, per comprenderne la natura se ne deve valutare la funzione all'interno di una collezione, individuare il ruolo liturgico, anatomizzare le relazioni tra la forma orale che fu data, la registrazione scritta del discorso e la data, l'autore il pubblico cui era destinato. Per Bériou, ad esempio, sono stati una pista per esplorare atteggiamento e mentalità di una

---

<sup>2</sup> Molti dei quali hanno trovato posto nel volume Louis-Jacques Bataillon, *La prédication au XIII<sup>e</sup> siècle en France et Italie. Études et documents*, Aldershot - Brookfield, Variorum, 1993.

<sup>3</sup> Cfr. per esempio i suevocati studi curati da Beverly Mayne Kienzle (cfr. nota 1).

serie di predicatori attivi nel periodo che intercorre tra la morte di Francesco d'Assisi (4 ottobre 1226) e il momento in cui nell'Ordine trovarono forma stabile le norme regolative della predicazione attraverso la regolamentazione del *cursus studiorum* dei frati (Capitolo di Narbona, 1260).

L'opera della Bériou si rivela dunque ricca di dati di prima mano, di solito tratti da manoscritti non ancora pubblicati; nei suoi articoli si muovono predicatori ben noti (Pietro di Limoges, Federico Visconti tra gli altri) accanto a una moltitudine di persone anonime le cui parole e talvolta i cui gesti sono stati raccolti in prima persona da quegli sconosciuti uditori senza i quali oggi tanta abbondanza di fonti non ci sarebbe giunta e che consentono a Nicole Bériou di mettere a profitto non solo sermoni modello o testi messi per iscritto dai loro stessi autori, ma anche e soprattutto note di ascoltatori che con nettezza di dettagli ci informano di come doveva andare la predicazione vera e propria, dei suoi fini e delle sue radici, dei mezzi utilizzati.

Non ci si può quindi che rallegrare della scelta della studiosa di raccogliere questi suoi articoli in un libro ben congegnato e reso facilmente maneggiabile dagli strumenti che ci vengono messi a disposizione: gli indici dei luoghi biblici [535-542], quello dei nomi di persona [543-550], quello degli autori contemporanei [551-556] e infine una tavola delle illustrazioni [557] rendono agevole il lavoro di chi voglia spostarsi nel volume secondo linee di lettura non sequenziali.

Se possiamo rimpiangere l'assenza di un indice tematico che avrebbe facilitato ulteriormente il lavoro di lettura, dobbiamo comunque sottolineare che la struttura del volume permette di individuare con facilità i temi che possono interessare ai lettori. Tale cura emerge anche dal fatto che le numerose immagini che illustrano e corredano il testo (sculture, vetrate, illuminazioni) sono ben sottotitolate e sempre pertinenti [557].

Con questo suo "sguardo sulla predicazione" la storica d'Oltralpe, oltre a confermarci la sua condizione di grande specialista di storia religiosa e culturale che ha saputo esplorare la predicazione nella sua funzione di mass media della società medievale, ci fornisce uno strumento prezioso, che sarà utile a chiunque, da qui in avanti, voglia condurre ricerche su un nodo capitale della società medievale.

Non si può dunque che consigliare la lettura di questo volume destinato a dissolvere i dubbi di chi ancora deve convincersi circa la ricchezza di informazioni che lo studio delle prediche può riservare per storici, linguisti e antropologi.

Gerardo Larghi

Jean-Louis Biget, *Église, dissidences et société dans l'Occitanie médiévale*, Paris, De Boccard, 2020 (Mondes médiévaux, 2), 960 pp.

«Si saint Pierre et saint Paul étaient devant les inquisiteurs, aussi bons chrétiens qu'ils fussent et qu'ils soient, les inquisiteurs les traiteraient assez mal pour leur faire confesser l'hérésie»: con queste parole, poste in apertura del retro di copertina del ponderoso volume contenente 34 articoli di Jean-Louis Biget e appena dato alle stampe per i tipi di Ciham-Éditions di Lyon, nel 1303 Bernard Délicieux, frate minore originario di Montpellier, presentava al re di Francia Filippo il Bello la situazione che si era creata in Linguadoca, laddove da almeno 150 anni era in corso una durissima lotta tra la Chiesa e coloro che si autodefinivano «boni homines».

L'aneddoto è emblematico, dal nostro punto di vista, di tutta la complessità e dell'articolazione nel vissuto storico di quel fenomeno, umano prima che religioso, sociale, economico o addirittura militare, che si ha la consuetudine di battezzare catarismo e che più correttamente vorremo invece denominare semplicemente eresia: è a tale contesto storico e sociale che Biget ha consacrato nel corso di diversi decenni le sue fatiche, di cui è testimonianza il volume che qui recensiamo.

Nel solco della migliore tradizione storica francese, attraverso indagini condotte su specifiche regioni geografiche o su periodi cronologici ben definiti, mediante l'esame accurato delle fonti, anche di quelle talora ritenute secondarie o di relativa importanza, partendo dall'analisi di casi singoli, l'autore, che è stato a lungo professore presso l'*École normale supérieure de lettres et sciences humaines* di Saint-Cloud e a cui generazioni di storici medievalisti francesi devono dunque la loro formazione, giunge a comporre un quadro generale in cui le singole tessere trovano un ordinamento coerente e puntuale.

Ovviamente la circostanza per cui gli articoli radunati nel volume furono originariamente pubblicati tra il 1971 e il 2017 non può non aver lasciato qua e là delle tracce, ma diciamo subito che questa circostanza, lungi dal diminuire il valore complessivo dell'opera, aiuta anzi a comprendere l'importanza delle posizioni assunte dal loro autore, nonché a misurare l'ampiezza dei mutamenti subiti dai paradigmi con cui gli storici hanno accostato le molteplici sfaccettature del fenomeno ereticale.

Se a tutti, infatti, è ben noto che tra XII e XIII secolo in alcune regioni europee si dovette scegliere tra il dichiararsi fedeli alla tradizione religiosa – e quindi anche ecclesiastica, culturale, spirituale, persino politica e sociale – del cristianesimo cattolico romano oppure abbracciare una nuova dimensione religiosa che si autoproclamava nudamente e radicalmente «il solo e vero cristianesimo», meno evidente è l'ampiezza e la differente entità dei problemi che tale evento porta con sé.

In questo senso Biget ha avuto un ruolo decisivo nella nascita e poi nello sviluppo

del dibattito sulla concezione di eresia, sul suo divenire da “semplice” dissidenza a “eresia catara e albigese”, sulla sua natura endogena o esogena rispetto alla dottrina cattolica: ed è un dibattito che è ancora lungi dall’essere concluso, pur dopo aver contrapposto, e diviso, da almeno un ventennio le diverse scuole storiografiche.

Il tema di fondo riguarda le narrazioni degli inizi e della storia delle dottrine ereticali: quanto le fonti, contrassegnate da intenti polemici o di origine inquisitoria, hanno contribuito a convincere gli storici di essere di fronte a descrizioni precise di una realtà certa? Quanto la nostra visione era (possiamo dirlo) debitoria di una interpretazione “letterale” di quelle stesse fonti? Quanto l’idea tradizionale, quella vincente per almeno due secoli, secondo cui le Chiese catare furono dotate di una precisa identità, di un’organizzazione speculare a quella della gerarchia cattolica (con propri vescovi, ecc.), che si diede un alto grado di continuità istituzionale, con dottrine e rituali assai specifici, rispecchiava la realtà concreta, fattuale? Merito indiscusso di quel gruppo di studiosi che poi qualcuno ha definito “della scuola decostruzionista”, di cui fa parte anche Jean-Louis Biget, fu certamente quello di ridiscutere le fonti e di individuarvi i debiti contratti verso le categorie mentali, le dottrine coeve, sottolineando il peso notevole che in esse è occupato dagli interessi immediati di chierici, monaci, politici e inquisitori, e quello di riconoscervi il lento affermarsi di una finzione basata sulla costruzione / invenzione ideologica dell’eresia.

Passaggio ineludibile, dal rispetto metodologico, di questo processo di revisione fu la domanda di quale sia stato l’effetto deformante del vocabolario nelle fonti ecclesiastiche: tra il *délaissement des dîmes* studiato da Biget [119-170], e la tradizionale *restitution des dîmes*, non passa solo una differenza terminologica, ma c’è una vera e propria evoluzione delle prospettive storiografiche.

Non si può dunque che apprezzare la scelta di consacrare l’intero secondo capitolo del volume a un argomento che ha fatto scorrere molto inchiostro e attorno al quale ancora molto lavoro resta da fare: le pagine dedicate a «La dîme et les investissement secclesiastiques» [93-219], raccolgono gli articoli su «La dîme en France (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)»; «Le délaissement des dîmes par les laïcs dans le diocèse d’Albi à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Contribution à l’étude des revenus de l’évêché et du chapitre de la cathédrale»; «Perception et revenu des dîmes dans le diocèse d’Albi (1334-1339)»; «Le financement des cathédrales du Midi au XIII<sup>e</sup> siècle». Biget dimostra tutta la sua notevole padronanza metodologica nell’uso di fonti che riguardano geograficamente la situazione dell’intero *Héxagone* e che si distendono lungo l’arco di almeno 300 anni. La materia è tecnica, certo, ma a partire da una analisi dettagliata e localizzata dei processi che interessarono il sistema delle decime, dai cambiamenti intervenuti nella loro ripartizione, ai mutamenti nei diritti di percezione delle stesse, all’adeguamento dei sistemi di finanziamento di istituzioni che ancora si dovevano dotare di strumenti di controllo e di gestione, lo studioso

arriva a precisare per mezzo di tabelle, schemi, cartine la metamorfosi dei rapporti tra sistema economico, mondo religioso ed evoluzione politica. Secondo l'autore, infatti, i grandi cambiamenti intervenuti nella raccolta e nella distribuzione delle decime mutarono radicalmente equilibri sociali consolidati e con essi le condizioni di vita di larghe fette della popolazione, a partire dalla piccola aristocrazia meridionale.

Un secondo esempio di quanto un'attenzione al lessico delle fonti possa essere stata decisiva per la lettura del passato condotta dallo studioso d'Oltralpe ci è offerta dalla sua analisi dell'uso, tanto comune oggi quanto raro nel Medioevo, del lemma "cataro".

Il primo ad impiegarlo fu, come noto, il monaco Eckbert di Schönau (1164) e lentamente si impose nelle fonti inquisitoriali e tra i polemisti di parte cattolica. Esso poi è stato associato a partire dal XIX secolo a certi movimenti eretici: solo un opportuno ritorno alle fonti ha consentito di cambiare le nostre convinzioni e, a partire dalla metà degli anni Novanta del XX secolo, le indagini storiche ci hanno disvelato che gli eretici del Sud della Francia ignoravano quel dualismo teologico loro attribuito nei testi inquisitoriali, ma anche in quelli scolastici e prima monastici.

Biget, che è stato tra i protagonisti di questo drappello che ha saputo *faire la révolution*, ha puntualmente collegato le ipotetiche devianze dottrinali a singoli capitoli della storia delle contestazioni alla Chiesa romana e alla criminalizzazione di chi, di volta in volta, si oppose alla volontà romana, e ha collocato attorno al 1240 il momento in cui coloro che fin lì erano stati eretici divennero dualisti e "catari". La repressione ereticale, insomma, avrebbe avuto a che fare più con le forze che nella Chiesa contrastarono la spinta centralizzatrice nata dalla riforma gregoriana che con l'antica opposizione tra il principio del Bene e quello del Male: ciò che le autorità hanno combattuto tra gli eterodossi fu anzitutto il loro rifiuto del processo di istituzionalizzazione ecclesiastica e di quella trascendenza dei poteri centralizzati che non poteva che andare a scapito delle forme locali di organizzazione sociale e religiosa. In questo senso chiunque voglia andare oltre la banale ripetizione di cliché ormai datati sui *bons hommes* e sul loro profilo sociale, dovrà meditare gli articoli che Biget ha raccolto nel quinto capitolo del volume, intitolato «La dissidence des bons hommes. Caractères, sociologie, évolution» [603-884] e composto dai seguenti articoli: «La dissidence des "bons hommes". Approche synthétique»; «À propos de "l'hérésie" des "bons hommes". Un itinéraire d'approche»; «Les dissidents et la chair, selon leurs adversaires»; «Dissidents des pays de l'Agout (1200-1300)»; «Fortune des Albigeois condamnés par l'Inquisition»; «Aspects du crédit dans l'Albigeois à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle»; «Les Albigeois devant les inquisiteurs (1286-1287)»; «L'Inquisition médiévale en Occitanie, replacée dans son contexte»; «Un procès d'inquisition à Albi en 1300»; «Sépulture des enfants et patria potestas. Un procès devant l'officialité d'Albi en 1335».

Muovendosi con equilibrio tra *une apologetique excessive* e un *anticléricalisme peu réfléchi* [605], Biget disvela il lento trasformarsi della Chiesa e il contemporaneo emergere di un movimento interno di contestazione di questa metamorfosi. Le pagine qui in esame ci danno l'occasione di assistere, in un crescendo costante e parallelo, a un processo di irrigidimento delle posizioni e, insieme, alla costruzione nelle fonti ortodosse della Chiesa post-gregoriana da parte di intellettuali, monaci e del Papato stesso, di un'ideologia eretica. Dualismo, catarismo, obiezione al matrimonio, presenza reale di Cristo nell'Eucarestia, rigetto del giuramento sono punti critici e di discussione interni all'ortodossia di quei secoli, e sono però anche argomenti divisivi dell'ortodossia stessa rispetto alla dissidenza: a ragione, e sia pure con le necessarie precisazioni e con la dovuta prudenza, non si può più negare che una parte dei contenuti dell'eresia siano endogeni rispetto alla Chiesa più che esogeni da essa. Il monopolio clericale sul sacro comportò, infatti, l'espulsione dell'aristocrazia da un contesto su cui aveva esercitato fin lì il monopolio o quasi, e soprattutto significò minarne *ab imis* il potere secolare, come dimostra l'equilibratissima sintesi di Biget [605-616]. Facile a questo punto comprendere perché proprio la piccola aristocrazia e le nuove *élites* urbane, che erano in piena espansione culturale altrettanto che economica, si siano opposte fieramente a un simile processo unificante.

Ma ciò implica anche la presa d'atto che l'eresia non fu affatto un fenomeno popolare: laddove più forte essa si affermò, giunse al massimo a riguardare il 10% della popolazione; Biget dimostra anzi come essa abbia coinvolto poco più del 5% della popolazione occitana dell'epoca. D'altronde la sua natura «d'insincarnée, abstraite, 'froide'» ne faceva «une religion typiquement élitiste, car la piété populaire s'attache à des lieux, à des images, à des personnes, à la pompe et au mystère du rituel» [609]. La dissidenza fu un fenomeno sociale, un *must aristocratique* [671], un modo di coltivare la propria distanza da una deriva di cui non si poteva condividere il risultato ultimo, dato che esso coincideva con la propria rovina personale e, assai più, con la fine di una civiltà che si voleva a propria volta eterna. Corrispettivo di questo élitismo furono le origini e le fondamenta aristocratiche del principale strumento, almeno fino alla nascita degli ordini mendicanti, della lotta antieretica, e cioè quell'Ordine cistercense che oltre ad essere stato fondato da esponenti appartenenti alla aristocrazia, incorporò lungo i primi decenni del XII secolo una buona parte dei movimenti evangelici nati subito dopo il Mille:<sup>1</sup> «l'Église du temps n'est pas neutre socialement» [637]. La scissione dualista d'altronde fu, come dice Biget stesso citando le parole di Jean Jolivet, «une scission de l'universel» [658], o come spiegò, con un po' meno misticismo, Chiffolleau, «surtout (sinon exclusivement)

---

<sup>1</sup> Così è stato ad esempio, per i movimenti fondati da Stefano di Obazine, Gerardo di Sales, Roberto della Chaise-Dieu [637].

une construction [...] de la scholastique» [658, n. 43]. Dal momento che la religione e la società formavano nella mentalità dell'epoca un tutt'uno, ogni tentativo di opporsi a quanto ne rappresentava il pilastro fondativo non poteva che essere azione del Grande Nemico. L'opposizione alla crociata albigese fu quindi una opposizione di tipo politico ed economico assai più che non religioso: la costruzione di una *altérité dyabolique* [657] nella figura dell'eresia rispondeva alle necessità di una parte della collettività. Laddove, ed era questo il caso del Meridione francese, il giuramento era posto al fondamento di ogni legame sociale e laddove esso costituiva, anzi garantiva, ogni pratica feudale, il suo rifiuto, e per di più quand'esso fosse, come qui, fondato su una interpretazione letterale del dettato evangelico, non poteva che spingere i sostenitori di questa posizione fuori dal contesto cristiano e quindi, *ipso facto*, in territorio demoniaco [673, e n. 60].

Ma allora, se così fosse, come giustificare la quantità di giuramenti che si rinvencono nel *Cartulaire* dei Trencavel alla luce dell'indiscutibile presenza del fenomeno ereticale proprio nelle terre dominate dal lignaggio?<sup>2</sup> Certo, la storia evenemenziale ci ha insegnato che furono i conti di Tolosa, nella persona di Raimondo V, a indicare nei domini dei Trencavel il vero rifugio delle *vulpulae* dissidenti dandoli così in pasto alle forze politiche capetingie e papali. Ma il nefasto, almeno dal punto di vista del Meridione occitano, tentativo dei conti di Saint-Gilles non chiarisce come mai proprio laddove dominavano i visconti di Albi la dissidenza avrebbe trovato terreno fertile. La spiegazione che Biget propone sul punto ci sembra fondata e convincente: il giuramento rappresentava lo strumento istituzionale fondamentale nelle terre dei Trencavel soprattutto perché esso fu usato in misura massiccia per ridurre in condizione vassallatica una intera classe formata dai castellani allodiali, lignaggi che fin lì avevano potuto vantare un dominio assoluto, cioè libero da ogni peso fiscale o giuridico, sulle proprietà famigliari. Certo, col *fief de reprise*, essi si vedevano ritornare i beni appena ceduti, ma ormai la loro *potestas* su tali ricchezze e i diritti connessi non sarebbe stata più né piena né libera. Nel migliore dei casi erano obbligati al servizio cavalleresco, quando non fossero invece sottoposti a carichi di imposte e limitati nei loro privilegi. Simili campagne di centralizzazione feudale posero fine a un mondo, quello dei castellani allodiali, e comportarono contemporaneamente anche la rovina della cavalleria che di quel mondo era espressione [673-675]. I dati sociologici e quelli relativi al radicamento ereticale convergono e spiegano il perché del rifiuto: la dimensione dottrinale e teologica essendo costitutiva della dimensione

---

<sup>2</sup> Questo documento, di importanza capitale, è conservato presso la *Société archéologique de Montpellier*, ms. 10 ed attende ancora una edizione adeguata e moderna. Ad oggi si può solo fare riferimento al lavoro di Joseph Dovetto, *Cartulaire des Trencavel. Analyse détaillée des 617 actes (957-1214)*, Carcassonne, Centre de Recherches et d'Information historiques des conférenciers de la Cité, 1997.

economico-sociale, rifiutarne una comportava l'automatica contestazione dell'altra. Evocare il divieto evangelico di ogni giuramento significava affermare il proprio diritto ancestrale su terre e domini, ma insieme respingere ogni tentativo di costruire la piramide feudale. Nei territori in cui i legami orizzontali erano più forti e profondi più forte fu anche l'opposizione a ogni spinta centripeta e a ogni politica tesa a sostituire quei vincoli con una struttura feudale verticale.

Analogamente Biget rileva come le accuse di depravazione sessuale che coinvolsero, in un crescendo indubbio, i dissidenti di diversa estrazione e in diversi tempi e luoghi, corrispondano al progressivo sforzo della Chiesa romana di inquadramento della società attraverso il controllo del matrimonio e delle pratiche sessuali: il *topos* delle mostruosità commesse dagli eretici risale all'Antichità ma esso fu anche lo strumento culturale per "demonizzare" ogni dissidenza, in una commistione tra immagini tradizionali (il diavolo che compare sotto forma di gatto nelle assemblee degli eretici) e nuove perversioni: gli adepti di queste dottrine baciano il felino nelle parti intime e poi si accoppiano tra loro in funzioni orgiastiche [651-653].

Ci si scusi se ci soffermiamo su un ennesimo esempio del nesso tra la costruzione di una dimensione teologica ereticale e le metamorfosi che stavano scuotendo la società meridionale tra XII e XIII secolo.

Da più parti e da tempo ci si andava interrogando su quei casi, non limitati né marginali, in cui le carte ci parlano di donazioni sul letto di morte disposte in favore di fondazioni monastiche o religiose, mentre dalle fonti inquisitoriali apprendiamo che gli stessi personaggi avrebbero ricevuto il *consolamentum* appena prima del decesso. Come spiegare questo duplice atteggiamento? Biget avanza una spiegazione che potrebbe apparire a prima vista semplice quando non semplicistica: si trattava di spegnere ogni timore per il futuro e di assicurarsi, in qualunque modo, la vita eterna [685-686]. Ma appunto, nella propria coscienza non si percepiva il *consolamentum* come un *altrum*, come qualcosa di estraneo, di diverso, che era in contrasto o in opposizione rispetto alla normale dottrina. Era invece una pratica sentita, per lo meno in quel determinato contesto umano e sociale, come "interna" al cristianesimo e dunque pienamente e perfettamente ortodossa.

Quelli che abbiamo appena elencato sono alcuni degli esempi su cui si è esercitata l'acribia di Biget e che gli hanno consentito di sostenere la sua analisi del fenomeno ereticale.

Ormai quasi tutti gli specialisti riconoscono che le fonti sopravvalutano l'unità e il grado di organizzazione e di consapevolezza di sé dei gruppi ereticali. Con ciò il dibattito non si è ovviamente concluso posto che, eliminati i massimalismi e le posizioni teoriche cui la natura stessa dell'argomento presenta facilmente il fianco, gli studiosi si sono chiesti



se tutto nelle narrazioni è fittizio o se in esse vi siano comunque elementi storici.

Ripercorrere il volume con i contributi di Biget consente dunque non solo di riandare con la memoria ad una stagione storiografica feconda e stimolante, ma anche di ripensarne alcuni dei risultati alla luce dell'evoluzione subita dalla nostra conoscenza della storia del Midi francese medievale. Non a caso, Julien Théry nella sua Prefazione ha sottolineato quanto il metodo scientifico di Biget, fondato su una analisi rigorosa degli archivi e sulla analisi di problemi puntuali più che su ragionamenti generali quando non 'meta-storici', gli abbia consentito di ricostruire quelle dinamiche locali o regionali che fondarono poi i grandi movimenti epocali.

Per questo non si può non apprezzare la sapiente predisposizione degli articoli secondo criteri insieme storici, sociali e contenutistici. Ma soprattutto il fatto che lo stesso Jean-Louis Biget abbia rimesso mano ai suoi scritti, li abbia aggiornati e rielaborati, non solo in vista di una armonizzazione editoriale ma in funzione delle nuove prospettive storiografiche, fa di questo libro un caposaldo della bibliografia ereticale largamente intesa, per quanto la materia catara o albigea e ovviamente i territori linguadociani vi giochino il ruolo preponderante.

Data proprio la ricchezza degli argomenti affrontati, risulta davvero difficile presentare una analisi compiuta di tutti i temi toccati da Biget, per cui ci limiteremo a discuterne alcuni.

I testi sono divisi in sei capitoli, il primo dei quali è un «Aperçu du premier millénaire chrétien» [17-92], ed in esso trovano posto tre articoli consacrati alla storia monastica dell'Albigeois e del Rouergue nonché a quella delle Salvetat (questi i contributi: «Les premières fondations monastiques de l'Albigeois (VI<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle)»; «L'épiscopat du Rouergue et de l'Albigeois (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)»; «La Sauveté de Vieux-en-Albigeois. Reconsidérations»). Nell'ultimo lavoro di questa triade attraverso una rimediazione delle fonti e un magistrale esercizio di critica storica, Biget non solo respinge il tentativo di retrodatazione dell'atto fondativo del territorio esente albigea, ma lo inquadra negli eventi sociali e religiosi dell'XI secolo. Si tratta di un esercizio magistrale, perché inserendo la storia religiosa rutena o linguadociana nella cornice del tempo lungo, ripercorrendone le relazioni con i lignaggi aristocratici e puntualizzandone le radici, lo studioso legge quanto avvenuto nel XII secolo non come un improvviso accendersi di una luce, ma entro il succedersi, ordinato quanto possono esserlo le cose umane, di eventi che portarono i vescovi a trasformare il loro dominio territoriale in una signoria feudale tesa verso l'indipendenza; modello peraltro dell'intero Midi.

Ma lo sguardo dello storico d'Oltralpe non si ferma al Medioevo, e invece arriva a leggere la modernità proprio attraverso lo sguardo che essa ha gettato su quell'epoca. E anche qui non mancano né le sorprese né le conclusioni che per essere provocatorie non

sono meno fondate sui fatti e sulle fonti. Il quarto capitolo, infatti, è intitolato «La croisade contre les Albigeois. Causes, développements, conséquences, mémoires» e vi si passano in rassegna quegli eventi tanto centrali e importanti che siamo soliti chiamare crociata albigese. In esso l'autore ha radunato precedenti studi (tra cui «La croisade contre les Albigeois. Contexte et premiers développements»; «Béziers, citadelle de l'hérésie?»; «Sur les violences de la croisade. Réflexions à propos de la prise de Béziers»; «Lavaur, l'hérésie et la croisade»; «Anthropologie de la bataille médiévale. Le cas de Muret»; «La croisade albigoise et les villes»; «La croisade des barons en Albigeois: un échec»; «La dépossession des seigneurs méridionaux. Modalités, limites, portée»; «Effets de la croisade : nouveaux seigneurs, nouvelle administration»), tra i quali spiccano, almeno dal punto di vista del tutto soggettivo di chi scrive queste linee, le pagine su «Imbert de Salles, défenseur de Montségur»; «Montségur dans quelques romans français du xx<sup>e</sup> siècle»; «Albi, Toulouse, Béziers, trois villes et la croisade (1209-1229) : jeux du réel, de l'idéal et du souvenir». Tre articoli nei quali, muovendo dalla microstoria locale e dalla sovrabbondante produzione che ha inondato il ventesimo secolo di libri e romanzi su Montségur, il Graal, un catarismo ridisegnato sui bisogni della polemica contemporanea ed in cui i fatti storici sono riletti alla luce di una sociologia *à bon marché*, Biget individua i nodi e gli eventi che hanno contribuito al formarsi e all'affermarsi di una vera e propria leggenda del catarismo e dell'eresia albigese. Lo storico identifica negli ambienti intellettuali parigini prossimi all'occultismo i promotori di una lettura spiritualista degli eventi che portarono al trattato di Méaux e alla fine della stirpe dei conti di Tolosa. Il dramma di interi gruppi sociali che si sentivano pienamente e irrimediabilmente cattolici fu rivestito del manto di un'eresia che riguardava più una certa massoneria ottocentesca [555 sgg.] e quei circoli da cui fluì anche il felibrismo. La gnosi medievale fu impiegata per veicolare prodotti e idee che con essa poco o nulla avevano a che fare [557], nel quadro di un vasto fenomeno intellettuale e di sommovimenti che sul finire dell'Ottocento e i primi del Novecento stavano rivoluzionando la vecchia Europa. Per quanto lo spiritualismo del Tempio Solare fosse indubbiamente altro dalla dimensione disincarnata propria delle eresie medievali, nel corso del XIX e del XX secolo queste vennero arruolate per sostenere improbabili letture storiche che proiettavano indietro intuizioni tutte moderne. Proprio come in tanto Medioevo, in fondo e paradossalmente, in quegli ambienti urgeva il bisogno di collegarsi ad un passato letto come misterioso e quindi percepito come affine a sé. Biget sottolinea quanta parte di ogni lettura spiritualista del catarismo sia debitrice a circoli e ambienti pervasi di esoterismo, quanti adepti di tradizioni iperboree e di culti solari abbiano alimentato, con invenzioni e distorsioni, il mistero del catarismo, di Montségur, del Trésor dei catari, contribuendo a trasformare un evento storico, né più sanguinoso né meno drammatico di tanti altri, in un paradigma proprio a costruire una

identità nazionale, quella occitana. Sono pagine curiose e appassionanti che raggiungono e corroborano le conclusioni cui sono pervenuti anche altri filologi e studiosi: tra tutti si rinvia qui agli studi che Lucia Lazzerini ha recentemente dedicato a questo argomento.<sup>3</sup>

Concludiamo ricordando che il terzo capitolo, «Préliminaires de la croisade contre les Albigeois: origines des frères prêcheurs», formato da questi articoli: «Situation religieuse du Languedoc en 1206», «Face à l'hérésie albigeoise: prédication ou croisade ?», «Saint Dominique, la société de l'Occitanie, les bons hommes et les vaudois (1206-1217)», «Les Dominicains, les hérétiques et l'Inquisition en Languedoc», e il sesto capitolo «Spirituels et Béguins», in cui hanno trovato spazio i contributi «Autour de Bernard délicieux. Franciscanisme et société en Languedoc entre 1295 et 1330» e «Culte et rayonnement de Pierre Déjean-Olieu en Languedoc au début du xiv e siècle», sviluppano linee di indagine altrettanto interessanti e innovative, relative, come svelano i titoli stessi, agli ambienti dei frati francescani e domenicani. Il grande merito di Jean-Louis Biget è la sua capacità di collocare ogni dettaglio relativo alla nascita e allo sviluppo dell'eresia nel contesto largo dell'incompletezza dello Stato di Tolosa, della bramosia dei re di Francia, dei duchi d'Aquitania (e poi dei re d'Inghilterra), di quei conti di Barcellona che divennero re d'Aragona: endogena al cristianesimo, l'eresia fu facilmente strumentalizzata a fini politici e religiosi laddove anche la denuncia dell'alto clero meridionale ritenuto "troppo tiepido" verso gli eretici fu funzionale all'azione centralizzatrice affidata ai legati papali e a quella, assai meno morbida, dell'Inquisizione. L'azione degli ordini mendicanti sostenne certo la lotta contro le *vulpes* che minacciavano la sicurezza della vigna di Dio, ma nel contempo rivoluzionò la Chiesa stessa: tra XIII e primo XIV secolo l'opera dei figli di Domenico e dei seguaci di Francesco in Linguadoca, offrendo un posto d'onore tra il clero ai figli di quei mercanti e di quegli aristocratici che in precedenza se lo erano visto strappare con la forza, dissipò quel malessere materiale oltre che spirituale delle élite urbane che aveva generato l'opposizione alla riforma post-gregoriana. Le notizie che le fonti ci forniscono di inumazioni nei conventi mendicanti e dell'ingresso dei figli degli eretici tra le fila dei frati Predicatori confermano la nuova tendenza in atto tra le élite urbane meridionali: la possibilità di entrare al servizio del re spalancò davanti a loro nuovi orizzonti che li portarono alla rottura definitiva con il "catarismo".

Il ponderoso volume è corredato da utili e precisi indici dei nomi, delle persone e dei luoghi (a cura di Pascal Collomb, Florian Gonnet e Laurence Moulinier-Brogi), che ne facilitano la lettura e ne agevolano la compulsazione da parte di studiosi e appassionati.

Padroneggiando perfettamente la sovrabbondante bibliografia che le questioni

---

<sup>3</sup> In particolare, si veda il volume di Lucia Lazzerini, *La Fée et la diablesse. Histoire d'une hantise poétique et mondaine de Flamenca à Calendau et Pinocchio jusqu'à La Recherche du temps perdu*, Ventadour, Carrefour Ventadour, 2019.

affrontate sollevano, Jean-Louis Biget ci ha offerto una lezione di storia utile e magistrale. Attraverso di essa la questione dell'eresia e del "catarismo" divengono paradigmi per spiegare i nuovi tempi e i cambiamenti globali che sconvolsero la società del XII e XIII secolo.

L'osservazione attenta dei fatti e una indagine sempre rispettosa delle fonti lo guidano nel definire le istanze di coloro che stavano combattendo gli eretici tanto quanto quelle dei dissidenti. In conclusione, si tratta di un bel libro la cui lettura è indispensabile per chiunque desideri meglio conoscere un'epoca, quella tra Cento e Trecento, una società, quella dell'Occitania, e un fatto sociale, la dissidenza alle riforme centralizzatrici post-gregoriane.

Gerardo Larghi



[www.medioevoeuropeo-unilupo.com](http://www.medioevoeuropeo-unilupo.com)



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
FIRENZE

DIPARTIMENTO DI  
LINGUE, LETTERATURE E  
STUDI INTERCULTURALI

